

Relaciones de género. La lucha y conquista de los derechos de las mujeres (1970-2000)*

Hay coyunturas particulares y momentos históricos determinados en los que el predominio de un pensamiento se expresa cotidianamente en los discursos de las personas, las instituciones y las organizaciones de índole diversa. Nadie parece escapar a la poderosa influencia de la difusión de estas ideas dominantes, parafraseando a Karl Marx. Así como en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, el discurso de la tierra tuvo un importante auge en Chiapas, el discurso de los derechos empezó progresivamente a ser parte de la palabra y de la práctica de los actores sociales durante la década de los noventa del siglo xx y los inicios del xxi.

Desde esta perspectiva histórica de elaboración y apropiación colectiva de los derechos, me propongo revisar el proceso histórico de las últimas cuatro décadas, en el que los pueblos indígenas aparecen con una agencia y protagonismo sin precedentes. Pretendo enfocarme en las relaciones de género, particularmente en las mujeres indígenas y campesinas organizadas, aunque estas también proporcionarán datos sobre los hombres, tal como se reconoce en la teoría de género: la información sobre las mujeres nos ofrece información sobre los hombres.

Hago el análisis desde una perspectiva histórico-política que permita interpretar la lucha y conquista de ciertos derechos de las mujeres indígenas y campesinas, una lucha no terminada todavía y que ya se ha visto inmersa en el contexto de las demandas de ciudadanía étnica. La *ciudadanía étnica*, de acuerdo con Guillermo de la Peña, es un tipo de participación con visión alternativa del territorio y de la nación por parte de actores que reclaman una participación diferenciada en la vida nacional (De la Peña, 1999) y se refiere a demandas específicas que los pueblos indígenas

o pueblos originarios en América Latina elaboran en prácticas y discursos, relacionadas con: 1) la visibilidad digna, 2) el fortalecimiento y la reproducción de las expresiones culturales, 3) el desarrollo sustentable conforme a los valores propios, 4) la autoridad y la representación política diferenciada (Leyva, 2007).

Para este análisis que propongo desde una perspectiva de género, distingo cuatro grandes coyunturas: 1) el Congreso Indígena de 1974, que es el inicio de toda una era para los pueblos indios, junto al proceso pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, su principal artífice, y que resulta clave en la vida de las mujeres indígenas; 2) la década de los ochenta caracterizada por la lucha por la tierra y los derechos humanos, así como por la gestación de los primeros esfuerzos organizativos feministas (dejo fuera el análisis de la revista *Antzetik* de la Facultad de Ciencias Sociales, en la Universidad Autónoma de Chiapas y la formación del Grupo de Apoyo Feminista como los semilleros de los feminismos en la entidad, [Castro, 2013]); 3) el periodo de 1989-1991, cuando por primera vez en el ámbito público, mujeres mestizas se formularon preguntas sobre el cuerpo femenino y los derechos a él asociados, y 4) la década de los noventa, emblematizada por el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que marca el inicio de los derechos de los pueblos indios, la ciudadanía étnica como discurso y práctica, misma que también contribuye poderosamente a solidificar el terreno de los derechos de las mujeres indígenas. Periodo histórico este último arquetípico de la elaboración y apropiación colectiva de los derechos, seguramente su característica más distintiva. Periodo, por lo demás, legitimador de los mismos derechos.

*Inés Castro Apreza, es doctora en Sociología e investigadora titular en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Género: condición, posición y situación

Antes de analizar los momentos históricos que permitan observar las relaciones de género, revisaré algunas categorías teóricas y conceptos necesarios.

El género es una categoría analítica que empezó a ser usada por las académicas anglosajonas en los años setenta del siglo xx y que ayuda a distinguir las diferencias biológicas y sexuales de las desigualdades sociales existentes entre hombres y mujeres, estas últimas pretendidamente derivadas de modo “natural” de las primeras, pero que en los hechos son una construcción cultural e histórica (Lamas, 2003). Además, Marta Lamas (2000) ha problematizado, como ninguna otra teórica y feminista mexicana, la cuestión de las importantes diferencias entre género, sexo y diferencia sexual, esta última usada en el psicoanálisis, sobre las que no me detendré ahora.

El género posibilita la deconstrucción del conocimiento histórico y, por extensión, todo conocimiento social, no solo porque visibiliza a las mujeres sino, además, porque propone una interpretación novedosa que la caracteriza a través de por lo menos cuatro elementos a revisar: símbolos y mitos que evocan representaciones múltiples, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los símbolos, instituciones y organizaciones sociales como iglesia, familia, escuela, etc., y las identidades de género (Scott, 2003 [1986]).

En el marco académico, una de las discusiones ha sido separar o no separar la categoría de género de la práctica feminista, en la medida en que ciertamente dicha categoría posibilita pensar la realidad social de otra manera, pero sobre todo porque se la ve como inextricablemente unida al objetivo político de transformar las relaciones de género históricamente desiguales e injustas (y por ello mismo se habla también de una *categoría política*). Para distinguir entre la categoría de género como categoría de análisis o como variable (Amorós, 2009) y el feminismo como práctica política transformadora, parto del planteamiento filosófico de Manuel Sacristán Luzón (1983a [1964]; 1983b [1968]; 1983c [1968]) quien distingue entre la ciencia o el conocimiento positivo, por un lado, y la práctica política, por otro, mediadas ambas por una determinada concepción del mundo. Como Sacristán señala, derivar la práctica política del conocimiento positivo constituye una falacia naturalista; reflexiones que para el filósofo español apuntan a singularizar la novedad del marxismo de Karl Marx y Friedrich Engels como una síntesis de los tres niveles, inseparables por definición. No obstante, otra historia, otra naturaleza, por decirlo así, tienen

distintas teorías sociales que no se proponen explícita y directamente la transformación social, o que pueden ser usadas para distintos fines políticos.

Aunque tal perspectiva pudiese ser discutible, aquí se asume que el género como categoría de análisis serviría tanto para quienes, como las feministas, buscan transformar las relaciones de género, como para quienes, desde posiciones políticas más moderadas se proponen objetivos de menor alcance. “Menor” no significa, sin embargo, intrascendente. Pensemos, por ejemplo, que introducir la variable de género en las estadísticas oficiales como ha hecho desde hace más de diez años el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi) es un tipo de información que *posibilita* formular políticas públicas a favor de las mujeres, pero la decisión política de no hacerlo o aun de *cómo* hacerlo, es decir, de qué maneras y con qué alcance y profundidad, puede hacer una diferencia importante entre un partido político u otro, entre una y otra mujeres políticas en cargos de elección popular adscritas a diversas concepciones del mundo, a distintas “ideologías”. Si vemos, por mencionar un dato, que son más mujeres que hombres quienes renuncian a los estudios universitarios, puedo tomar una decisión para indagar sobre las causas y proponer programas que apoyen a las mujeres para seguir estudiando. O simplemente se puede pensar que las renunciadas se deben a una decisión propia o de pareja que garantice el casamiento y la concepción de la estirpe y no intentar hacer algo para revertir la situación. Obviamente, la variable de género en las estadísticas seguiría siendo trascendente, aunque los números no agoten la perspectiva de género, se abre una ventana de posibilidades que los movimientos feministas pueden aprovechar.

En lo que hace a los estudios académicos se ha dado un enorme salto analítico al incorporar la categoría de género, pero por más radical y profundo que ello sea, no exige ni compromete a las investigadoras con una posición feminista que busque transformar las relaciones de género en su realidad inmediata o la realidad de sus sujetas de estudio. Nótese que no solo me refiero a la distinción básica entre mujeres y género, o para decirlo en términos académicos, los estudios de mujeres y estudios con perspectiva de género. Hay un salto cualitativo entre unos y otros análisis, pero en algunos casos las académicas se involucran además en la intervención social directa con grupos de mujeres de sectores populares, especialmente indígenas en el contexto chiapaneco. Otras no lo hacen. Incluso hay quienes distinguen

entre estudios de género, estudios feministas y estudios de mujeres:

Estrictamente hablando, cada uno de los términos tiene alcances distintos y en parte corresponden a momentos distintos de la investigación y la reflexión. Brevemente, *estudios de la mujer* ha sido la primera formulación centrada en la categorización de la subordinación de la población femenina. La investigación dio cuenta de que las condiciones de vida de las mujeres eran muy diferentes en un mismo espacio y tiempo, y dio paso a los *estudios sobre las mujeres*. Estos se han centrado en la comparación entre las condiciones de mujeres y de varones y en el interior del conjunto de las mujeres. Los *estudios de género* enfatizan los aspectos específicos de construcción social y su carácter relacional. Cada vez más la categoría de género es reconocida como una dimensión específica de la desigualdad social, que se articula con otras dimensiones, fundamentalmente con las étnicas (y raciales) y las de clase. Los *estudios feministas* ponen el énfasis en la voluntad política que subyace al análisis de los anteriores, para la superación de la desigualdad en razón de los géneros (Barbieri, 2002: 103).

Como académica prefiero optar por estas últimas distinciones básicas. Esta mirada académica, no obstante, la hago desde la vinculación que, durante mi estancia en Chiapas desde 1996 hasta la fecha, he tenido con procesos organizativos indígenas y campesinos – mixtos, pero fundamentalmente de mujeres –, así como con instancias gubernamentales. Mi perspectiva analítica, por tanto, está permeada por dicha práctica y reconozco que una parte importante de las investigaciones en Chiapas se ha caracterizado por no estar separadas de la vida política. Así se ven también algunas protagonistas y pioneras del esfuerzo por amalgamar investigación y acción con mujeres en la década de los ochenta (Garza y Toledo, 2004; Toledo y Garza, 2003), o más recientemente por quienes refieren la importancia de la investigación colaborativa o de *co-labor* (Leyva y Speed, 2008). Sigue siendo claro, en todo caso, que se trata de una opción explícita, de “una toma de partido” que trasciende la postura analítica y académica desde una posición *situada*, como dice Donna Haraway (1995 [1991]), para involucrarse en la transformación social en diferentes niveles y ámbitos.

Por otro lado, en términos analíticos, distingo entre la *situación*, la *condición* y la *posición* de las mujeres. Por su parte, Marcela Lagarde (s/f: 1) esta-

blece una diferencia entre la primera y la segunda: la *condición* se refiere a “las características genéricas que comparten, teóricamente, todas las mujeres”, y es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico, como *ser-para* y *de-los-otros*. Mientras tanto, la *situación* alude a la existencia de las mujeres en sus condiciones concretas de vida:

La formación social en que nace, vive y muere, las relaciones de producción-reproducción y con ello la clase, el grupo de edad, las relaciones con las otras mujeres, con los hombres y con el poder, la sexualidad procreadora y erótica, así como las preferencias eróticas, las costumbres, las tradiciones propias, la subjetividad personal, los niveles de vida, el acceso a los bienes materiales y simbólicos, la lengua, la religión, los conocimientos, el manejo técnico del mundo, la sabiduría, las definiciones políticas, todo ello a lo largo del ciclo de vida de cada mujer (Lagarde, s/f.: 2).

Siguiendo estos preliminares, prefiero distinguir, por un lado, la *condición* como referida a las características que teóricamente compartimos todas las mujeres y, por otro, la *posición*, que alude a nuestra específica pertenencia a una clase social y a una etnia (a diferencia de Lagarde que considera tales pertenencias étnicas y de clase en la situación). Estas son las dos cualidades sociopolíticas más importantes que establecen las diferencias y las desigualdades más significativas entre el colectivo que llamamos *mujeres*, ya que relativizan y ponderan las características que nos definen genéricamente. Difícilmente las anulan, como puede verse en la historia. Las características genéricas nos identifican a todas las mujeres, pero la pertenencia a una clase social bien posicionada económicamente, por pensar en un ejemplo, ayudará a afrontar en mejores condiciones la responsabilidad de las labores domésticas, la maternidad socialmente construida y el cuidado de la estirpe y la familia en general. Dicho sea de paso, pero no irrelevante desde la perspectiva de género, casi sin excepción serán otras mujeres, asalariadas en tal caso, quienes se ocupen de dichas labores en familias que puedan sostener económicamente el trabajo doméstico asalariado, lo que también refuerza la poderosa simbología de las labores “naturalmente” femeninas y el espacio privado en el que se realizan. Espacio femenino por antonomasia, eso se supone, reafirmando cotidianamente la dominación masculina (Bourdieu, 2007 [1998]).

La pertenencia a una etnia, a su vez, puede llevar a experimentar lo que se ha llamado la triple opresión: por ser mujer, por ser pobre y por ser indígena. Marcela Lagarde (1988: 11) habla de la triple opresión de las mujeres indias: opresión genérica, opresión clasista y opresión étnica. La primera porque se trata de mujeres que en un mundo patriarcal, comparten esta situación opresiva con todas las mujeres; es clasista porque estas mujeres pertenecen casi todas a las clases expoliadas y comparten la opresión de clase con todos los explotados; es étnica porque están sometidas, como los hombres de sus grupos, por el solo hecho de ser parte de las minorías étnicas. La experiencia del racismo se vive no solo ni principalmente por ser pobre, sino sobre todo por ser indígena. Las mujeres en las que se centra este estudio tienen precisamente tal condición (estar recluidas en la esfera doméstica y privada, dedicarse centralmente al cuidado de la familia y las labores domésticas, no participar en, ni pertenecer a, los espacios públicos) y posición (pertenecer a pueblos indígenas que han sido excluidos, marginados, oprimidos y pobres). Analíticamente podemos reconocer lo anterior de modo general, como punto de partida, para luego hacer todas las precisiones necesarias en los estudios de caso y las etnografías rigurosas, ya que la estratificación social comunitaria es evidente y las desigualdades en el acceso y el ejercicio de los poderes entre hombres y mujeres resultan igualmente drásticas.

Si la categoría de género nos permite hacer análisis bien distintos al profundizar en las relaciones entre hombres y mujeres, al rescatar a estas últimas del olvido frecuente; si las distinciones entre situación, posición y condición nos ayudan a visualizar y diseccionar la realidad de modo que alcamos a revelar todo aquello, cuestión aparte es la práctica política. La posición *feminista*, en efecto, nos coloca a unas mujeres –a diferencia de otras– en la tesitura de buscar transformaciones en las relaciones de género que históricamente, es decir, a lo largo de la historia, pero también a través de variaciones históricas concretas, nos han hecho experimentar subordinaciones y opresiones diversas. Precisamente, uno de los logros en los últimos 15 años es que tal postura feminista no se limita a la población femenina mestiza o no indígena, sino que también podemos hablar ya de un *feminismo indígena* (Espinosa, 2009; Hernández y Zylbergberg, 2004). Entre las mujeres indígenas organizadas de las que me ocupo, el término feminismo ha arraigado muy poco, pero ello, en cierto sentido, es irrelevante si observamos y tomamos en cuenta sus prácticas sociales. La paulatina

transformación de las relaciones de género en los espacios público y privado ha sido posible justamente por esa agencia de mujeres indígenas y campesinas. Algo posible a partir de lo que ellas mismas han podido y querido hacer en contextos de grandes constricciones estructurales que atraviesan los distintos ámbitos vitales, la economía, la política, la cultura (y dentro de esta los tan nombrados *usos y costumbres*). Algo posible porque ellas entran en contacto con agentes y discursos diversos que posibilitan repensar el mundo de vida. Por ello tenemos que reconocer que son en primer lugar las mujeres organizadas quienes encabezan aquellas transformaciones.

Finalmente, dado que aquí se asume una perspectiva histórica, es menester referir que la pertenencia a una generación u otra también juega un papel importante en las diferencias entre las mujeres. La generación ha sido un eje de desigualdades entre los hombres en las comunidades indígenas, si bien en otro sentido. Piénsese en la ascendencia de los ancianos y la figura de autoridad y poder de los concejos de ancianos y las transformaciones experimentadas al respecto. Sin embargo, esto queda fuera de mi análisis porque la pérdida de poder y autoridad de los ancianos ocurrió con antelación al periodo del que me ocupo, análisis del que nos ha ilustrado Jan Rus (1995 [1994]) para los Altos de Chiapas.

Las diferencias generacionales entre las mujeres se revelan como significativas en las páginas siguientes, ya que las mujeres jóvenes y adultas partícipes de procesos organizativos en la década de los noventa del siglo xx resumen los aprendizajes colectivos de los años setenta y ochenta. Desde la perspectiva de la elaboración y apropiación de los derechos, seguramente el *derecho a participar* fue en los noventa la enunciación femenina colectiva más contundente.

Asimismo, la situación de una generación y otra de las mujeres indígenas y campesinas es bien distinta: han cambiado las condiciones históricas, se han modificado algunas costumbres, se han conseguido niveles más altos de escolaridad femenina, hay una participación social y política femenina sensiblemente mayor que en el pasado, se ha incursionado en nuevas actividades productivas, etc. La condición genérica y la posición, a su vez, también han cambiado pero en menor medida que la situación, o por lo menos ha ocurrido con más dificultad. Los cambios en la condición, de hecho, son de suyo sigilosos, muchas veces tan imperceptibles que resulta difícil seguirlos aun bajo la lente de la perspectiva de género. Son cambios de largo plazo y por ello mismo en este trabajo, al observar varias décadas, resulta

relativamente más sencillo registrarlos. Mis aportaciones centrales en tal sentido son, por un lado, el fortalecimiento de la autoestima y la autodeterminación femeninas a nivel familiar y comunitario y, por otro, la conquista de espacios públicos dentro y fuera de sus lugares de origen.

Los cambios en la posición étnica, finalmente, solo serán realidad cuando en el marco del Estado nación se acepten nuevas relaciones entre los pueblos indios y la mayoría nacional, y dentro de aquellos, entre hombres y mujeres indígenas, oportunidad histórica perdida, al menos por ahora, dada la manera en que se afrontó el conflicto político-militar con el EZLN.

Para cerrar, diría que esta perspectiva histórica sobre la situación, la posición y la condición de las mujeres indígenas y campesinas se nutre del análisis de los procesos sociales que han tenido como impronta nodal la lucha y conquista de los *derechos de las mujeres*. Derechos que en este análisis se reconocen como los derechos humanos que tratados y convenciones internacionales recogen puntualmente y que a través de instancias gubernamentales, pero sobre todo de organismos no gubernamentales y asociaciones civiles y políticas, se han difundido entre las comunidades, de modo particular entre los grupos organizados. Sin embargo, en virtud de una experiencia etnográfica y de intervención política comunitaria, no puedo pasar por alto que los derechos son también aquellos definidos y apropiados colectivamente por las actoras de las que me ocupo, en espacios públicos y momentos determinados. Es decir, pueden estar o no plasmados en leyes nacionales e internacionales —cuya conquista es ciertamente significativa—, pero lo fundamental estriba en que han sido derechos definidos y apropiados por las propias mujeres en el marco comunitario y en las experiencias organizativas fuera del mismo, concepciones que entran inevitablemente en tensión. Por ello mismo me centro en las mujeres organizadas: en términos de conciencia y de *apropiación* se encuentran en una situación diferente de aquellas otras que no lo están.

El hecho de que algunos de los derechos se formalicen en la enseñanza escolar es un paso importante que posibilita una apropiación de los mismos más generalizada, no limitada a quienes han luchado por ellos o quienes se han visto formadas en su discurso y su práctica dentro de tales familias (me refiero a las jóvenes). Sin embargo, las mujeres organizadas de alguna manera, bajo alguna forma específica, aprenden en la práctica y muchas veces viven la tensión entre lo aprendido, el discurso, y la

práctica, entre la palabra y la realidad constrictiva que experimentan. Tensión que deriva en salidas distintas, no siempre exitosas ni tampoco uniformes, como dejaré ver. Participar o no participar en procesos organizativos sería, en última instancia, una fuente de diferenciación significativa en el momento de analizar la apropiación específica que se hace de los discursos.

La ciudadanía habría que entenderla entonces, *grosso modo*, de acuerdo con la definición académica más clásica y acaso la más escolástica, como el estatus de pertenencia a una comunidad nacional a partir de la cual se deriva un conjunto de derechos y obligaciones. Sin embargo, es también un proceso de elaboración y apropiación colectiva de derechos, en cuyo constructo influye la condición, la posición y la situación de género. Históricamente, la ciudadanía ha implicado y ha supuesto una lucha continua por conquistar y definir derechos determinados. En tal caso es que hablamos de un proceso de ciudadanía más que de ciudadanía como un estatus acabado y adquirido; particularmente entre los pueblos indígenas. La definición clásica de ciudadanía la ofreció Marshall (1992 [1950]), sobre la base de la experiencia histórica de la Gran Bretaña e incluyó en ella los derechos civiles, políticos y sociales. Con el tiempo, la definición y lucha por nuevos derechos llevó a una expansión de ese concepto. En lo que hace al estado de Chiapas, en dicha expansión se cuentan los derechos de las mujeres —y específicamente el *derecho a participar*—, así como también la ciudadanía étnica, a partir de la experiencia de los sujetos.

Hechas todas estas definiciones, procederé a analizar cada uno de los momentos históricos distinguidos en clave de género en el proceso de elaboración y apropiación colectiva de los derechos.

El proceso pastoral diocesano y el Congreso Indígena de 1974

Un dato inexcusable de la experiencia de la mayoría de los pueblos indígenas de Chiapas —y de las mujeres dentro de los mismos— es que no se entiende su historia contemporánea fuera de lo que se ha llamado el *proceso pastoral diocesano* impulsado por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Me refiero naturalmente al periodo que abarcó el obispado de Samuel Ruiz García (1960-2000) y en particular a las zonas comprendidas por este territorio diocesano, básicamente, Altos, Norte y Selva. Sin embargo, aun aquella parte de la población indígena que no ha coincidido políticamente con esa línea pastoral, su historia propia se ve impactada por

las acciones realizadas en el marco de dicho proceso diocesano. De hecho, otras adscripciones religiosas cristianas no católicas (Somoza, 2012) influyen en diferentes procesos organizativos, pero esto queda fuera de mi análisis. Este punto de partida, es decir, la consideración de que el proceso pastoral diocesano encabezado por Samuel Ruiz ha sido trascendente y definitorio en la vida de hombres y mujeres indígenas, de comunidades y pueblos, constituye un eje transversal en este análisis de la historia contemporánea.

Fundada el 19 de marzo de 1539, la Diócesis de San Cristóbal se escinde en 1957 para crearse la Diócesis de Tapachula, y en 1965 para fundar la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez. El objetivo de circunscribir aún más el territorio de la Diócesis de San Cristóbal – en palabras de Samuel Ruiz que llegó a Chiapas en 1959– era atender de forma especial a la población indígena de diversas etnias que constituyen la mayoría de su población. Samuel Ruiz (1999) reconoce la diversidad cultural al identificar la presencia de choles, tseltales, tsotsiles, tojolabales, lacandones y mestizos en dicho territorio; la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj, 1999), a su vez, refiere también el trabajo desarrollado con la población femenina zoque.

Hasta fines de la década de los noventa del siglo xx, había más de 30 institutos religiosos femeninos y 13 masculinos (Ruiz, 1999: 107-112), a través de los cuales se llevó a cabo lo que llaman el Plan Pastoral y que se ha visto influido por varios acontecimientos internacionales de gran impacto.

De cuanto se ha escrito desde y sobre la Diócesis, hay tres documentos centrales para entender el proceso pastoral diocesano, a saber, la carta pastoral *Sobre la situación del pueblo que lucha por la justicia* (17 de octubre de 1985), la carta pastoral *En esta hora de gracia* (1993) y la obra *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas* (1999) de Samuel Ruiz. Esta última se publicó un año antes del término del obispado de Samuel Ruiz García. La primera carta pastoral fue escrita en un contexto de conflictos generalizados tanto en el estado como a nivel nacional, con importantes saldos rojos en diferentes municipios que se dan a conocer en la misma. En ella se denuncian, con el lenguaje de la época, los atentados contra la vida, la represión a los procesos populares y el atropello a los derechos humanos, presencia inequívoca de estos en un discurso que derivará pronto en la creación de centros defensores de los mismos. La segunda se publica, no por casualidad, un año antes del levantamiento armado del EZLN; se trata de una recapitulación crítica del

proceso pastoral diocesano, en la que se reconocen aprendizajes externos y la opción preferencial por los pobres en tierras económica, política e históricamente castigadas. Es aquí donde se enmarca “el ineludible compromiso” diocesano con las luchas indígenas por la recuperación de sus tierras y la defensa de su identidad cultural, patrimonio y sobrevivencia. Señalo el carácter no fortuito de su publicación porque al destacar toda la problemática económica y política del estado chiapaneco, la Diócesis hace una advertencia respecto del desbordamiento social que puede provocar.

En esta hora de gracia distingue, a su vez, las etapas del proceso pastoral diocesano: la etapa de renovación pastoral, surgida en el postconcilio y apoyada en la Unión de Ayuda Mutua Episcopal en la que participaban 25 diócesis. Desde entonces, en la Diócesis se organizó el trabajo en equipos delimitados en lo que llegarían a ser siete zonas pastorales. La segunda etapa es de revalorización pastoral de las culturas indígenas para desarrollar una pastoral adaptada a las específicas situaciones de las etnias. Dicha etapa nace a raíz de los Encuentros de Misiones Indígenas en México y del Encuentro Pastoral de las Misiones en Melgar (Colombia), organizado por el CELAM en preparación de la reunión de Medellín. El Concilio Vaticano II realizado de 1962 a 1965 fue determinante para que en la Diócesis se cuestionase la acción misionera en el pasado; Samuel Ruiz afirma que entre el Concilio Vaticano II y el Congreso Indígena de 1974, la Diócesis asumió claramente la opción preferencial por los pobres (Ruiz, 1999: 56-62) que abrió espacios para reflexionar y analizar la desigualdad social, económica y política, y hacer algo por transformarla. La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) realizada en 1968 en la ciudad de Medellín, en Colombia, marcó el inicio de una nueva etapa de evangelización y catequesis de la Diócesis: descubrimos, dice Samuel Ruiz, que “el Evangelio no es un mero conjunto de dogmas, sino un anuncio liberador y una práctica de vida nueva” (Ruiz, 1993: 29). La tercera etapa es de captación de la dimensión sociopolítica, marcada por la liberalización política (O'Donnell y Pchmitter, 1988 [1986]) en México que abre las puertas electorales a movimientos y partidos políticos previamente excluidos y que impacta fuertemente en el sur del país. La última etapa identificada es la de los procesos económicos y sociales de la modernidad liberal, en la que se presenta “la urgencia ineludible” de que se constituya la Iglesia Autóctona, cuyo origen está en los mismos procesos históricos, sociales, culturales, religiosos y de fe de los pueblos indios (Ruiz, 1993: 21-24).

Los teólogos representativos de la Iglesia Autóctona se empezaron a reunir desde 1990 (Campos, 2006) con reflexiones que dan cuenta de las experiencias y los conocimientos religiosos, tanto antiguos como nuevos, de los pueblos indígenas. La teología india trata de ver las formas en que Dios se hace presente en las culturas, mientras que la Iglesia autóctona es la estructura eclesial que toma en sus manos los procesos religiosos. Desde el punto de vista de género, en esta Iglesia Autóctona la mujer también encuentra su lugar, conquista un lugar, porque –dice la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj)– se reconocen los rasgos “machistas” de las culturas indígenas, buscando la revalorización de su ser y quehacer, y porque se propone generar una reflexión femenina dentro de la iglesia y leer la Biblia *con ojos, mente y corazón de mujer* (Codimuj, 1999).

¿Cómo ha sido posible pasar de la teología de la liberación a la opción por los pobres y de ahí a la teología india? La teología de la liberación surge como fuerza expresiva a finales de la década de los sesenta del siglo xx; es el intento de convertir el evangelio, es decir, la doctrina cristiana, en una fuerza de compromiso con la justicia y liberación de los pobres y marginados. Es una manera de vivir la Iglesia en cuyo centro está la opción preferencial por los pobres, que como dice Jon Sobrino (s/f), es “mucho más que la determinación del destinatario; tiene la virtud de hacer replantear la totalidad de lo eclesial, de la fe y de lo humano, es una opción por una vida y una fe”. Como fuerza nueva dentro de la Iglesia Católica nacen simultáneamente, pero el uso de un término u otro hace una *diferencia política* –desde mi punto de vista–, ya que la teología de la liberación alude a todo un proceso de movilizaciones sociales en América Latina, a toda una época de corte revolucionario, mientras que la opción preferencial por los pobres es una expresión que manteniendo lo esencial de la perspectiva emergida en los años sesenta del siglo pasado se despoja de alguna manera de tal impronta “revolucionaria”. La teología india, a su vez, es una corriente y una expresión de la Iglesia más nueva, orientada no solo a los pobres sino a la población indígena, la décima parte aproximadamente de la República Mexicana. El movimiento es coherente, incluso por las propias experiencias comunitarias concretas de la teología india (piénsese en el caso de San Pedro Chenalhó y la organización de *Las Abejas*), decantadas de la *politicización* característica de la década de los setenta y ochenta.

Podría entenderse que, acaso, la teología india y la iglesia autóctona tienen otra faceta –una iden-

tidad indígena más allá de la filiación política– o tal vez porque, en sí mismas, son una opción explícitamente política enmarcada en las búsquedas de lo propio, de las raíces y de la tan buscada construcción de la autonomía indígena. Al respecto se reconoce haber pasado de una *pastoral indigenista*, hecha por no indígenas a favor de los indígenas, a la *pastoral indígena*, hecha por indígenas para indígenas (Ruiz, 1999: 24; 1993: 23).

Para abonar a esa autonomía, el Congreso Indígena de 1974, realizado en la misma ciudad colonial de San Cristóbal de las Casas del 13 al 15 de octubre, fue uno de los elementos fundamentales del proceso pastoral diocesano porque les hizo reconocer que el Plan Pastoral que tenían había sido elaborado sin tener en cuenta las aspiraciones, necesidades y esperanzas de las comunidades (Ruiz, 1993: 26). El Congreso fue un magno evento en el que participaron mil comunidades y representantes para abordar los problemas de la tierra, la salud, el comercio, la educación y –añade la Coordinadora Diocesana de Mujeres (1999: 54) en una lectura retrospectiva del trabajo realizado– *la autogestión*. En el balance de la Codimuj, se identifican tres momentos: reunir a las mujeres para “aprender de la palabra de Dios y para hablar de nuestras cosas” generando un proceso colectivo reflexivo específicamente femenino, después abordar las problemáticas de las comunidades (lo que sí se llevó al Congreso Indígena) y empezar a hacer algo por transformar esta posición de pobreza, marginación y aislamiento a través del trabajo colectivo organizado.

El origen del Congreso, por iniciativa gubernamental, fue la celebración pública del quinto centenario de Fray Bartolomé de Las Casas, “el defensor de los indios”, y su realización fue resultado de las transformaciones internas que ya se vivían desde hacía tiempo en la iglesia y la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en particular. El *evento* y el *proceso* estuvo en manos de la Diócesis y fue el punto de partida de la organización comunitaria indígena en el marco de proyectos de largo alcance y de la formación de organizaciones campesinas históricas; de aquí la idea de que el Congreso no fuese tan solo un evento de algunos días, sino todo un proceso organizativo, alimentado de ideologías revolucionarias (Morales, 1991).

Nada sabemos de la presencia de las mujeres en dicho Congreso, aunque fueron partícipes de la preparación del mismo que tomó todo un año, dado que esta parte se hizo en las comunidades y, por tanto, con todos sus miembros. Las referencias al mismo evento no registran la presencia de mujeres como un

sujeto colectivo específico, seguramente porque no se las veía como tal ni se reconocía la propia condición de género. La Codimuj (1999: 54) señala claramente: “Fue así que, tsotsiles, tseltales, choles y tojolabales participamos, ahí andábamos algunas mujeres pues se quería nuestra participación, aunque fuera en silencio, es decir, se quería nuestra presencia cuando menos”. Sabemos entonces con certeza que las mujeres indígenas tienen *un lugar* y protagonizan un papel en los diferentes momentos de todo el proceso pastoral. Cómo ha sido dicho lugar tiene que conocerse, ante todo, a través de las propias voces de las mujeres y de la misma Coordinadora Diocesana de Mujeres que ha liderado la articulación femenina religiosa.

La Codimuj se acerca naturalmente a la visión de la Diócesis respecto del aislamiento, la marginación y la extrema pobreza identificada de inmediato entre la población indígena, nada más se toma contacto con ella. Doblemente problemática resultaba para las religiosas la situación y la posición de las mujeres indígenas, marginadas y oprimidas aún más, excluidas prácticamente de todo. Sin embargo, antes de la década de los setenta del siglo xx, para algunas religiosas el remedio era “la resignación basada en la fuerza que Dios da al acompañarnos. No se hablaba de derechos. [...] Era un trabajo protector que no fomentaba la participación de la mujer” (Codimuj, 1999: 38). La propia Codimuj reconoce que antes de 1963 no se consideraba a las mujeres como una población especialmente desfavorecida, con la cual debía trabajarse directamente, en grupos formados por ellas sin la presencia de los hombres. Sin precisar la Codimuj, suponemos que la fecha señalada alude a los mismos cambios que Samuel Ruiz experimentó en estos primeros años en los que hizo un reconocimiento del terreno indígena, radicalmente nuevo para él y que transformó su inicial postura conservadora.

Sobre tal postura conservadora de Samuel Ruiz García al llegar a Chiapas, puede verse el análisis en *La Tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos* (Villafuerte et. al.: 17-63). Particularmente, los autores citan una entrevista a Samuel Ruiz realizada por Fernando Benítez entre 1963 y 1964, en la que el obispo joven recién llegado a Chiapas se manifiesta en contra de “un discurso y prácticas supuestamente comunistas”.

Pese a todo, entonces las religiosas no trataban de organizar “ni de reflexionar sobre la realidad, ni de formar líderes, ni tampoco de profundizar en los problemas de las mujeres con un enfoque propio de mujeres”. Como marco general, la Codimuj considera que el Concilio Vaticano fue importante

para “tomar en cuenta de manera directa” a las mujeres, así como promover la participación activa de hombres y mujeres laicos (Codimuj, 1999: 29-30). Medellín fue también el punto de partida del método de la teología de la liberación, que cobra fuerza en la década de los años setenta del siglo xx. No es trivial destacar que Samuel Ruiz hable sobre todo de *opción preferencial por los pobres* y poco se refiera públicamente a la teología de la liberación como tal, con alguna excepción (Marcos, 1999: 33-35). Si acordamos en que son dos momentos distintos, no deja de ser notorio que no encontremos prácticamente referencia alguna a ella en los documentos públicos diocesanos ni en la mirada retrospectiva y de balance histórico que hace Samuel Ruiz. En cambio la Codimuj (1999: 41-46), de modo explícito, sí reconoce tácitamente la importancia de Medellín porque se dio a conocer en tal marco la teología de la liberación como un método de trabajo para fomentar la reflexión y práctica de la realidad, método que las religiosas usaban con las mujeres en las comunidades.

Desde la perspectiva del específico trabajo de las religiosas con las mujeres, hay momentos singulares a distinguir en el proceso diocesano. La primera etapa se caracterizó por el *paternalismo*, ya que básicamente se pretendía modificar los hábitos de su vida cotidiana en términos de la higiene personal y el aseo doméstico. Se fomentaba la costura y la artesanía textil y se promovía la alfabetización en castellano en detrimento del idioma indígena propio. La segunda etapa es calificada como *desarrollista* en la medida en que se intenta promover masivamente los proyectos productivos desde una perspectiva economicista. La tercera etapa fue marcada especialmente por aquel Congreso Indígena y las mujeres que ya estaban involucradas en proyectos productivos se sumaron a las organizaciones campesinas que fueron influidas por el magno evento de 1974. La cuarta etapa es resultado de todo lo anterior: la experiencia adquirida en el terreno social, económico y político, aunado a los cambios en curso que vivía la misma iglesia, es decir, la reconversión de la pastoral indigenista en pastoral indígena, inciden en las transformaciones del trabajo hecho con, por y para las mujeres. En los Encuentros de Mujeres Campesinas del Sur, en esos años, surgieron consecuentemente los primeros planteamientos contra la sumisión de la mujer (Gil, 1999; Codimuj, 1999). A todos los encuentros organizados por las religiosas se iban sumando los pequeños grupos femeninos que, desde la década de los sesenta, se empezaron a

formar y que confluían en la Codimuj, en 1992, bajo la dirección de las religiosas, así como en el Área de Mujeres de la Asamblea Diocesana. Este último, un elemento que podría ser distintivo de la Diócesis de San Cristóbal con respecto a otras en la República Mexicana: las mujeres participan en las asambleas diocesanas. Este fue el escenario religioso en el que tuvo lugar el inicio de la participación pública de las mujeres. Una participación pública de mujeres indígenas, campesinas y mestizas pobres que persiste hasta la fecha con algunas variantes. Una de tales variantes es decisiva: la secularización paulatina de espacios públicos, la separación entre fe y política que tiene consecuencias de largo alcance.

Este inicio del involucramiento femenino más allá de las fronteras del hogar y el espacio doméstico explica que entre las mujeres indígenas, *participar* se entienda en un sentido muy amplio. No solo es estar y actuar dentro de organizaciones campesinas o político-partidarias, esto es, en algunos de los espacios públicos por excelencia; *participar* representaba en aquellos años setenta, formar colectivos y, por supuesto, ser parte de *los trabajos de la iglesia*: asistir a las reuniones en que se daba lectura a la Biblia bajo una mirada crítica y de análisis de la realidad social. Una lectura con *mirada, mente y corazón de mujer* y donde ellas se valoran a sí mismas como mujeres indígenas (Gil, 2003). Más tarde, en la década de los ochenta, *participar* será constituir y ser parte de cooperativas de producción artesanal y sumarse a los plantones, las marchas y las movilizaciones de todo tipo; mientras que en los años noventa *participar* será también asistir a talleres sobre derechos humanos constituidos por organismos no gubernamentales, a los encuentros y las convenciones mixtas y de mujeres, y a las marchas del Día Internacional de la Mujer cada 8 de marzo.

Es en este andar por varias décadas que se construirá esa metáfora política de gran fuerza: *el derecho a participar de las mujeres*, referida siempre en español por las mujeres indígenas independientemente del idioma propio. “Hay que participar”, “podemos participar” se convierte en un *derecho* a hacerlo en la década de los noventa del siglo xx, arco metafórico radical que conlleva el significado del *estar femenino en el mundo de familias y comunidades indígenas y campesinas, un modo de estar más protagónico y presencial en la toma de decisiones*. Las consecuencias de tales transformaciones de las relaciones de género en los espacios públicos, e incluso en el privado y doméstico, son de diversos tipos, mismos que destacaré adelante.

Análisis de los programas de las ONG dirigidos a las mujeres indígenas de Chiapas

Pilar Gil Tébar*

Es bien sabido que el género constituye una categoría histórica cuyo análisis proporciona conocimiento acerca de cómo se desarrollan los procesos sociales y las relaciones de poder. Se hace necesario pues analizar esa construcción cultural en contextos particulares si se desea entender cómo cada sociedad ha configurado las relaciones entre los sexos, cómo estas se han instituido y legitimado en un cuerpo de normas y valores y cómo la pertenencia étnica interactúa con dicha categorización social.

Sin duda, el género y, en consecuencia, las relaciones entre hombres y mujeres están en consonancia con un aparato normativo imbricado en las lógicas culturales específicas; no obstante, ello no debe conducir a visiones ideologizadas que hagan hincapié en la ahistoricidad, la atemporalidad o el esencialismo de las culturas indígenas. Además, hay que tener en cuenta la constante intersección que dichas culturas mantienen con la sociedad hegemónica en la que se inscriben; tal intersección favorece un constante intercambio de normatividades y de valores. Son varios los campos y procesos en los que puede observarse ese ejercicio de interacción que conduce a la modificación de roles; por nombrar solo algunos, puede mencionarse la escuela como agente de aplicación del sistema educativo nacional; las iglesias de distintas confesiones, cristianas o no; el proceso de migración regional, nacional o internacional; los medios de comunicación de masas, o las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) con sus políticas de promoción y defensa de los derechos de las mujeres.

En una investigación que llevamos a cabo durante tres años, quisimos centrar nuestra atención en analizar las políticas y las actuaciones desplegadas por las ONG en relación con las mujeres indígenas. Para realizar dicha investigación, tomamos como eje central del análisis el concepto de *empoderamiento*, tratando de acceder a la definición que del mismo tienen las ONG, cómo lo aplican a las mujeres indígenas y, finalmente, cómo contribuyen a su realización. En Chiapas, el origen del interés por el *empoderamiento* procede de las religiosas vinculadas a la Teología de la Liberación. Aunque esa teología *per se* no promovía una reflexión de género, al examinar las desigualdades sociales y el racismo de la sociedad mestiza las mujeres indígenas empezaron a cuestionar las desigualdades de género en sus comunidades. Como resultado de esa reflexión nació a principios del decenio de 1980 la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj), que en 2001 se convirtió en Asociación Civil bajo el nombre *Te J'natik* (Nuestra casa, en tsotsil). A fines de 1980 el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM) y el Grupo de Mujeres de San Cristóbal iniciaron su trabajo con las mujeres. Ambas sustituyeron el discurso basado en la dignidad de la mujer propuesto por la Codimuj por otro que giraba en torno a sus derechos y las reivindicaciones de género. Hasta 1994, no

* Universidad de Huelva (España). Facultad de Humanidades. Profesora Titular de Antropología Social.

tenemos noticia de la actividad de ninguna otra ONG cuya prioridad fuesen las mujeres o que aplicase un enfoque de género. Puede considerarse que la Ley Revolucionaria de las Mujeres (1996) influyó en la formulación de demandas de las mujeres que luego fueron retomadas por las ONG en sus proyectos; es el caso de Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas (Desmi), que asume la concepción de autonomía desde las mujeres zapatistas. Otras acataron la perspectiva de género porque las agencias financiadoras la exigían como requisito para otorgar las subvenciones.

En cuanto a los enfoques de género, podríamos incluir la mayoría de las 25 ONG que constituyeron nuestra muestra de estudio en las dos perspectivas dominantes: gran parte de ellas [*Melel Xojobal*, Comunidad de Aprendizaje Mujeres Floreciendo, Mujeres Floreciendo Vida Raiz, *Junax*, *Moxviquil*, Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (Omiech), Educreando, Marie Stopes, Red de Mujeres, Luna Maya, Fortaleza de la Mujer Maya (Fomma), Chiltak y ALSol] siguen la perspectiva conocida como Mujer en el Desarrollo (MED), pues enfocan su interés en las necesidades prácticas de las mujeres y los intereses estratégicos de género; otra parte [Coordinadora Feminista Mercedes Olivera (Cofemo), Centro de Derechos de la Mujer, CIAM, *K'inol Antzetik*, Hogar Comunitario, Asesoría, Capacitación y Asistencia en Salud (Acasac), *Te Jnatik* y Pronatura] sigue el enfoque de Género en el Desarrollo (GED), ya que prefieren destacar las relaciones de subordinación de las mujeres en situaciones históricas concretas; un tercer y minoritario grupo [Formación y Capacitación (FOCA), Centro Indígena de Capacitación Integral (Cideci), Desmi y Foro para el Desarrollo Sustentable] se ajusta a lo que en otro trabajo (Gil Tébar, en prensa) hemos llamado Etnodesarrollo y Género (EYG), puesto que favorecen la participación de las mujeres según sus referencias étnicas y culturales. En función de esos enfoques, las ONG definen los temas sobre los que dirigen sus actuaciones. Los más habituales son: la división sexual del trabajo, la opresión de las mujeres indígenas, los obstáculos que impiden la plena participación de las mujeres, la elaboración de materiales didácticos para la formación de mujeres y la incorporación de los hombres (esposos, padres, autoridades) en sus prácticas para evitar el rechazo, las dudas y las sospechas que en no pocas comunidades despierta el trabajo exclusivo con mujeres. Finalmente, todas las ONG, en mayor o menor medida, recopilan y encauzan las reivindicaciones antiguas y nuevas de las mujeres indígenas de Chiapas relacionadas con autonomía, justicia, educación, idioma, política, salud, servicios básicos, proyectos de desarrollo y religión.

Las ONG más estables y fuertes y las vinculadas con la resistencia al gobierno son las que más presión ejercen para transformar las políticas públicas. Desde 1994 desarrollan proyectos económicos y formativos con objetivos a largo plazo, ganándose la confianza de organismos internacionales como la ONU por

sus trayectorias, su gestión, el conocimiento de la cultura local (en muchas ocasiones las plantillas profesionales cuentan con personal indígena), la eficacia de sus proyectos, la capacidad de impulsar la organización y la transparencia en la gestión de sus fondos y de los microcréditos para los proyectos productivos. Otras, aun con objetivos centrados en la autonomía comunitaria y el reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas, no tienen solvencia económica ni apoyos internacionales para ejercer dicha presión. Su fin principal es que las mujeres adquieran autonomía y conciencia de su dignidad e igualdad de derechos. Un tercer grupo (con visión a corto plazo o con financiación por proyectos) no aspira al cambio político sino a convertirse en sustituto de la acción gubernamental, por lo que reduce sus actividades al asistencialismo: mejora de las condiciones de vida con la activación económica familiar y elevación de los niveles de salud y educación. Los dos primeros grupos tienen un modelo organizativo más eficaz basado en una coordinación centralizada, con áreas de trabajo fijas y estables en el tiempo; plantean procesos a largo plazo y desarrollan proyectos integrales. Las más débiles se organizan por temas según proyectos basados en prioridades exógenas, lo que les confiere gran inestabilidad.

En las estrategias de acción hay dos tipos de obstáculos compartidos por las ONG consolidadas y las débiles: enorme burocratización de la acción (proyectos, permisos, evaluaciones) y excesivo tiempo para reuniones de planificación y coordinación que reducen el tiempo dedicado a la acción directa. Sin embargo, la estructura organizativa de las ONG consolidadas favorece la mayor dedicación al desarrollo de los proyectos. La burocratización creció con la firma (agosto de 2008) del convenio entre Oxfam-Novib y el Gobierno de Chiapas, que culminó con la creación del Fondo de Participación Social Chiapas (Fopasch). Las ONG católicas y las proclives al zapatismo no están en Fopasch, para evitar orientaciones ideológicas y temáticas. Lo mismo sucede con la mayoría de las que nacieron antes del levantamiento zapatista. En cuanto a las ONG que se declaran abiertamente feministas, solo una de ellas participa en Fopasch.

Junto a Fopasch, las financiadoras internacionales imponen líneas de trabajo y son las ONG que se financian solo con proyectos las que, en términos generales, se pliegan más a esa imposición. La mayoría de esas ONG ajustan sus líneas a las orientaciones externas, carecen de un enfoque integral en sus proyectos y derivan al asistencialismo. Algunas logran mantener sus propias líneas de trabajo readaptando las impuestas a sus propios objetivos.

En suma, puede considerarse que la multiplicación de ONG en Chiapas no ha supuesto la inmediata ampliación de oportunidades para las mujeres indígenas. Una de las razones estriba en que muchas convierten las metas técnicas en fines, es decir, sustituyen los fines reales por los medios y olvidan su compromiso en la consecución de los objetivos –en esencia, el empoderamiento de las mujeres– que ellas mismas se proponen.

En cuanto a la eficacia, las ONG que combinan pragmatismo y planteamientos ideológicos constantes son más hábiles y activas en el logro de objetivos. Al autodefinirse como *facilitadoras de procesos* y fomentar la autonomía y organización de las mujeres indígenas, propician la creación de cooperativas, apoyan las reivindicaciones de esas mujeres para cambiar las políticas públicas, la sostenibilidad del progreso económico a través de los microcréditos, etc., lo que significa el acceso a la participación y a la toma de decisiones. Sin embargo, hay que mencionar que se trata de un proceso muy lento porque las mujeres se enfrentan a numerosas trabas debido a su opresión y dependencia múltiple (esposos, padres, valores culturales y comunitarios, autoridades, gobiernos, algunas ONG); la constancia de tales oposiciones se traduce en muchos casos en comportamientos apáticos que requieren proyectos que potencien en las mujeres su autoconocimiento y el descubrimiento de sus potencialidades, la confianza en sí mismas y la mejora de su autoestima.

Otro freno relacionado con el anterior es la resistencia presentada por los hombres a la participación de las mujeres en los programas de las ONG, resistencia fundamentada en razones culturales: machismo, androcentrismo, usos y costumbres. Pocas ONG apuntalan esas dificultades mediante el diálogo con las autoridades tradicionales, los esposos y los padres de las mujeres. Además, entre las pocas mujeres que consiguen cierta dosis de liderazgo, este no conlleva mejoras visibles en su calidad de vida, aunque sí facilita la participación social y política de las demás mujeres.

Otro obstáculo para la eficacia de las ONG son las subvenciones del gobierno (Programa Oportunidades), puesto que obligan a las mujeres adscritas a acudir a las reuniones (con los maestros, rendición de cuentas, charlas informativas, visitas médicas), impidiéndoles participar en las ONG. Las mujeres del Programa reciben una ayuda económica anual; como de las ONG no reciben nada, muchas se decantan por Oportunidades porque soluciona a corto plazo sus necesidades más urgentes.

Cuanto mayor es la dependencia de la financiación (proyectos), más evidente es la discontinuidad que presentan las ONG en las líneas de trabajo y mayor la carencia de objetivos a largo plazo. Las ONG se convierten en intermediarias entre las financiadoras internacionales, los gobiernos, los pueblos indígenas y las mujeres; finalmente, estas últimas no son destinatarias del desarrollo sino recursos de autosostenimiento de una parte importante de las organizaciones.

Todas las ONG usan en sus idearios y discursos como idea clave la participación de la población destinataria en la gestión y aplicación de los programas; no obstante, no todas definen en qué consiste esa participación, no reflejan la equidad de género ni favorecen la incorporación de mujeres indígenas en sus cuadros organizativos. La mayoría de los miembros de las ONG no hablan las lenguas vernáculas ni facilitan la traducción en las reuniones con las mujeres. Son una excepción los que pasan largos

periodos entre la población. Solo las ONG católicas, las proclives al zapatismo y con enfoques integrales, tienen mayor coherencia entre su discurso y su acción respecto de la participación de la población destinataria.

Todas las ONG pasaron del voluntarismo a una profesión orientada a solventar problemas y a cubrir necesidades que el gobierno no encara; profesionalización mantenida por motivos diversos, destacando la permanencia de situaciones de pobreza extrema, injusticia y opresión. Esas situaciones llevan a las ONG a centrarse, salvo casos excepcionales, en proyectos socioeducativos y políticos (sensibilización, alfabetización, concienciación) con escasas repercusiones en la transformación estructural en la vida de las comunidades indígenas y, por tanto, en la jerarquización de género en el interior de las mismas.

Sin duda, hay cambios en la vida de las mujeres, pero los problemas estructurales de pobreza y falta de oportunidades para la formación y el empleo son cuestiones pendientes. Algunas mujeres han mejorado sus vidas al ser destinatarias de proyectos, pero queda por conseguir que esos cambios sean sostenibles, estables en el tiempo y generalizados. Hasta ahora solo puede hablarse de historias individuales y situaciones coyunturales relacionadas con las actividades de las ONG: inclusión en proyectos productivos, pertenencia a una organización civil de base, participación en proyectos de formación-reflexión y liderazgo, etc. El mayor efecto de las ONG está en las nuevas generaciones, hijas y nietas de las mujeres destinatarias. Algunas de ellas han accedido a la educación media y superior, con lo que han elevado su nivel de vida y fortalecido sus derechos como mujeres indígenas.

Las demandas más habituales entre las mujeres se relacionan con salud, alimentación, formación y empleo, pero también buscan ser tomadas en cuenta, acabar la violencia contra ellas, hacer valer su derecho a la participación y a la libre expresión o valorar y hacer valer su autonomía en tanto ser humano. En ese sentido, puede afirmarse que las ONG aun no consiguen su máximo objetivo: el empoderamiento de las mujeres. Solo dos de ellas —Desmi y Foro de Desarrollo Sustentable— han avanzado visiblemente en ello incorporando a un importante número de mujeres en los distintos aspectos del *empoderamiento*: la autovaloración y confianza en sí mismas, la participación amplia en sus comunidades y el acceso a cargos directivos y de toma de decisiones. Aunque ninguna de esas dos organizaciones tiene a las mujeres como única población destinataria, ambas, con el paso del tiempo, han consolidado el enfoque de género en sus políticas y sus actuaciones. Las razones de su eficacia respecto del empoderamiento de las mujeres responden a distintos factores. En el caso de Desmi, a su conocimiento profundo de los problemas que afectan a la población indígena y su relación estrecha con la Diócesis de San Cristóbal (en especial durante el obispado de Samuel Ruiz), lo cual le sirvió para ganarse la confianza de la población, algo necesario para que se consigan

cambios en los que participe la comunidad. En el caso de Foro, su eficacia responde a su pragmatismo y la integración de la población en los proyectos de desarrollo, así como al protagonismo que desde su fundación reconoció a las mujeres indígenas, lo que sin duda ha facilitado su empoderamiento.

Consideramos que las ONG, en su búsqueda del empoderamiento de las mujeres, han de garantizar la práctica de las libertades relacionadas con las capacidades esenciales de los seres humanos. No es posible hacer tal ejercicio de libertad de desarrollo de las propias capacidades si no se dispone de los recursos materiales e inmateriales necesarios (Nussbaum, 1995). Por tanto, el primer objetivo de las ONG debería ser la satisfacción de las necesidades y el desarrollo de las capacidades básicas de la población. Al mismo tiempo, si quieren conseguir oportunidades para la participación activa en la toma de decisiones que requiere la vida social, deben centrar sus esfuerzos en lograr que las mujeres desarrollen su capacidad de autonomía a la hora de elegir opciones sobre lo que deben hacer y cómo han de hacerlo; ello lleva aparejado el conocimiento de cómo lograr los objetivos propuestos, así como las herramientas para evaluar

críticamente las circunstancias y lo acertado o erróneo de las decisiones tomadas.

Es fundamental que las ONG reconozcan a las mujeres como individuos responsables de sus acciones, pero también que no puede atribuirse toda la responsabilidad a los individuos. De acuerdo con Monereo (2010: 12), “no se puede culpar a las mujeres por haber aprehendido la propia ideología patriarcal que les ha cerrado la gama de posibilidades de desarrollar sus capacidades y de elegir un proyecto de vida propio. Las instituciones político-jurídicas y sociales tienen que responder también ante las situaciones injustas promoviendo las condiciones materiales adecuadas para el desarrollo de las capacidades básicas”.

El empoderamiento ha de servir para emprender la búsqueda de estrategias que posibiliten el acceso de las mujeres a la participación y a la toma de decisiones en una democracia. Los diversos procesos de empoderamiento podrían afianzar una verdadera y eficaz participación de las mujeres indígenas en la vida social, fundamentada en la igualdad entre los géneros y en la satisfacción de una vida digna para todos basada en la libertad, la igualdad y la solidaridad (Monereo, 2010).

Los años ochenta: la lucha por la tierra y la defensa de los derechos humanos

El antropólogo norteamericano Jan Rus (1995 [1994]) acuñó el término de *comunidad revolucionaria institucional* para caracterizar la situación sociopolítica de las comunidades de los Altos durante el predominio del PRI, que describe el proceso y el resultado de las políticas federales y estatales desde la época de Lázaro Cárdenas (1934-1940) con las que se controlaba a la población indígena. La particularidad central de dicha comunidad revolucionaria estriba en que la elite indígena de los escribanos –más tarde, maestros bilingües– accedieron a prebendas y ventajas que los constituyeron como los interlocutores privilegiados de los gobiernos estatales sucesivos, desplazando a los ancianos, además de asegurarles una posición económica privilegiada. Los escribanos y maestros bilingües se convirtieron en las mediaciones políticas por excelencia en las zonas indígenas entre el Estado y las comunidades. El resultado de todo ese proceso fue la incrustación eficiente de las estructuras del PRI, así como de los gobiernos siempre ligados a este organismo político en las comunidades indígenas de los Altos.

Para explicar el proceso de la Comunidad Revolucionaria Institucional, Jan Rus habla de la formación del Departamento de Protección Indígena (el nombre, por cierto, revela una concepción paternalista que, toponímicamente concluirá en el año 2000 con la designación de la Secretaría de Pueblos Indios) y del Sindicato de

Trabajadores Indígenas en 1936, en cuyo frente estuvo Erasto Urbina; la formación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 y del Centro Coordinador Tsotsil-Tseltal en los Altos, dependiente del anterior; de las transformaciones *contrario sensu* de aquellas primeras medidas a partir de los años cuarenta, tales como el intento de desaparecer el Sindicato y de revertir la política de confiscación de tierras a la clase pudiente; así como el fortalecimiento de la posición económica de los escribanos de acuerdo con “normas capitalistas”.

A cambio de tal control las comunidades indígenas recibieron beneficios ciertamente no despreciables, tales como la expropiación de fincas en manos de ladinos, la repartición de tierras entre ellos y mejores condiciones de trabajo, así como la incorporación de las mujeres a la educación formal. Por la misma razón, es posible que la mayoría de la población no haya vivido las políticas cardenistas como coercitivas, excepción hecha de algunos momentos (como la guerra del *posh*) y, posiblemente, de aquellos procedimientos que trastocaban las relaciones intracomunitarias como el mismo estatus de la mujer. Cabe recordar que en 1949 el gobierno del estado retiró la autorización a los dirigentes religiosos indígenas para comerciar con bebidas alcohólicas (“*posh*” es el nombre de una bebida alcohólica en municipios indígenas) e instauró un monopolio gubernamental; cualquier bebida alcohólica adquirida fuera de un expendio oficial sería decomisada y su propietario encarcelado. Esta situación desencadenó una especie de

guerra denominada así: la *guerra del posh* (Rus, 1995 [1994]: 264).

El término de comunidad revolucionaria institucional ha sido empleado por Willibald Sonnleitner (2001) en el sentido de la hegemonía político-electoral del PRI, mientras que el quiebre de dicho estado calificado como tal aludiría a la pérdida progresiva de dicho dominio. A su vez, Neil Harvey (2000 [1998]) plantea que no todas las comunidades fueron penetradas y transformadas por el Estado y el PRI en el grado como se logró en San Juan Chamula, el principal municipio sobre el que Jan Rus basa su análisis. En Venustiano Carranza, dice Harvey, los ancianos o principales fueron sustituidos por un nuevo cuerpo de autoridades erigidas con la reforma agraria en la década de los treinta, es decir, por el Comisariado de Bienes Comunales. Sin embargo, pese a que el Estado y el partido se incrustaron también en la vida comunitaria de Carranza –la estructura de autoridad comunal fue incorporada al último– ese municipio no se convirtió en la comunidad revolucionaria institucional de los Altos: “en este caso las relaciones con las elites ladinas estaban más estrechamente vinculadas a las disputas por la tierra que en San Juan Chamula. Ello significaba que los nuevos y más jóvenes líderes solo podían establecer su legitimidad recuperando las tierras comunales” (Harvey, 2000 [1998]: 79).

Otra experiencia recogida por Harvey es la de los colonizadores indígenas en la Selva Lacandona, donde la débil presencia del Estado posibilitó a otras instituciones a realizar un trabajo organizativo más independiente. Los misioneros de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas así empezaron a hacerlo desde la década de los sesenta a través de la catequesis de integración que promovía una activa participación de la gente de las comunidades (Leyva, 1995), incluida la participación de las mujeres, como señalamos antes. De manera que, según Harvey, a diferencia del sistema jerárquico de puestos civiles y religiosos en Chamula, en estos ejidos de la Selva las formas de organización fueron más horizontales. Algunos indicadores a este respecto serían los siguientes: en la Selva los ancianos no eran los únicos que podían ascender a los cargos más altos, ya que casi 40% de los pobladores ocupaban puestos y las asambleas comunitarias se convirtieron en el centro de la toma de decisiones. Al respecto, Leyva (1995) comenta que en la colonia Nazaret observó en su trabajo etnográfico que existían 61 puestos públicos en una comunidad de 299 habitantes. Harvey señala que esas asambleas funcionaban bajo el *acuerdo* entre los participantes.

De modo que, en relación con la idea de comunidad en los tres casos señalados –San Juan Chamula, Venustiano Carranza (Centro o Valles Centrales) y la

Selva– Harvey plantea que fue fundamental, pero en diversos sentidos. Mientras el primer municipio experimentó la institucionalización de sus estructuras comunitarias, en Venustiano Carranza la comunidad se creó o renovó en el contexto de la reforma agraria; a su vez, en la Selva su reconstitución, así como la identidad étnica, ocurrió a través de la inserción de la Diócesis de San Cristóbal (Harvey, 2000: 83-85). Algunas etnografías específicas (Garza y Toledo, 2004; Eber, 1998; Renard, 1998) nos harían ver, que las mujeres no eran entonces, como no lo son ahora, participes ni de los cargos ni de la toma de decisiones ni tampoco tenían presencia en las asambleas comunitarias. Sin embargo, estos estudios nos dan una pauta para establecer diferenciaciones entre las mismas mujeres indígenas y campesinas organizadas en el proceso diocesano y organizaciones sociales respecto del proceso de elaboración y apropiación de los derechos, en el que intervienen agentes específicos, pero también una historia político-cultural que influye en los resultados. Esta perspectiva analítica ha de tenerse en cuenta en los estudios regionales, subregionales, municipales y locales, y no solo en el estado de Chiapas. En el primer estudio sobre las mujeres de Chiapas, Mercedes Olivera (1980) muestra, si bien con un lenguaje propio de la época, la situación, la posición y la condición de las indígenas acasilladas a fines de la década de los setenta, que en principio podría resultar *otra realidad* a la que intentamos mostrar en este análisis con perspectiva histórica y desde el punto de vista de la elaboración y apropiación de derechos.

Siguiendo a Rus, debido a los efectos democratizantes que, con todo, tuvo aquel proceso descrito para los Altos, las manifestaciones de descontento popular en virtud de ser autoritario y vertical se empezaron a manifestar con fuerza a partir de la década de los setenta del siglo pasado. Al respecto, los documentos del Archivo Histórico del Palacio Legislativo de Tuxtla Gutiérrez, nos muestran que el estado político mencionado coincide en algunos lugares con el dato de la aparición de oposiciones al PRI en los planos electoral, y en el político más amplio. Personalmente he revisado los expedientes de los municipios de San Pedro Chenalhó, Totolapa, Chiapilla y Nicolás Ruiz en el Archivo Histórico del Palacio Legislativo y contrastado los sucesos político-electorales ahí encontrados con las cifras proporcionadas por Diana Guillén. Los resultados electorales a favor de la oposición –sin llegar a ganar las elecciones– son el reflejo de los conflictos políticos que tienen lugar en los municipios. En algunos de estos las oposiciones políticas buscaron cobijarse en, y expresarse a través de, partidos como el Partido Acción Nacional (en Totolapa, Valles

Centrales, en 1985; Zinacatán, Zona Altos, en 1979 y 1982; y El Bosque, Zona Norte, en 1988), o el Partido Socialista de los Trabajadores (en Tila, Zona Norte, en 1979; y San Pedro Chenalhó, Zona Altos, en 1985 y 1988) (Castro, 2006). En contraste, en la selva otras opciones, como la político-militar, tenían más sentido en medio del aislamiento en que se vivía.

En la década de los ochenta, en cualquier caso, los partidos todavía no eran las mediaciones políticas por excelencia que llegarían a ser a partir de mediados de los años noventa. La bandera de la democracia, la lucha por el voto e incluso la disputa por los cargos de elección popular no eran tampoco un tema central. Sin embargo, hay cierta coherencia entre la estrategia de *movilización-negociación* característica de las grandes organizaciones campesinas que hicieron presencia en los ochenta en el estado y la deriva en la lucha por el voto y el poder municipal. Al respecto, un caso femenino notable de asesoras y bases sociales de la Central Independiente de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CIOAC) será la formación de la Red de Mujeres de la Zona Norte en 2004, que muestra fielmente *la autonomización de la específica lucha por los derechos de las mujeres*, ligada además a la lucha por el poder municipal.

La década de los ochenta, en cambio, están marcados por un importante movimiento campesino cuya demanda central, aunque no única, era la tierra. Si bien ya desde entonces se la enunciaba, la comercialización se convertiría en un problema serio en los años noventa; mientras tanto, la centralidad de la tierra, su propiedad y producción confluían en la identidad política de *los campesinos* y sus familias. Las evidencias hasta ahora nos dicen que ni para hombres ni para mujeres el ser indígena constituía en la década de los ochenta un elemento identitario definido. Podría aplicar entonces como ahora la idea de que la comunidad constituye la principal fuente de referencia e identidad; “el principal grupo de adscripción y de identificación, grupo mucho más importante que el formado por el conjunto de los hablantes de una misma lengua” (Viqueira, 2002a: 70). No obstante, el eje de la etnicidad tal como lo conocemos ahora empezará a constituirse a partir del levantamiento armado del EZLN e incluso antes, en el 500 aniversario de la conquista española.

El hecho de ser parte de una identidad campesina constituía la perspectiva política, el modo de intervención en la vida pública, el medio que otorgaba el estatus social de las personas en los espacios comunitarios. Se entiende así que esta generalización aplicaba aun en aquellos casos numéricamente crecientes, de quienes no poseían tierras, pero en sentido contrario. Es decir, de manera diferenciada, según los contextos,

la tierra define al ejidatario y al no ejidatario, al comunero y al no comunero; e igualmente define a los *pisacaítes*, que siguen a otros para buscar tierras; y a los *avecindados*, que tienen otras ocupaciones laborales pero viven en el mismo espacio comunitario. De modo tal que ser ejidatario o comunero definió un tiempo las mejores posiciones sociales. En lo que hace a la *posición* de campesinas e indígenas estaba asegurada por su pertenencia a una familia encabezada por un hombre titular de derechos agrarios. Estatus campesino que con la crisis alimentaria y la baja de los productos agrícolas irá en decadencia progresiva, dando lugar a una migración sin precedentes en la década de los noventa. De la migración por búsqueda de tierras o por expulsiones deliberadas de los lugares de origen en los años setenta (la primera de ellas ocurrida en San Juan Chamula en 1974, denunciada en el Congreso Indígena) se pasará en las siguientes décadas a una migración de personas que parecen huir de las condiciones de vida organizadas en torno a la tierra.

Los agentes externos que nos acercamos a grupos de hombres y mujeres en las comunidades –sean de la dimensión de la Diócesis, que proyecta la relación más duradera con estas, o bien otras de menor intensidad, como los organismos no gubernamentales– nos enfocamos, junto a ellos y ellas, en las demandas más al alcance y contribuimos ciertamente a la construcción de agentes y simbologías políticas, representaciones y proyectos. El corto y el largo plazo, lo posible y lo práctico, al lado de la utopía, se conjugan en proyectos políticos más o menos cercanos de las realidades campesinas e indígenas comunitarias. Sin duda, no se puede dejar de mencionar que ha sido el Estado nación y los gobiernos federales y estatales los principales agentes que han reforzado e institucionalizado la organización en torno a la tierra a través de las reformas agrarias y sus reglamentos. No obstante, si es relevante registrar de alguna manera lo anterior (Villafuerte *et al.*, 1999: 17-63), lo es también dar cuenta de que en un contexto de escasez y pobreza extrema lo primero a resolver –desde el punto de vista de las comunidades– es el espacio vital de reproducción global. Garantizar el medio de vida o *un medio* de vida. Ahí donde sea posible, la primera tarea es fortalecer el eje sobre el que gira el ordenamiento social. Y la tierra misma fue mucho tiempo ese espacio, ese medio y ese eje, un recurso natural que en buena medida ha organizado la vida en el campo.

Desde un punto de vista de género, vale preguntarse: ¿ha sido trascendente para las mujeres la demanda de la tierra, de la propiedad sobre la misma? ¿Ha sido la tierra una demanda de las mujeres? El derecho de las mujeres a la tierra es un tema que las mujeres mestizas organizadas comienzan a trabajar

con mujeres indígenas en 1994 (Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, 1995) y que el Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas, fundado en 2003, analiza e impulsa en foros y talleres. Sin embargo, la idea de *propiedad* entre las comunidades indígenas y campesinas no puede disociarse de la idea de *familia*. Inclusive, la familia ha sido el medio a través del cual las mujeres se ligan a procesos organizativos de todo tipo (piénsese en el mismo EZLN y en las grandes organizaciones campesinas) y también ha sido un medio a través del cual se reciben apoyos gubernamentales. Los colectivos y las cooperativas en gestación en la década del setenta, y en consolidación en los dos decenios siguientes, podrían ser los oasis en ese marco de organización familiar comunitaria, en la medida en que en esos espacios las mujeres están al frente, son las protagonistas y, poco a poco, las lideresas que los encabezan y los conducen. Pero esta no ha sido la norma. De modo que en relación con la demanda de la tierra, no ha sido principalmente enarbolada por mujeres como propia, sino por hombres y a través de ellos por las familias. Sin embargo, hay que reconocer que recientemente se la empieza a asumir como propia y hay casos concretos. Destaco al respecto un caso concreto en el Ejido Bella Vista, en el municipio Frontera Comalapa, en Chiapas, en el que unas mujeres defienden su derecho a casarse con hombres que no han nacido en el ejido y su derecho a la tierra (Guillén, 2012).

El hecho de que las mujeres no sean propietarias de la tierra tiene implicaciones importantes en las relaciones de género comunitarias. Son los hombres comuneros o ejidatarios quienes deliberan y deciden en las asambleas respectivas; ellos ocupan los cargos y las carteras en los diferentes espacios de autoridad y poder, a saber, la presidencia municipal, bienes comunales o ejidales, estructuras comunitarias a nivel micro como los Comités e incluso la titularidad de las juntas vecinales de los templos locales. Además, en los ámbitos público y político los comuneros pueden representar social y políticamente al municipio, así como a sus respectivas familias. Si el jefe de familia muere, el hijo varón mayor asumirá las funciones que aquel tenía, incluida la participación en las asambleas. Las propias mujeres ven su trabajo en el campo (o en la pesca, como ocurre en la región Costa del estado) como una *ayuda al esposo*, como un elemento secundario e inclusive en casos extremos no lo perciben como trabajo. Observemos entonces que el ordenamiento social en torno a la tierra en las comunidades podría ser una clave nodal para entender la dominación masculina instituida históricamente (Bourdieu, 2007 [1998]) y, en clave de lucha y conquista de derechos, para deconstruir las relaciones de género hacia la igualdad de mujeres y hombres.

Agua y mujeres indígenas: un estudio de caso en los Altos de Chiapas

Denise Soares*

Uno de los factores relevantes para la conformación de la problemática ambiental en México es la gestión del agua. La crisis del agua es un tema urgente y actual, evidente en la cada vez más frecuente referencia a los recursos hídricos. Se trata de una crisis de gestión de los recursos hídricos cuyas consecuencias más dramáticas se expresan en un creciente deterioro de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas marginadas, quienes padecen las enfermedades relacionadas con la escasez y mala calidad del agua y tienen que caminar horas para abastecerse del vital líquido. La cuestión clave reside en la equidad en el acceso al agua. A pesar de los avances tecnológicos en los campos de la ingeniería hidráulica o la biotecnología aplicada al tratamiento del agua para consumo doméstico, un elevado porcentaje de habitantes del país sigue padeciendo la falta de acceso al agua segura, es decir, no logra siquiera el mínimo necesario para sostener condiciones de vida dignas, inclusive en regiones que cuentan con cantidades suficientes de ese recurso. Se puede concluir que las desigualdades sociales siguen constituyendo un factor determinante de la vulnerabilidad e incertidumbre que enfrentan los grupos sociales en su articulación con el agua (Castro *et al.*, 2004).

El problema principal de la crisis del agua se centra en las contradicciones internas de las sociedades, ya que todas las relaciones sociales con los recursos hídricos están mediadas por las interacciones al interior de los grupos sociales. Esta aseveración tiene una implicación de extrema relevancia: establece que el punto central del cambio ambiental está en las relaciones de producción y reproducción social, de ahí que las propuestas de soluciones a la crisis deben ser planteadas no sólo desde la esfera técnica, sino fundamentalmente desde la social. La perspectiva feminista ha agregado sus argumentos a los planteamientos mencionados al enfatizar que las relaciones sociales se fundan en la desigualdad, de tal suerte que la construcción social de género marca las inequidades con desventaja para las mujeres. Asimismo, señala que el género, en tanto categoría analítica relacional, organiza las relaciones sociales y estructura la división de recursos, responsabilidades, obligaciones y derechos entre diferentes grupos de hombres y mujeres en todas las sociedades, delineando de esa manera las formas en que los recursos hídricos son utilizados y manejados (Leach *et al.*, 2004; Velázquez, 2003). Consideramos entonces que el análisis de la relación agua-sociedades desde una perspectiva de género ayuda a explicar las formas de acceso, uso y manejo de los recursos hídricos, así como las causas, consecuencias y alternativas para contrarrestar los problemas derivados de su gestión.

Si bien es cierto que el binomio género-agua resulta insuficiente para dar cuenta de la complejidad de relaciones involucradas en la conformación tanto de la crisis de gestión del recurso hídrico como de las posibi-

*Investigadora del Instituto Mexicano de Tecnología del Agua (IMTA).

lidades de superarla, también es correcto afirmar que avanzar hacia la superación de las inequidades de género encierra un gran potencial para la construcción de escenarios de mayor sustentabilidad. Esta es la apuesta fundamental de la investigación, que analiza las relaciones de género involucradas en los procesos de acceso, manejo y control de los recursos hídricos en una comunidad indígena que vive en condiciones de pobreza en el estado de Chiapas. Consideramos que el análisis de las relaciones diferenciadas que mujeres y hombres establecen con el agua es el punto de partida para identificar los factores que reproducen las asimetrías de género y el deterioro/conservación del recurso en contextos específicos. Superar esas asimetrías es una condición fundamental para la construcción de escenarios de sustentabilidad.

Contexto

Al acercarnos a la comunidad de Pozuelos, en Chamula, nos damos cuenta de que, al igual que la mayoría de las zonas indígenas del país, existe un gran contraste entre la riqueza de sus escenarios naturales y la pobreza de su ambiente social. Los servicios educativos son limitados (solo existe una escuela primaria, que carece de maestros); el servicio de salud es prácticamente inexistente (la comunidad no cuenta con ningún médico de manera permanente y la población depende de la medicina tradicional y del apoyo de una asistente de salud sin capacitación adecuada), y las viviendas están en condiciones precarias (100% de los hogares no cuenta con agua en calidad adecuada y cantidad suficiente, no tiene drenaje y depende de la leña como único combustible; 20% no tiene electricidad). Si bien esas condiciones vulneran la calidad de vida de la población en su conjunto, las mujeres son las más afectadas porque la tradicional división sexual del trabajo las hace responsables del desarrollo de las actividades reproductivas, entre ellas el cuidado de la salud familiar y el abasto de agua y leña para las unidades domésticas. Tal como lo plantean Sánchez (2003), la pobreza es sin duda un mal comunitario, pero su administración y las cargas de trabajo que implica la vida en un medio cuajado de carencias se feminiza notablemente.

Las mujeres y el agua en la comunidad

Exploraremos tres temas relevantes relacionados con percepciones y prácticas sociales sobre el agua en la comunidad de Pozuelos: el primero se refiere al acceso, el segundo retoma la división sexual del trabajo para el abasto del recurso hídrico en los hogares y el tercero se relaciona con el proceso de toma de decisiones en la localidad sobre el recurso hídrico.

En cuanto al acceso al agua para consumo doméstico, 95% de las familias de la localidad tiene acceso al agua entubada fuera de la vivienda pero en el espacio del solar. El hecho de que

la totalidad de las unidades domésticas no sea beneficiada con el sistema de agua se debe a dos factores: a) por un lado, algunas casas están muy alejadas del núcleo comunitario y el sistema no alcanza a beneficiarlas, y b) otras casas se construyeron después del tendido de la red. La Comisión Nacional del Agua construyó en 1982 el sistema de abastecimiento de agua para consumo humano atendiendo a solicitudes y trámites realizados por las autoridades y los líderes comunitarios. Es importante aclarar que tener acceso al agua entubada no significa que se cuente con el agua de manera regular en la tubería porque el sistema solo “funciona” en los periodos de lluvia y el agua escasea por completo durante gran parte del año, de tal suerte que las familias tienen que abastecerse del líquido directamente en los manantiales.

Los datos encontrados en relación con la división sexual del trabajo para el abasto del agua al interior de las unidades domésticas matizan la imagen global planteada por una serie de autoras, entre ellas Bezencon (1993), de que las mujeres son las encargadas de las actividades reproductivas y por ello las únicas responsables del abastecimiento de agua a sus hogares. De hecho, como se muestra en el cuadro siguiente, en Pozuelos hay una complementariedad de funciones entre los miembros de las unidades domésticas con el fin de asegurar los volúmenes requeridos de los recursos naturales:

Cuadro 1: División sexual del trabajo para el abasto de agua (N = 31).

| <i>Encargada/o del abasto de agua al hogar</i> | <i>%</i> |
|--|------------|
| Mujeres, hijos e hijas | 48.4 |
| Mujeres, hijos, hijas y marido | 19.3 |
| Mujeres y marido | 0.0 |
| Sólo mujeres adultas | 32.3 |
| Total | 100 |
| 2010 | 17 (17.5%) |
| 2011 | 22 (22.5%) |
| 2054-2059 | 37 (38%) |

Fuente: Trabajo de campo: 2004 y 2005.

Los datos del cuadro apuntan la existencia de una división sexual y etárea para el trabajo de recolección de agua en la comunidad en la que predomina el aporte femenino e infantil. La responsabilidad de niños y niñas en las tareas relacionadas a la reproducción de las unidades domésticas (por ejemplo, en el acarreo de agua) merece una atención particular porque abre precedentes para plantear estudios encaminados a comprender cómo cambian su participación en el manejo de los recursos naturales, lo que contribuirá a la discusión sobre los valores socioculturales relacionados a la tríada género-edad-ambiente. Los resultados apuntan hacia la necesidad de involucrar de manera más activa no solo a las mujeres, sino también a los infantes, como actores estratégicos en

los esfuerzos de conservación de los recursos naturales (es decir, que dichos actores sociales participen en programas orientados a la sustentabilidad del desarrollo y tengan más oportunidades y espacios de toma de decisión).

En relación con las percepciones sociales acerca de la escasez del líquido, encontramos que la totalidad de las mujeres encuestadas percibe y sufre la escasez del recurso. Mientras que más de 60% la padece durante cinco meses, 18% sufre la escasez del recurso durante cuatro meses, 15% menos de tres meses y 7% seis meses. La diferencia de periodos en los que no llega el agua a las viviendas responde a la ubicación de la casa en el espacio comunitario: las viviendas localizadas en la parte baja del pueblo resienten la escasez durante periodos menores, pues el agua baja por gravedad, mientras que las viviendas más alejadas y ubicadas en posición más elevada sufren la escasez por periodos más largos.

Por más que exista una amplia variedad de respuestas en lo tocante al periodo de escasez de agua, es evidente que la falta de agua es un factor que presiona el cotidiano comunitario, en especial el de las mujeres, porque la alternativa para lidiar con la escasez (ya sea de dos o seis meses) es acarrear agua desde dos manantiales cerca del pueblo, actividad que demanda dos a cuatro horas diarias. En esos términos, el acarreo de agua en periodos de escasez consume mucho tiempo y representa una carga de trabajo adicional a las innumerables actividades que las mujeres ya realizan.

En relación con el conocimiento acerca de la existencia de una organización que controle el acceso al agua en el poblado, se puede notar que 77% de las mujeres afirma que los encargados son las autoridades locales o el patronato del agua, mientras que 17% no sabe y el restante 6% dice que nadie. Entre las personas que afirman no existir una organización que se responsabilice por la dotación de agua a los habitantes existe la idea de que la “topografía” se encarga de regular el acceso, ya que el pueblo está en las montañas y las casas localizadas en las partes más elevadas sufren más la escasez de agua por la falta de presión en las tuberías. De hecho, una de las señoras de Pozuelos afirma que “son los cerros que dicen quién va tener agua y quién no aquí en Pozuelos”.

La gestión del agua en la comunidad de Pozuelos está controlada por el “patronato del agua” –comité conformado por habitantes locales, encargado de administrar, manejar, detectar y reparar fallas en la red de abastecimiento de agua–, compuesto por seis integrantes –todos hombres– con un mandato de un año. Pertenecer al patronato no implica cobrar un sueldo sino un trabajo voluntario prestado a la comunidad; asimismo, es un cargo de prestigio que presupone el ejercicio del poder. El principio de servicio a la comunidad es de extrema relevancia en la cosmovisión indígena, de tal suerte que todos intentan ocupar un cargo comunitario porque de ese modo logran empoderarse (Vera, 2004).

En principio, todos los habitantes de la comunidad, hombres o mujeres, pueden acceder al agua, aunque el control y las decisiones relativas a su gestión son atribuciones de los hombres del patronato del agua. La existencia de una organización que regula el acceso al agua para uso doméstico con representantes exclusivamente del sexo masculino en una comunidad en donde tanto el abasto como el manejo del agua en la unidad doméstica es responsabilidad casi exclusiva de las mujeres refleja que son los valores sociales y estereotipos culturales los que guían las prácticas comunitarias de organización y gestión de los recursos. De hecho, la situación de exclusión de las mujeres de los espacios de toma de decisión en cuanto al agua para uso doméstico no es exclusiva de Pozuelos sino compartida por diferentes regiones de Chiapas y otros estados mexicanos. Conforme lo plantea Kauffer (2003), de los mil comités o patronatos de agua distribuidos a lo largo de Chiapas, solamente 10 cuentan con presencia femenina (es decir, la participación de las mujeres en esos espacios de toma de decisión alcanza uno por ciento).

Son las mujeres quienes conocen mejor que nadie las reales demandas de las unidades domésticas en lo tocante al agua por la sencilla razón de que son ellas las responsables de manejar el agua dentro del hogar, ya sea utilizándola en el lavado de ropa, la preparación de alimentos, el aseo de la vivienda, entre otras actividades; sin embargo, son los hombres quienes determinan las prioridades para la utilización del agua al interior de las unidades domésticas y quienes establecen las sanciones para los incumplimientos. Son los hombres quienes tienen el poder de decisión, inclusive en aspectos relacionados con las actividades eminentemente femeninas. Al respecto, Segnestam (2009) sugiere que las mujeres, como categoría social, tienen acceso desigual sobre los recursos y al poder y que esa desigualdad constituye un obstáculo nudo para lograr la sustentabilidad a nivel micro, ya que el desarrollo sustentable no se refiere exclusivamente o fundamentalmente a cierto uso y manejo de los recursos naturales, sino también a una dimensión humana que involucra la calidad de vida de los sujetos sociales y el empoderamiento de las mujeres.

Conclusiones

Los datos empíricos encontrados en la investigación nos hacen reflexionar sobre cierto grado de “miopía” en el planteamiento de la dotación de servicios de agua para las comunidades rurales porque se considera como poblaciones con sistemas de agua a todas las que cuentan con tuberías, sin considerar los volúmenes disponibles a lo largo del año. En el caso de Pozuelos, y seguramente en muchas más comunidades indígenas marginadas de México, a pesar del acceso a los sistemas de agua, gran número de meses al año las unidades domésticas no logran usufructuar de los beneficios de la red: el agua escasea por completo en las tuberías, así que hay que recurrir al acarreo. En ese

sentido, no basta con “entubar el agua” sino que esta sea segura y constante a lo largo del año.

Otro tema clave detectado en el estudio es que la responsabilidad de la recolección y manejo del agua en el núcleo doméstico obliga a las mujeres a emplear un porcentaje considerable de su tiempo para cumplir esas tareas. Sin embargo, esas mismas mujeres no participan en la toma de decisiones, pues son los hombres quienes están en el patronato del agua en la comunidad. Esa ausencia de las mujeres en la organización que gestiona y decide el manejo del agua impide que sus voces y demandas sean escuchadas. A pesar de que en no raras ocasiones las mujeres no sean tomadas en cuenta, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Cultura (por sus siglas en inglés, FAO, 2002) asevera que el reconocimiento y la valorización de su estrecha relación con los recursos hídricos son elementos claves para el éxito de toda política y los programas orientados a la conservación de las fuentes de agua. En esos términos, la exclusión de la mujer de los proyectos de planificación de suministro

de agua y saneamiento es una de las causas principales del alto índice de fracaso de los proyectos en ese ámbito y, por ende, de los encaminados a aliviar la pobreza.

Los compromisos en materia ambiental asumidos por el gobierno mexicano en diversas cumbres y conferencias internacionales establecen que el país tomará medidas para incrementar la participación de las mujeres en las instancias de toma de decisiones. El rezago en el cumplimiento de esos acuerdos exige que se ensayen nuevas formas para avanzar en esa dirección. El establecimiento de cuotas de participación femenina en las instancias de toma de decisiones es un mecanismo que ha probado ser eficiente en otros ámbitos de acción. Se propone revisar la legislación ambiental en la materia desde una perspectiva de género, en particular la Ley de Aguas Nacionales, para incidir en la política pública hídrica, por ejemplo, con el establecimiento de cuotas de participación por sexo en los comités o patronatos de agua y demás espacios de participación ciudadana referentes al agua.

En aquella década de los ochenta las mujeres luchaban por la tierra *al lado* de los hombres, o bien por demandas económicas precisas para satisfacer necesidades básicas. Se movilizaban activamente en todo ese proceso organizativo: viene de esta época la imagen de las mujeres que defienden las comunidades propias frente a las fuerzas policiaco-militares, imagen que en 1998 alcanzara su culmen en la menuda figura femenina indígena fotografiada en *X'oyeb*, San Pedro Chenalhó, que empuja al soldado de rostro duro que entra a su comunidad. Así, las mujeres participaban en plantones, marchas, protestas, bloqueos de carreteras, tomas de tierras, gestas históricas marcadas también por la violencia contra ellas que podríamos documentar con multiplicidad de casos. Las representaciones académicas han resaltado el lado heroico pese a que, precisamente, la violencia contra las mujeres ha sido un factor de desmovilización en su caso. Estudios de género tendrían que resaltar esa parte de la historia a través de oralidades silenciadas o experiencias directas en la época, como han hecho Anna María Garza y Sonia Toledo (2003 y 2004). En el estado de Chiapas varios organismos no gubernamentales, pero quizá más que ningún otro el Grupo de Mujeres de San Cristóbal o Colectivo de Mujeres (Colem) ha trabajado entre mujeres mestizas e indígenas la violencia de género de modo sistemático, desde un tipo de intervención social de atención y prevención que remonta sus orígenes a principios de la década de los noventa del siglo xx.

También es verdad que una vez pasada la urgencia movilizadora, las mujeres volvían a sus labores domésticas rutinarias. Sin embargo, lo mismo se podría argumentar de todas las grandes movilizaciones sociales y políticas: tarde o temprano llega el momento del regreso a la *normalidad cotidiana* –violenta o no, de más o menos escasez y privaciones, con conquistas económicas o sin ellas–, más allá de los logros obtenidos o los objetivos inalcanzados. No cabe duda, pese a ello, que en el caso de las mujeres hay un matiz claramente de género imposible de pasar por alto. Los hombres ocupan antes, durante y después de tales movilizaciones sociales y políticas los cargos de representación, autoridad y poder. Tienen casi por definición el mayor acceso a los recursos materiales y simbólicos en las comunidades, en las organizaciones y en los espacios públicos. No así las mujeres, quienes, se supone, carecen de la socialización política necesaria para acceder a aquellos cargos. Condición estructural que se alimenta circularmente porque no están o no pueden estar ahí, en los espacios decisorios por excelencia. Y cuando algunas alcanzan un nivel básico de socialización política, la naturalización que se hace respecto de la falta de poder político de las mujeres encuentra razones adicionales: es madre, esposa, cuida de algún miembro de la familia nuclear o extensa, y, además, es débil, manipulable, no tiene tiempo y por tanto no podrá asumir plenamente responsabilidades públicas tan grandes. Solo los hombres pueden hacerlo. Acaso por ello no sea casualidad que –como algunos registros etnográficos lo

señalan— las mujeres que encabezan las cooperativas de producción artesanal y aquellas que logran papeles y lugares protagónicos en las organizaciones campesinas tienen la situación de solteras (Eber, 1998; Castro, 2003).

Todavía lejos están los años ochenta del siglo xx de las demandas de género y de la definición de los derechos de las mujeres. Mientras que la Codimuj afirma que *el género* se tuvo en cuenta en el hacer pastoral desde 1988, Garza y Toledo (2004) señalan que las mujeres involucradas en los procesos organizativos no enarbolaban reivindicaciones de género ni formaban parte, como señalé antes, de las instancias de dirección y decisión. Por todo ello, los espacios y —por qué no decirlo— los *cargos* de diaconisa, catequista, coordinadora de zona, entre otros, que, en el marco del proceso pastoral diocesano se recrean incluso en las comunidades más lejanas, han contribuido de modo decisivo al empoderamiento de las mujeres. Tener un cargo, en efecto, es casi siempre sinónimo de autoridad o poder, otorga más fácil acceso a los recursos materiales y simbólicos.

De la época cabe subrayar que la formación de colectivos y cooperativas de producción fue una vía eficaz para la promoción de la participación femenina en las comunidades. Las cooperativas artesanales impulsan su andadura organizativa y fortalecen el papel femenino como contribuyentes directas de la economía familiar. Ciertamente, dicha estrategia productiva incluyó actividades “femeninas” que, paradójicamente, parecen reproducir los roles de género dominantes. Sin embargo, esas actividades y proyectos alcanzaron un nivel que es básico en la transformación de las relaciones de género, premisa y condición para llevar a las mujeres a grados más altos de socialización: *salir del hogar y el espacio doméstico*. Si bien tal espacio doméstico —como acertadamente me lo señaló la antropóloga Dolores Aramoni— tiene sus propias “reglas” y guarda para las mujeres cierto “poder” de decisión: *es su espacio*, podríamos afirmar desde una perspectiva de cierto empoderamiento, sabemos que salir del mismo las lleva a reunirse, a ser partícipes de talleres y capacitaciones, aprender normas y procedimientos para organizarse, mantenerse así en el largo plazo y crear, con el tiempo, espacios *públicos* propios dentro y fuera de sus comunidades. Dentro de estas hay que registrar algo que se ha dejado de lado: en la década de los noventa se *naturalizan*, por decirlo así, las reuniones y las asambleas femeninas en las comunidades, espacios públicos grandes o pequeños, pero sobre todo novedosos porque son ellas

quienes ahí deliberan y toman decisiones respecto de la producción y comercialización artesanal. Por añadidura, ese proceso, si bien con variaciones e incluso con algunas excepciones, se ha caracterizado por una progresiva autonomización femenina ya que primero comenzaron a controlar la producción y luego la comercialización (Castro, 2003). En todo caso, las asambleas de carácter más económico persisten a través del tiempo; las de tipo más político, no lo hacen necesariamente. Esto último ocurre seguramente porque las grandes movilizaciones en las que se generan esos espacios políticos femeninos son coyunturales, pero también porque no se ha logrado romper el esquema binario de esfera pública/hombres y esfera privada/mujeres.

Por otro lado, para algunas mujeres rurales el momento de la participación económica ha representado la posibilidad de empezar a aprender y ejercer algunos *derechos económicos*, formulados de manera básica en los años ochenta como *derecho al molino* o *derecho al telar* que al final han influido sustancialmente en *el tiempo* dedicado a las labores domésticas. Positivamente, porque en algunos casos la estrategia productiva contribuye a reducir dicho tiempo; negativamente cuando representa lo que hemos llamado la *dobles jornada*, es decir que el trabajo remunerado no las libera de las actividades domésticas y, por el contrario, aumenta el peso de las responsabilidades y se incrementa el trabajo y el esfuerzo. Desde la década de los noventa empezó a ser común el tránsito de motocicletas con paquetes de tortillas ya elaboradas en las tortillerías públicas comunes, para ser compradas cada vez más por familias indígenas y campesinas. Este fenómeno no está dissociado a otros dos, la descampesinización y la búsqueda de las familias de nuevos productos agrícolas para sembrar, frente a la depreciación del maíz, el café, etcétera.

La cooperativa de artesanas de los Altos, *J'Pas Joloviletik* (Las que hacen tejido, en el idioma tsotsil) representa la experiencia femenina más importante (Castro, 2003; Castro y Schütz, 2007: 18-47). Las tejedoras que ahora tienen setenta, ochenta o más años fungieron como fundadoras de la misma en la década de los ochenta. Varias han fenecido, pero sus hijas y sus nietas se encuentran al frente de diversas cooperativas que se constituyeron a partir de aquella gran experiencia organizativa que logró reunir a alrededor de 800 mujeres. Un hito histórico para la época, pese a todas las condiciones vividas: la conducción del personal técnico del INI, las mediaciones políticas indígenas que usufructuaban muchas veces las ganancias provenientes de la artesanía, y el

control cuasi-caciquil de hombres y de algunas mujeres en las cabeceras municipales (Tenejapa y San Pedro Chenalhó) sobre el trabajo femenino. Para quien desde fuera observa el proceso, resulta irrelevante el dato de que las fundadoras aprendieron a hacer gestiones bancarias por sí solas luego de la primera crisis de esta cooperativa en particular, ocurrida en 1991. Para las asesoras mestizas, sin embargo, fueron ese evento y muchos otros un salto cualitativo en las relaciones de género dentro de las familias y las comunidades, como se documenta en esta cita in extenso:

La formación de las cooperativas para la venta de artesanía implicó un aumento en el ingreso de la economía familiar que, por pequeño que haya sido, no dejó de ser sustantivo para los estándares domésticos. Además de este cambio, hubo otros al interior de las familias y de sus modos de vida. Por ejemplo, se experimentaron cambios en la relación de pareja, por primera vez las mujeres tenían en sus manos dinero, algunas mujeres comenzaron a viajar a la Ciudad de San Cristóbal y dentro de sus municipios se reunían y tomaban la decisión como mujeres de hablar a las autoridades tanto de su Ayuntamiento como a los directores del Instituto Nacional Indigenista (INI). Las horas de viaje en grupo les permitió intercambiar sus problemas familiares, entrar en contacto con el español, ya que la mayoría eran monolingües y quienes habían realizado toda la comercialización de sus productos fueran tejidos u hortalizas habían sido los hombres, quienes además por esta actividad en varios grupos cobraban a cada mujer entre 10 y 15% de la venta total de sus productos, según para recuperar los gastos por el tiempo invertido en la comercialización (Castro y Schütz, 2007: 19).

Como he dejado ver previamente, todo cambio de las relaciones sociales, y sobre todo las de género, puede derivar en violencias. De la violencia de género no se hablaba todavía como tal en aquella época (se hace hasta la década de los noventa), pero sí de violencia sexual debido, precisamente, a los asesinatos de homosexuales y el hostigamiento continuo a lesbianas en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, durante el periodo de gobierno de Patrocinio González Garrido, así como a las violaciones sufridas por mujeres y niñas que llevarán a las primeras movilizaciones políticas de mujeres. A diferencia de los años noventa, no se tenía entonces un acompañamiento específico dentro de las organizaciones

campesinas. En los encuentros públicos de los noventa se empezaría a entender el significado de rostros femeninos tristes –al lado de otros más sonrientes por las ganancias recibidas en las gestas históricas mencionadas–, ausencias femeninas en las asambleas de cooperativas, la falta de dinero aun cuando se había recibido el pago de alguna prenda artesanal. Menciono esto porque no faltaron experiencias de despojo por parte del esposo del dinero devengado con el trabajo propio (Castro, 2003).

Castro y Schütz (2007) documentan que en 1991 la cooperativa *J'Pas Joloviletik* sufre su primera crisis por el cansancio de sus artesanas integrantes frente a los *coyotes* indígenas o mestizos que recorrían las comunidades y, a través de engaños, adquirían artesanías que revendían en centros comerciales del Distrito Federal y Cancún. En sus Actas de Asambleas, las mujeres dejan voces que denuncian no haber recibido reparto de utilidades, hablan del maltrato vivido por parte de las tenderas de la propia tienda ubicada en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, refieren la falta de pago de prendas entregadas y protestan por la falta de información generalizada. Con la crisis se reestructura la mesa directiva de esa cooperativa ejemplar, integrando a mujeres de las comunidades que la formaban. Este fue un síntoma inequívoco de los cambios en curso y de los que anunciarían más drásticamente las mujeres zapatistas; precisamente en aquella cooperativa se integraban bases de apoyo del EZLN y eran ellas quienes se involucrarían activamente en las movilizaciones de 1994 y 1995.

En otro orden de ideas, pero vinculado al fortalecimiento de los procesos organizativos comunitarios, en un contexto de alta represión en las comunidades bajo el gobierno de Absalón Castellanos, entre 1982 y 1987, la Diócesis consideró necesaria y urgente la asesoría jurídica en la defensa y recuperación de tierras, así como la investigación, el seguimiento y la defensa de los derechos humanos. Para ello creó el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC) en 1989, que alentó un proceso acelerado de aprendizaje comunitario, entre hombres y mujeres indígenas y campesinos, sobre los derechos humanos. Este centro y otros que se fundaron con posterioridad guardan archivos con denuncias sobre violaciones a los derechos humanos y despojos de tierras, pero además existe un número importante de libros y folletos publicados por el mismo, que muestran fehacientemente lo que ocurría en las comunidades.

Si el historiador Juan Pedro Viqueira (2002b) nos ofrece un modelo analítico, la teoría de los des-

fases o el método cronotopológico, para evidenciar las causas múltiples que pueden tener los acontecimientos y el reduccionismo en el que podemos caer al explicarlos de un solo modo, resulta incuestionable que la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el levantamiento armado de enero de 1994 tuvo entre sus orígenes la marginación, la pobreza extrema, el despojo, el olvido y las violencias que vivían las comunidades participantes (Primera Declaración de la Selva Lacandona). Nuevamente, no es casual que, además del análisis político que se hace en la Carta Pastoral de 1993, el mismo CDHFBC publique las detenciones arbitrarias y los despojos ocurridos en San Felipe Ecatepec, Altamirano, Amatán, Ocosingo, Socolteango, Tzimol, Venustiano Carranza y Simojovel, entre 1989 y 1993 (Gómez y Kovic, 1994). Esfuerzo no solo de conocimiento sino sobre todo de denuncia que también se elaboró desde experiencias académicas (Burguete y Mayor, 1994).

1990-1991 y la despenalización del aborto

En la década de los noventa del siglo xx, los *derechos de las mujeres* y los derechos de los pueblos indios fueron dos de los temas centrales promovidos por organismos multinacionales, fundaciones internacionales, gobiernos y organismos no gubernamentales. Con el comienzo de la década se pondrá énfasis en los derechos reproductivos, que no interpelaba entonces a las mujeres indígenas y campesinas porque aparecían tras la demanda de despenalización del aborto. Estos prolegómenos fueron el nacimiento de las reflexiones sobre el cuerpo femenino y sobre la toma de decisiones de las mujeres al respecto. Se entiende que entonces el derecho al control del propio cuerpo no tuviera sentido entre las mujeres indígenas, situadas en un contexto de escasez y pobreza extrema, además de un medio profundamente religioso. El tema de los derechos sexuales y reproductivos fue una preocupación de algunas mujeres mestizas de sectores medios, con educación técnica o profesional, si bien ello no será óbice para que, unos años después, la Ley Revolucionaria de Mujeres, publicada en 1994, recogiera en su artículo tercero el derecho de las mujeres indígenas de decidir sobre el número de hijos que pueden tener y cuidar. Precisamente, la coyuntura chiapaneca y nacional sobre la despenalización del aborto dio la pauta para reflexionar sobre otros tantos derechos, necesariamente previos al derecho a decidir sobre el propio cuerpo, entre la población indígena y campesina.

Políticas públicas locales para la equidad de género

Luis Rodríguez Castillo*

Transversalidad de género en la política pública

En un contexto global de discusión sobre el fortalecimiento del papel social y político de las mujeres en las agendas públicas de los Estados, se generó un nuevo marco para la hechura de la política pública (*policy frame*) que tomó la equidad como una de las prioridades en la agenda bajo el concepto de transversalidad o institucionalización de género (*gender mainstreaming*). Ese marco dimanó de la cuarta conferencia de las mujeres de 1995, organizada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), y en México fue definido por la legislación como:

El proceso que permite garantizar la incorporación de la perspectiva de género con el objeto de valorar las implicaciones que tiene para las mujeres y los hombres cualquier acción que se programe, tratándose de legislación, políticas públicas, actividades administrativas, económicas y culturales en las instituciones públicas y privadas (Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, 2006: 1).

Para implementar esa orientación política, el 12 de enero de 2001 se creó el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), instancia que formuló el Programa Nacional de Igualdad de Oportunidades y No Discriminación contra la Mujer (Proequidad) como un programa especial del Plan Nacional de Desarrollo. Asimismo, el 2 de agosto de 2006 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (LGIHM), cuyo Artículo 16, Capítulo IV, Título II, asigna las siguientes atribuciones a los gobiernos municipales:

- I. Implementar la política municipal en materia de igualdad entre mujeres y hombres en concordancia con las políticas nacionales y locales correspondientes.
- II. Coadyuvar con el Gobierno Federal y con el gobierno de la entidad federativa correspondiente en la consolidación de los programas en materia de igualdad entre mujeres y hombres.
- III. Proponer al Poder Ejecutivo de la entidad correspondiente sus necesidades presupuestarias para la ejecución de los programas de igualdad. Diseñar, formular y aplicar campañas de concientización, así como programas de desarrollo de acuerdo con la región, en las materias que esta Ley le confiere.
- IV. Fomentar la participación social, política y ciudadana dirigida a lograr la igualdad entre mujeres y hombres, tanto en las áreas urbanas como rurales (LGIHM, 2006: 2).

Para cumplir ese mandato de ley, el Inmujeres recomendó desde su fundación la instalación de la Instancia Municipal de las Mujeres (IMM)

para generar la “nueva agenda local”, es decir, un área responsable de la hechura e implementación de políticas públicas con perspectiva de género en los gobiernos municipales.

Instituciones para la equidad de género en Chiapas

En Chiapas se fundó el Instituto de las Mujeres en el año 2000. El 29 de agosto de 2007 se modificó el decreto de creación y adoptó el nombre de Instituto Estatal de las Mujeres (IEM), como órgano desconcentrado de la Secretaría de Desarrollo Social. Las atribuciones del IEM son crear las condiciones que posibiliten el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres y su participación equitativa en la vida económica, política, social y cultural, así como establecer mecanismos que permitan alcanzar el desarrollo integral y condiciones de equidad, paridad y no discriminación por cuestiones de género, etnia, clase y edad.

El Acuerdo estatal para la igualdad de hombres y mujeres se firmó el 8 de marzo de 2007 y tiene por objeto garantizar la igualdad y la no discriminación, es decir, propiciar el desarrollo equitativo para las mujeres y los hombres de Chiapas. También se decretó la Ley de acceso a una vida libre de violencia para las mujeres en el estado de Chiapas el 28 de agosto de 2007, que establece las bases relativas para la prevención, atención y sanción de todo tipo de violencia contra las mujeres en el ámbito público o privado.

El IEM desarrolla tres ejes de acción: 1) cultura de la equidad, 2) talleres de capacitación para mujeres y 3) promoción de proyectos productivos. Su proyecto estratégico es el Plan integral para institucionalizar y transversalizar la perspectiva de género en el poder ejecutivo del Estado de Chiapas. En el ámbito operativo, el programa Mujeres Trabajando Unidas es el de mayor importancia, pues intenta responder a las expectativas de las mujeres organizadas, a fin de permitir el autoempleo, el desarrollo productivo, la formación personal, el fortalecimiento de liderazgos y el reconocimiento de sus derechos.

Acciones de las IMM en Chiapas

En marzo de 2005 (Inmujeres, 2006 a y b), se contaba en Chiapas con dos IMM: Tila y Yajalón. En marzo de 2007 se registraron nueve más (CNDH, 2007), de las cuales cuatro no resistieron la prueba del cambio de administración municipal. El IEM ha realizado desde 2008 una intensa campaña de promoción entre los ayuntamientos para la creación de IMM. En octubre de 2009 existían 71, que cubrían 60% de los municipios del estado; 87.5% es de reciente creación.

Por su situación jurídica, 82% son institutos descentralizados; 13%, instancias, y 5%, órganos dependientes de la Dirección Municipal de Desarrollo Social bajo la figura de

subdirecciones o coordinaciones. La formalidad institucional para la creación de las IMM y el nombramiento de sus titulares es notoria, pues en todos los casos ha ocurrido –siguiendo la normativa vigente– mediante acta de acuerdo de cabildo. No obstante, persisten los mecanismos tradicionales de selección de las directoras a partir de compromisos político-partidistas y no por sus competencias profesionales (aunque el IEM ha cubierto esas fallas por medio de la capacitación).

La rotación del personal es patente: solo 4.3% del personal ha tenido continuidad laboral y 100% de las directoras fue nombrado por la actual administración. Lo más importante a destacar es la falta de personal: 73% sólo cuenta con la titular. Un aspecto general es que el personal de apoyo se reduce al secretarial y solo 12% de las IMM cuentan con una o dos personas de apoyo para las actividades sustantivas.

La regla general en el estado es que las titulares tienen claramente identificado que el objetivo de la IMM es “apoyar a las mujeres”. En cuatro instancias las directoras mostraron tener dominio sobre las responsabilidades y atribuciones estratégicas de la IMM, mientras que solo dos consideraban contar en 2008 con un contexto político y organizacional favorable para impulsar la transversalidad de género en el municipio. Las actividades cotidianas desarrolladas por las IMM del estado de Chiapas cubren un amplio abanico de funciones que se concentran en tres líneas de acción:

Visibilización, difusión y capacitación.

Las titulares de las IMM asumen la tarea de “réplica” o “correa de transmisión” de la capacitación que han recibido del IEM y el Inmujeres, para los servidores públicos municipales pero sobre todo para la población general mediante cursos y talleres sobre género, violencia intrafamiliar, sexualidad y enfermedades de transmisión sexual y detección y prevención de enfermedades de la mujer. Ante la falta de recursos para contratar personal especializado, las titulares imparten los talleres, aunque el ayuntamiento asume los costos del apoyo logístico (locales, difusión, perifoneo, *coffee break*, etc.). Las acciones de visibilización son la organización de foros, conferencias, marchas y otras actividades sociales con motivo de conmemoraciones relativas a las mujeres.

Protección de la mujer.

Una de las tareas centrales en los IMM es la atención y canalización de casos de violencia contra la mujer. Sin embargo, en el estado esos casos se canalizan a las subprocuradurías de la defensa del menor, la mujer y la familia, instancias del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal de las que carece el sistema estatal para la erradicación de la violencia, encabezado por el IEM.

Acciones afirmativas.

Los ayuntamientos, por medio de las IMM, han asumido como su trabajo otorgar apoyo logístico a las campañas periódicas de las instancias estatales y federales (en particular el IEM y los sectores de salud y educación). Las acciones afirmativas bajo el criterio de integración productiva de la mujer al trabajo se enfatizan en los municipios de Chiapas, donde los IMM han impulsado, en coordinación con el IEM, proyectos productivos y de capacitación para el trabajo. Sin embargo, se enmarcan en el combate a la pobreza y en actividades consideradas tradicionalmente aptas para las mujeres, como corte y confección, repostería y fabricación de artesanías locales (tejido, alfarería, bordados, etc.), que antes que promover su empoderamiento refuerzan su papel de madre-esposa.

Situación institucional de las IMM chiapanecas

Las instituciones son, según la definición clásica establecida por North (1990), las reglas del juego de una sociedad; constituyen la estructura de incentivos en el intercambio político, económico y social. Su importancia en la política pública radica en que orientan el diagnóstico de los problemas y las acciones para su solución (*vid.* Fisher, 1993; Rein, 1994). Entre diferentes propuestas de análisis institucional (*cf.* Shepsle, 1989; Székely, 2006; Maceira *et al.*, 2007; Ostrom, 2009), se construyeron cuatro indicadores básicos para identificar la situación de las IMM en Chiapas.

Límites institucionales definidos.

Se ha desarrollado en el ámbito federal un marco legal y organizacional con límites institucionales claros para las IMM dentro de una estrategia global de política pública con perspectiva de género. En cambio, en el ámbito estatal el énfasis operativo se encuentra –tanto en el discurso público como en las acciones– en la erradicación de la violencia contra la mujer y en la promoción de las actividades productivas, desde una perspectiva de combate a la pobreza.

Las atribuciones de las IMM son desarrollar estrategias para impulsar la institucionalidad o transversalidad de género en la administración pública municipal. En algunos casos se han realizado ejercicios de planeación estratégica en la IMM, mediante los cuales se delinean la misión, visión, objetivos y prioridades estratégicas, pero que terminan en “letra muerta”, es decir, no generan un marco institucional definido que oriente las acciones de las IMM.

Coherencia entre las atribuciones y las condiciones locales.

En un contexto de administración pública jerárquicamente organizada, el apartado primero del artículo 16 de la LGIMH se

traduce localmente en una actitud pasiva que hace de la IMM el receptáculo de los “apoyos” y “proyectos” de las instancias “de arriba”, es decir, del IEM y el Inmujeres. El resultado es la falta de acciones para la institucionalización de la perspectiva de género y la implementación mecánica de los apoyos y proyectos, sin mediar una adecuación a las condiciones de cada municipio. Así, a las IMM comúnmente se le considera un DIF especializado contra la violencia hacia las mujeres. Como no han asumido las atribuciones estratégicas, tampoco han generado diagnósticos especializados de la situación de las mujeres, así que carecen de proyectos, metas y objetivos concretos para incrementar el bienestar y el disfrute de derechos de ciudadanía para las mujeres en el municipio; asimismo, carecen de indicadores de evaluación para las acciones realizadas.

Ante la falta de proyectos específicos, los ayuntamientos no han asignado un presupuesto para las acciones de las IMM, por lo que la gestión de los recursos se realiza de manera directa con el presidente municipal o el área administrativa del ayuntamiento, en general para atender situaciones emergentes. En este rubro se genera otra incoherencia institucional: ante a la falta endémica de recursos, el mejor incentivo para que los ayuntamientos instalen sus IMM ha sido la posibilidad de captar recursos del Estado y la federación mediante los “recursos etiquetados” para los programas con perspectiva de género. Con ello se han suplido, aunque no fortalecido, las iniciativas municipales.

A pesar de los talleres de capacitación para funcionarios municipales sobre metodologías para generar presupuestos sensibles al género, realizados con el apoyo del IEM e incluso del Inmujeres, persisten las concepciones sobre la instancia como una dirección menor del ayuntamiento: no se muestra su presencia en los organigramas municipales, no existe la figura de la regiduría de género en los cabildos y las titulares de las IMM no participan en los órganos de planeación y toma de decisiones municipales.

Arreglos de coordinación entre actores.

Un supuesto básico para que una institución cree acción pública es que debe surgir de un acuerdo o pacto social entre diversos actores que se comprometen a realizar ciertas acciones para la solución de los problemas locales. La institucionalidad de género, al ser una política pública implementada de “arriba hacia abajo”, resiente algunos obstáculos para esos arreglos locales. Las IMM no han incidido en el desarrollo de mecanismos explícitos de coordinación intragubernamental ni de relaciones interinstitucionales en el ámbito municipal.

El aspecto mejor desarrollado es la firma de acuerdos de coordinación con el IEM y el Inmujeres. Sin embargo, se han perdido oportunidades de interacción con otros actores, como organismos académicos y actoras/es de la sociedad civil, para la promoción de la perspectiva de género y la definición de la agenda municipal, debido a que las titulares asumen que se trata de una instancia de “atención”.

Sistemas de supervisión y sanciones graduadas.

Los sistemas de supervisión de las IMM establecidos en los ayuntamientos no rebasan los indicadores de gestión, como el número de conferencias impartidas o de mujeres canalizadas a otras instancias y los aspectos administrativos (es decir, una adecuada comprobación del gasto). Además del desconocimiento sobre la reglamentación municipal, las IMM no han incidido positivamente en la creación de un marco normativo para reglamentar el comportamiento y conducta de funcionarios municipales, en apego a criterios de equidad y no discriminación. Asimismo, está ausente la figura de contraloría social o alguna otra instancia de supervisión ciudadana, que además de generar interacción entre actores, aportaría elementos para la configuración de la agenda pública en las metas estratégicas de la IMM.

Nueva agenda pública para las mujeres indígenas

Un aspecto notorio y preocupante de la debilidad institucional es el incumplimiento de las fracciones tercera y cuarta del artículo 16 de la LGIMH. Al no existir una adecuación a las necesidades locales y de las regiones, las IMM omiten crear una agenda pública de transversalidad de género que atienda las condicio-

nes de subordinación y marginación de las mujeres atribuibles a las diferencias étnicas.

En 2005, 26% de la población del estado era hablante de lengua indígena (HLI); entre esa población, 31 de cada 100 mujeres eran monolingües, lo cual tiene su correlato en el analfabetismo y la reducción de oportunidades para las mujeres indígenas (Inegi, 2005). Esto incide de manera negativa en el Índice de Desarrollo relativo al Género (IDG), el cual incorpora la pérdida en desarrollo humano atribuible a la desigualdad entre mujeres y hombres; entre 2000 y 2005 Chiapas se mantuvo en la última posición (PNUD, 2009).

Aunque 65% de la población HLI del estado se concentra en 33 municipios, las IMM no han diseñado una estrategia o modelo de atención específico para las mujeres indígenas en dichos espacios.

En ese sentido, las IMM tienen el reto de reorientar los marcos normativos locales a las tareas estratégicas, lo que permitiría establecer reglas de operación para los programas y acciones municipales en los que no solo se tomen en cuenta los efectos diferenciales de las políticas sobre hombres y mujeres, sino también la generación de políticas públicas que consideren la articulación existente entre género y etnia o entre identidades culturales e identidades de género.

Las preocupaciones feministas no coinciden siempre con las institucionales. Los orígenes de la preocupación gubernamental por la sexualidad vinculada con la reproducción se remontan a varios decenios atrás, pero por otras razones. A fines de la década de los cincuenta del siglo pasado, el crecimiento de la población empezó a ser visto como un problema mundial, y en los veinte años siguientes las tecnologías de control de natalidad se revelaron como un mecanismo eficaz de regulación, si bien acotado a determinados sectores sociales.

México no estuvo exento de este proceso de atención e implementación de medidas respecto del control de la población. En octubre de 1977 fue aprobado el Plan Nacional de Planificación Familiar, el cual quedó incluido en el Plan Global de Desarrollo 1977-1982, y cuyo objetivo era lograr acumular el número de usuarias activas de métodos anticonceptivos para en 1982 alcanzar 2.5% de crecimiento natural de la población, meta que incluso se superó en una décima de punto. La tasa global de fecundidad en México, en 1980, se estimó en 4.7 hijos por cada mujer –en 1964 era de poco más de 7 hijos–, y en 1994, de tres. Mientras que para el Distrito Federal, entre 1987 y 1991 dicha tasa era de 2.15, en Chiapas y Oaxaca era de 4.6.

Una carta elaborada a principios de la década de los noventa por el gobierno de Estados Unidos, enviada al gobernador en turno Patrocinio González Blanco Garrido (8 de diciembre de 1988-4 de enero de 1993) reveló la preocupación por los altos niveles de fecundidad en el estado del sureste del país (entrevista a Graciela Freyermuth, 2002). Este factor pudo haber influido en la iniciativa del gobernador chiapaneco para despenalizar el aborto en el estado, en octubre de 1990, cuando el Congreso local la aprobó. Esperanza Tuñón (1997: 80-81) sugiere que el hecho de que la medida se haya tomado en Chiapas se debía no solo a su particular situación demográfica, sino también a un tipo autoritario de ejercicio del poder del gobierno del estado, que retoma un problema social sentido sin consultar a los grupos feministas. No obstante, para justificar la medida de despenalizar el aborto el gobernador aseguró haberse apoyado en una demanda de mujeres organizadas, pero no es claro que así fuese y, en cambio, se sabe en el estado de las diferencias políticas con la iglesia católica.

En 1989, a raíz de una violación tumultuaria a una mujer habitante de San Cristóbal de las Casas, un grupo de mujeres decidieron organizarse y demandar condiciones para enfrentar una situación de tal naturaleza. Si bien existían ya importantes expresiones feministas en Chiapas, aquel proceso organizativo

de mujeres mestizas devendría en la formación del Grupo de Mujeres de San Cristóbal (también conocido como *Colem*), fundado en el mismo año y constituido por mujeres de clase media, profesionistas, urbanas, provenientes de varias ciudades del país. Ellas constataron “que aun estando despenalizado el aborto en caso de violación (artículo 136 del Código Penal), en la realidad esto no se cumplía debido a los trámites y tiempos legales para determinar si existía violación o no” (Comal, 1992).

La medida de despenalizar el aborto, que se dio a conocer por la prensa hasta el 19 de diciembre del mismo año 1990, consistía en añadir al Código Penal del estado el artículo 136 que establecía causales diversas por las que el aborto no era punible: en caso de un embarazo como consecuencia de violación, cuando la madre corriese peligro de muerte, el producto sufriera alteraciones genéticas o congénitas, por planificación familiar, o bien por la “imprudencia” de la embarazada. La respuesta de diversos grupos a esta medida aprobada por el Congreso del Estado fue casi inmediata. Las primeras manifestaciones de rechazo a las reformas provinieron de las jerarquías eclesíásticas de las tres Diócesis en el estado de Chiapas. El 28 de diciembre entregaron al Congreso un documento que pedía la derogación total del artículo 136 y que se legislara “a favor de la vida, desde la concepción de un nuevo ser, hasta el último instante de su existencia humana” (DSCLC, 1991). Para la Diócesis de San Cristóbal la “planificación familiar” era por lo menos un desafortunado eufemismo; la “agresión” –dijo– se dirigía a los indígenas y lo que se intentaba era evitar un crecimiento de la población indígena.

Paralelamente, la iglesia impulsó manifestaciones públicas tanto en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, como en San Cristóbal. La primera de ellas fue una marcha silenciosa “a favor de la vida” el 28 de diciembre de 1991; al día siguiente se hizo una celebración en la que los participantes portaban afiches con imágenes de fetos destrozados. Los afiches también se colocaron en los templos. Estas manifestaciones encabezadas por la iglesia católica y el grupo Pro-Vida, concitó la adhesión de partidos políticos como el Partido Acción Nacional (PAN), a quien históricamente se le ha identificado como conservador, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), al que se ha considerado de izquierda, el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) y la Comisión Estatal de la Mujer (Comal, 1992).

La iniciativa de despenalización del aborto igualmente encontró reacciones favorables entre grupos de mujeres locales y nacionales. Sin embargo,

entre las mujeres urbanas locales no había una posición unificada, paradoja que se explica en el hecho de que una parte de ellas ya trabajaba de alguna manera con la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y no quería enfrentarse a la iglesia por las repercusiones que tendría en su inicial relación y, sobre todo, en el trabajo que ya realizaban con la base eclesial. Quienes apoyaron la medida sin condición ni cortapisa, que no al gobierno del estado, fueron mujeres chiapanecas en lo individual y la Colectiva de Mujeres Autónomas en Lucha (Comal “Citlalmina”), formado por mujeres de clase media provenientes del Distrito Federal y asentadas en San Cristóbal de las Casas, así como por mujeres urbanas, del magisterio estatal, originarias de Chiapas. Ellas hicieron “pintas” a favor del aborto en las calles de la ciudad en los primeros días de enero de 1991. Las mujeres que integraban este grupo se había desprendido varios meses atrás del *Colem* por diferencias de clase, ideológicas y preferencias sexuales (Comal, 1991).

La prensa de la época da cuenta de la vorágine activista, participativa y propositiva de las mujeres involucradas en este proceso organizativo. El 20 de enero se constituye el Frente Chiapaneco por la Maternidad Voluntaria y la Despenalización del Aborto, formado por el Taller de Investigación *Antzetik* de la Universidad Autónoma de Chiapas, el Grupo de Mujeres de San Cristóbal y Comal “Citlalmina”. El Frente organiza el 10 de abril de 1991 un Foro Estatal en San Cristóbal de las Casas que tenía como objetivo elaborar estrategias conjuntas y organizar el Foro Nacional llevado a cabo el 20, 21 y 22 de junio en Tuxtla Gutiérrez, en el que participaron feministas urbanas de diversos estados del país. Casi dos años después de aquel evento, las mujeres mestizas nucleadas en Comal hablaban claramente de los esfuerzos que se habían realizado “en torno al derecho que tenemos las mujeres de decidir nuestra maternidad” (Comal, 1992). El término de “derechos reproductivos” empieza a constituirse así en el imaginario local chiapaneco en ese contexto en que se discute la posibilidad de despenalizar el aborto. La formulación en términos de *derechos* de aquel proceso vivido era inequívoca desde entonces:

La eliminación de la pena de cárcel para las mujeres que decidimos interrumpir nuestro embarazo constituía el reconocimiento de un derecho fundamental que se nos había negado. Significaba reconocer al aborto como un problema de salud pública y como una práctica común de mujeres pobres, ricas, adolescentes, adultas,

casadas, solteras, católicas y no católicas. Todas sin distinción vivimos la experiencia en la clandestinidad, la culpabilidad y el peligro de morir (Comal, 1992: 4).

También cabe subrayar que la Comal (1992) menciona el hecho de que varias mujeres de aquel movimiento a favor de la despenalización del aborto “llevamos años de lucha por *demandas de género* e intentando impulsar la participación de mujeres en sectores tales como el Magisterio, la Universidad y otros sindicatos” (cursivas mías). Al reflexionar sobre el significado que tuvo la confluencia de distintas mujeres en una demanda de tal naturaleza, sostenían de modo ambiguo que era una reivindicación de *todas las mujeres*, al mismo tiempo que cuestionaban el hecho de que en el Foro no se había discutido si en realidad la despenalización “era una demanda prioritaria de *las mujeres*”: “¿Cómo pueden las mujeres exigir el derecho al aborto antes de luchar por una vivienda digna y el acceso a una educación y nutrición adecuadas? Esto es cierto en lugares como el estado de Chiapas donde las mujeres rurales y urbanas viven en condiciones de extrema pobreza y donde hay una población fuerte de mujeres indígenas”.

En términos del proceso organizativo de mujeres, esta época de la despenalización constituye un partea-guas tanto en el movimiento feminista chiapaneco cuanto para el cuestionamiento de algunas ideas y el desarrollo de otras nuevas. Dos líneas conceptuales y prácticas parecen haber surgido de esta experiencia de movilización y participación: una primera, abocada al análisis y combate –mediante campañas idóneas y atención médica directa– a la muerte materna, y una segunda centrada en el aborto. Ambas confluirán en la formación del Comité por una Maternidad Voluntaria y Sin Riesgos, que seguía los pasos de la Iniciativa por una Maternidad Sin Riesgos formada en 1987, como producto de la preocupación de organismos internacionales y no gubernamentales por los altos niveles de muertes maternas. La coyuntura nos refiere, además, uno de los primeros intentos de hacer un movimiento feminista amplio que al final derivó en la constitución de diversos organismos no gubernamentales con trabajo de género –y “de y con mujeres”–, o bien en la creación de áreas de género dentro de organizaciones mixtas, organizaciones que han llevado a cabo una labor de intervención social entre grupos de mujeres indígenas y campesinas. Entre ellas se cuentan, además de las ya mencionadas, *Chi'iltak* (Compañero, en tsotsil) en 1990, la Coordinadora de Organismos

No Gubernamentales por la Paz en 1994; *K'inol Antzetik* (Tierra de Mujeres, en tseltal) en 1995; Formación y Capacitación; Asesoría, Capacitación y Asistencia en Salud en 1998; el Colectivo Feminista Mercedes Olivera, por citar a las organizaciones no gubernamentales que fundaron aquellas mujeres mestizas participantes del proceso organizativo en torno a la despenalización del aborto. Faltaría mencionar varios organismos más, como el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), fundado por Mercedes Olivera Bustamante, así como el Centro de Investigaciones en Salud de Comitán, fundado en 1991 por David Halperin, Pablo Farías y Rolando Tinoco. A través de dichas organizaciones el tema de los derechos humanos, los derechos de las mujeres, el derecho a vivir una vida libre de violencia y, a partir de 1994, el derecho de las mujeres a la tierra, serán cuestiones centrales en torno a las que se definen estrategias, prácticas políticas y reivindicaciones.

Algunas mujeres, con mayores ligas a nivel nacional e internacional, siguen trabajando en coordinación con políticas formuladas en tales ámbitos; otras se han centrado en los procesos locales y de ellos alimentan su quehacer práctico-conceptual. En el ámbito político, también desde entonces se manifestó una corriente que no busca establecer ligas con las instituciones gubernamentales y otra que sí lo hace, más una corriente feminista delineada en la época y que continúa vigente, más orientada al trabajo amplio de base, resuelta a impulsar la organización de grupos de mujeres indígenas y campesinas que, a diferencia de las otras corrientes, no tiene como discurso central asumirse como feminista. Su trabajo práctico ha estado dirigido a la autodeterminación económica y el empoderamiento de las mujeres, elementos en cualquier caso de todo feminismo.

Finalmente, podemos decir que la coyuntura histórica de la despenalización del aborto en Chiapas es emblemática porque muestra que desde entonces y hasta la primera década del siglo XXI difícilmente hay un proceso organizativo de mujeres –feminista o no, con perspectiva de género o no– en el que participen mujeres indígenas que no sean parte de la Diócesis de San Cristóbal. Fue el primer encuentro entre mujeres mestizas organizadas, locales, por un lado, y de la estructura diocesana, por otro, y sería determinante en la relación futura. Las primeras aprendieron que no se podían tocar ciertos temas sin correr el riesgo del rechazo pastoral, pero también que sin la participación directa o indirecta de la estructura diocesana

difícilmente se trabajan proyectos sociales, culturales, económicos y políticos en las comunidades indígenas del territorio diocesano. La Diócesis, a su vez, también aprendería mucho de aquel momento, ya que con el tiempo se sensibilizaría con la cuestión de los derechos de las mujeres, sin llegar a aceptar todos y cada uno de ellos, o incluso adaptándolos a su propia perspectiva. Interés en todo caso centrado en el proceso pastoral conducido por las religiosas, en su mayoría también mestizas, es decir, la Coordinadora Diocesana de Mujeres.

1994: El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): los derechos de las mujeres y los derechos de los pueblos indios

La guerra declarada por el EZLN al gobierno federal el primero de enero de 1994 tuvo una duración de 12 días, desde el punto de vista estrictamente militar. Después habrá otros enfrentamientos militares, o conatos de enfrentamiento, en diciembre de 1994, febrero de 1995 y junio de 1998. Desde una perspectiva política, hubo momentos y coyunturas clave a lo largo del periodo de 1994 al año 2000, así como nuevas y diferentes fases (facetas) de la guerra. Maya Lorena Pérez (2005) sugiere que el gobierno mexicano diseñó en principio una estrategia con varias pistas para resolver el conflicto. Por un lado, el Comisionado para la Paz negociaría con el EZLN sus demandas; por otro, negociaría por separado con las organizaciones indígenas y campesinas, movilizadas de manera sin precedente tras el levantamiento armado (formaron el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas, CEOIC; y más tarde la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco, AEDPCH), de modo que el EZLN limitase su capacidad de representación y se desalentasen las alianzas posibles entre todos esos actores. Asimismo, a lo largo del conflicto el gobierno intentaría deslegitimar y “desenmascarar” a la dirigencia zapatista no indígena –la antesala de la embestida militar el 9 de febrero de 1995– y buscaría socavar la base social del EZLN promoviendo la vía paramilitar. Finalmente, el gobierno pondría en marcha una reforma del Estado para canalizar el descontento nacional, de la cual el ejército zapatista quedaría fuera.

Si tal estrategia política gubernamental abonó favorablemente para el no reconocimiento de los derechos indígenas, el elemento de las violencias fue el escenario en el que tuvo lugar una intensa participación femenina con diversos costos sociales.

Mujeres al frente de cooperativas artesanales —*Jolom Mayaetik*, señaladamente— fueron agredidas públicamente; una mujer tsotsil, *Rosita*, fue asesinada a manos de su esposo por participar en las movilizaciones; cinco hermanas tseltales fueron violadas por militares en junio de 1995; los desplazamientos provocados por grupos paramilitares entre 1995 y 1997 afectaron mayormente a mujeres e infantes, entre muchos otros sucesos. Tan drástica era esta realidad –que además venía de tiempo atrás– que en la década de los noventa manejé la hipótesis de que a mayor participación femenina se producía mayor violencia contra las mujeres activas y públicas.

Seguramente debido a la cercanía que tenemos con las comunidades y, por ende, a la posibilidad de conocer de viva voz la tragedia experimentada por cientos de familias y mujeres en los lugares donde actuaron dichos grupos, organismos no gubernamentales en Chiapas e investigadores hemos abundado sobre todo en el aspecto paramilitar de la estrategia gubernamental antedicha (Olivera, 1998; Castro, 1999; CDHFBC, 1996 y 1998; Montemayor, 2001; Capise, 2005). Los registros de denuncias comunitarias denotan que entre 1995 y 1997 se vivió uno de los momentos más fuertes de violencia paramilitar y violencia estatal o institucional en la historia de las comunidades del último cuarto del siglo xx. De manera que en medio del periodo de movilizaciones políticas intensas, las mujeres, muchas de ellas, experimentaron las formas más crueles de represión y violación a los derechos humanos. En la zona norte y los Altos, donde tuvieron una actuación protagónica los grupos claramente identificados como paramilitares, se cuentan los más fuertes saldos rojos para las mujeres (Hernández, 1998). El culmen fue la masacre de Acteal —reconceptualizada más tarde por la abogada feminista chiapaneca Marta Figueroa como *feminicidio*—, en la que murieron 45 personas, 21 mujeres, 14 niñas y niños, un bebé y nueve hombres.

La estrategia del EZLN fue otra muy distinta a la militar, seguramente no solo porque en este plano mostró con creces, desde el inicio del conflicto, su debilidad estructural (Castañeda, 1995); fue sobre todo una apuesta política amplia, de convocatoria a la sociedad civil para alcanzar transformaciones sociales, económicas y políticas de largo alcance, para los pueblos indios en primer lugar, pero no solamente. Sabemos parte de la historia sobre las fracturas dentro del EZLN debido a la explícita opción política de una parte de la estructura de mando zapatista (a la que ha pertenecido el *subcomandante*

Marcos) de intentar negociar sus demandas con el gobierno federal y renunciar al uso de las armas aun en momentos de gran conflictividad. Conocemos mejor la apuesta de los zapatistas por una estrategia política de construcción de alianzas con diversos sectores y organizaciones sociales. Tales alianzas se modificaron con el paso de los años, algo que puede leerse a través de los mismos documentos públicos, en particular las seis Declaraciones de la Selva Lacandona. La primera fue publicada en enero de 1994; la segunda, el 6 de junio de 1994; la tercera, el 7 de febrero de 2007; la cuarta, el 4 de agosto de 1998; la quinta, el 12 de marzo de 1999; y la sexta, en junio de 2005. Las demandas de ciudadanía étnica se fueron definiendo claramente en ese proceso, mientras que los derechos de las mujeres ocuparon un lugar central desde el inicio, si bien es destacable que entre las once demandas de la Primera Declaración —trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz— y las que se sumarían después, no figure ninguna que aluda claramente a la igualdad o equidad de género. Tanto las demandas de género en las movilizaciones como las leyes zapatistas al respecto fueron directamente elaboradas por las mismas mujeres participantes del EZLN (comunicación personal). En la celebración de 1996 del 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer, en la comunidad Oventik (San Andrés Larráinzar), tuve oportunidad de conversar con la *Mayor Ana María*, quien aseguró que la Ley Revolucionaria de Mujeres había sido discutida por las mismas indígenas de las comunidades. Señaló además que el reconocimiento del *derecho a la diversión* como tal, como un derecho, debía su origen a la identificación que hicieron ellas de que el descanso y la diversión ayudaban a las mujeres en el mismo ejercicio de la escritura.

Independientemente del curso que tomarían los procesos organizativos a los que el EZLN convoca en las seis declaraciones, no se puede dejar de resaltar que el año 1994 y por lo menos hasta el año 2000, colocó a hombres y mujeres de las urbes y de las comunidades en nuevas situaciones, novedosos espacios públicos y en el centro de una corriente de ideas que previamente no se tenían. O se tenían de modo incipiente, de modo general. El mismo concepto de “sociedad civil” se incorporó a las vidas comunitarias:

[...] Antes hablábamos de organización independiente y así nos juntábamos todo el pueblo indio pa' tomar las tierras, pero esta palabra la trajo a la Asamblea Ejidal el compa José, quien era responsable

de la resistencia civil. Supimos de la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco y lo mandamos que fuera a mirar, participamos en marchas, en todo, pero este compa se encontró un día a ese señor Don Amado Avendaño y le dijo que si estábamos en resistencia por qué no nos metíamos a la Asamblea de la Resistencia, esto fue ya por el 95, le explicó que ahí estaban todos los pueblos que no pagaban la luz y el impuesto predial y que era la sociedad civil. También el compa José nos decía pues que en la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco estaba la sociedad civil y así nomás se le va diciendo a los grupos que apoyaban el movimiento zapatista (Castro, 2012).

La coyuntura estatal de largo plazo que se abre con el levantamiento armado del EZLN fue, ciertamente, el escenario sobre el que resulta inteligible la emergencia y construcción de la sociedad civil en tierras indígenas y campesinas. La fuerza simbólica y política que adquirió este agente contrasta, en efecto, con su vaguedad conceptual, lo que para Atilio Borón (2001: 95) resulta peligroso porque “diluye por completo su relevancia y desdibuja el conflicto estructural que las opone, fundiéndolas en la mirada de sujetos que componen la ‘sociedad civil’”. Sin embargo, más allá de la conceptualización de la sociedad civil y más allá de su capacidad para desdibujar el conflicto estructural de las clases sociales, la sociedad civil en las comunidades indígenas y campesinas ha estado presente en el imaginario colectivo y ha logrado adquirir vida a través de procesos organizativos locales. Su uso por el EZLN —que principalmente se deja ver en las Declaraciones de la Selva Lacandona— y otros agentes le ha imputado al concepto *sociedad civil* una capacidad movilizadora sin precedentes.

La primera generalización al respecto es que la sociedad civil en esa coyuntura abierta por el zapatismo, en particular en la zona rural, posibilitó la ampliación de la participación de las mujeres indígenas y campesinas, así como la de los hombres no comuneros o ejidatarios. La segunda, es que en este marco la sociedad civil fue asociada fundamentalmente con procesos de resistencia civil y procesos organizativos identificados siempre con el EZLN y, por tanto, comprometidos con la lucha y las demandas de dicha organización. La resistencia civil fue así caracterizada fundamentalmente como “no recibir nada del gobierno”, de modo que este elemento fue un punto de fractura y división en los grupos comunitarios: los había quienes no recibían nada del gobierno y quienes sí lo hacían. Fue el elemento

de quiebre, de hecho, desde la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco, cuando una parte importante de las organizaciones indígenas y campesinas decidió negociar sus demandas económicas con el representante gubernamental Dante Delgado. De alguna manera, el mismo punto de discusión atravesó las organizaciones de mujeres mestizas e indígenas. Entre las primeras, “recibir algo del gobierno” enfatizaba el carácter de *feminismo institucional* de quienes han buscado hacer incidencia política en las instituciones gubernamentales, mientras que entre las segundas –pienso en las cooperativas artesanales– se alejaban *motu proprio* de los apoyos a proyectos productivos cuando se identificaban cercanas políticamente al zapatismo. He acuñado este término para distinguir las distintas vertientes del feminismo en Chiapas: feminismo civil no gubernamental, feminismo civil institucional, feminismo popular, feminismo indígena y feminismo lésbico. La base o el punto de partida para dicha clasificación inicial propia ha sido el trabajo de Gisela Espinosa (2009).

Desde diciembre de 1993, el *Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN, hablaba de una declaración de guerra al Ejército federal, establecía las órdenes a la tropa zapatista y difundía las Leyes Revolucionarias que –dice– imperarían en “los territorios liberados para garantizar su control revolucionario y las bases para empezar a construir una patria nueva” (EZLN, 1994). Las mismas Leyes Revolucionarias del EZLN son ejemplos de cierta continuidad de una tradición revolucionaria y guerrillera al estilo de la década de los años setenta del siglo xx. Dichas leyes revolucionarias aparecidas en el primer número de *El Despertador Mexicano* son: la Ley de Impuestos de Guerra, Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, Ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, Ley Agraria, Ley de Reforma Urbana, Ley del Trabajo, Ley de Industria y Comercio, Ley de Seguridad Social, Ley de Justicia y Leyes Revolucionarias de Mujeres.

La Ley Revolucionaria de Mujeres, en su primera versión redactada en 1993 y hecha pública en 1994, refleja bien que sus diseñadoras se alimentaron en algún grado de las ideologías revolucionarias que alcanzaron gran fuerza en aquella época. Imágenes tales como “el pueblo explotado”, el “derecho (de las mujeres) a participar en la lucha revolucionaria”, su derecho a tener “grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias” y en las “leyes y reglamentos revolucionarios”, confirman lo anterior. Esto no se contrapone con el recono-

cimiento de que, ciertamente, las leyes de mujeres fueran confeccionadas en discusiones comunitarias amplias y, más tarde, una vez hechas públicas fueran fuente de reflexión entre grupos feministas. Sin embargo, resulta claro a través de la misma prensa nacional que de inmediato se formalizó una política de comunicación dentro del EZLN que en el mismo mes de enero de 1994 daría un peso determinante a las declaraciones del subcomandante Marcos, en primer lugar, y al CCRI-CG, en segundo. En tales comunicaciones no vuelve a figurar ese lenguaje revolucionario y, en cambio, se refuerza progresivamente un pensamiento democrático-liberal que combina, en principio, los derechos civiles, sociales y políticos, y, poco a poco, los derechos de las mujeres, los derechos culturales y los derechos de los pueblos indios. El protagonismo público de las comandantas *Ramona y Esther*, entre otras dirigentes del EZLN, contribuyó al realce de los derechos de las mujeres, así como también al hecho de que empezase a reconocerse como *documentos teóricos* –estuviesen o no de modo escrito– las intervenciones públicas de mujeres y hombres indígenas.

En una de las referencias positivas sobre la Ley Revolucionaria de Mujeres, Millán (1996) considera que se trata del primer marco normativo de los derechos y las aspiraciones del sujeto femenino indígena: las mujeres demandan en ella derechos civiles y económicos al estado; políticos y humanos a la organización revolucionaria y los derechos relativos a la sexualidad y la maternidad a la comunidad. En cambio, la versión ampliada de la Ley Revolucionaria, publicitada en abril de 1996 en el suplemento *Doble Jornada* del periódico nacional *La Jornada*, fue polémica y hasta rechazada por feministas urbanas. La crítica más importante refería que los preceptos 15, 16 y 17 de esta versión de la Ley pretendían regular y controlar la vida sexual de mujeres y hombres (Rojas, 2000: 441-451) al prohibir, por ejemplo, que unas y otros establecieran relaciones fuera del matrimonio.

La cuestión de las mujeres seguirá presente en la estrategia del EZLN, desde la primera versión de las Leyes de Mujeres hasta la Quinta Declaración; concretamente, en las primeras conversaciones entre la organización zapatista y el gobierno federal en el municipio de San Andrés Larráinzar, realizadas entre el 20 de abril y el 10 de septiembre de 1995, así como en la formulación de las mesas de negociación, la cuarta de las cuales estaba destinada a abordar el tema “Derechos de la Mujer” (que ya no tuvo lugar). También está presente en la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia, realizada en 1995,

De la comunidad a la *Umma*: islam, género e identidad en Chiapas

Sandra Cañas Cuevas*

El levantamiento zapatista de 1994 puso a Chiapas en la escena internacional y despertó el interés de diversos grupos y colectivos en torno a los acontecimientos en el sureste mexicano. En ese contexto, un grupo de españoles conversos musulmanes procedentes de Andalucía decidió establecerse en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de las Casas para acercarse a los núcleos de población indígena y compartir con ellos el mensaje del profeta Muhammad, así como su proyecto de transformación social por medio del islam (Morquecho, 2004). Pretendo esbozar un panorama general sobre el proceso de conversión iniciado a partir de ese encuentro, con énfasis en cómo los indígenas conversos han negociado con el nuevo discurso religioso los arreglos de género y la identidad étnica.

Con la experiencia de los indígenas musulmanes me propongo mostrar que el islam no es solo una doctrina opresora, ya que las mujeres, a la par que los hombres, se están apropiando de ella, resignificándola de manera más incluyente. Asimismo, pretendo mostrar cómo han sido reformuladas las identidades étnicas de los indígenas musulmanes en relación con el islam, destacando que la conversión al islam no pone en riesgo ni desplaza el ser indígena, sino que es posible ser musulmán e indígena a la vez.

La mayoría de los conversos procede de San Juan Chamula o son hijos de indígenas de ese municipio. Todos son hablantes de tsotsil, su lengua materna, y en mayor o menor número también hablan español. Para la gran mayoría de los indígenas que hace más de una década decidieron acoger el camino del islam, esta es su segunda o tercera conversión religiosa, ya que antes fueron presbiterianos y adventistas del Séptimo Día. Asimismo, viven en una de las múltiples colonias ubicadas en la periferia de la ciudad habitadas exclusivamente por indígenas en su mayoría expulsados de sus comunidades de origen a causa de conflictos político-religiosos iniciados en la década de 1970 (Robledo 1997, Morquecho 1992). Esos conflictos se extienden hasta el presente, con la lucha por la legalización de los terrenos que ocupa la colonia en la que viven desde hace más de 17 años.

Si bien los indígenas conversos han encontrado en el islam un nuevo lenguaje para reestructurar sus lazos comunitarios de cara a los problemas que enfrentan, el proceso de conversión a esa religión no ha sido sencillo. La relación que los indígenas establecieron con los musulmanes españoles estuvo marcada por dificultades y tensiones que concluyeron en que varias familias continuaron en el camino del islam por su propia cuenta, apegadas

a la vertiente sunní (las otras dos grandes vertientes son el islam shiita y el sufismo). Una de las causas de esa separación fue el etnocentrismo de los españoles, reflejado en su abierto rechazo de la lengua materna indígena, su manera de vestir y sus prácticas alimenticias, entre otras cosas. También destaca el derecho exclusivo autoasignado en la interpretación de los textos sagrados, en particular en lo que se refiere a la poligamia y el uso del velo.

La mezquita

El viernes o *yuma'a* es día de reunión para los indígenas conversos en el que familias enteras se reúnen. A diferencia de lo que ocurre en varios países musulmanes, donde no está permitido que las mujeres ingresen a las mezquitas, espacios eminentemente masculinos, la mezquita en Chiapas es un espacio de todos y para todos. Sin embargo, una cortina divide el cuarto en dos para separar a los hombres de las mujeres. Una vez iniciado el encuentro, uno de los dos hombres del grupo con más conocimiento lee un fragmento del Corán o los *Hadices* (tradiciones y costumbres del profeta Muhammad), ambos libros sagrados del islam. La lectura se realiza en español, lengua en que están escritos los textos, seguida de comentarios tanto en español como en tsotsil. En más de una ocasión presencié cómo se desdibujaba la separación de hombres y mujeres cuando algunas de las más jóvenes interrumpían los comentarios del hombre encargado de la lectura de los textos, tanto para corregirlo como para opinar sobre su interpretación. El acceso a los libros sagrados no es exclusivo de los hombres: las mujeres también los leen y discuten, entre ellas y con sus hermanos de religión. En mayor o menor grado, las mujeres se muestran interesadas en la vida del profeta Muhammad con el ánimo de incorporar las costumbres y prácticas musulmanas en su vida diaria.

La mezquita no sólo es un espacio religioso para la oración y el comentario de los textos sagrados. También es un lugar en el que los indígenas musulmanes se ponen al día sobre el problema de legalización de las tierras y discuten las acciones a seguir. Pese a que el llamado a la oración y el sermón son actividades exclusivas de los hombres, las mujeres participan junto con ellos en la discusión sobre la regularización de las tierras. Con frecuencia relacionan la lectura de alguno de los textos sagrados con su situación política. Entonces se establece un paralelismo entre la vida de persecución que llevó el Profeta y la de los indígenas,

quienes, como se mencionó, fueron expulsados de sus comunidades de origen y son asediados por las autoridades locales debido a la ocupación ilegal de los terrenos que habitan. El discurso religioso se convierte en una fuente de interpretación de los hechos de la vida diaria y un medio de apoyo para enfrentarlos. El espacio ritual se convierte en un lugar donde se redefinen y flexibilizan los arreglos de género. Las mujeres se apropian del modesto cuarto que hace las veces de mezquita para poner en práctica el islam, rezando, leyendo los textos religiosos, interpretándolos o discutiéndolos entre ellas y con sus hermanos de religión.

El velo

Varias feministas con raíces musulmanas (Mernissi, 1987; Ahmed, 1992; Hoodfar, 1993; Abu Lughod, 1986; Mahmood, 2005) han dedicado sus trabajos a rescatar los significados del velo en las sociedades musulmanas según el momento histórico de las mujeres, su clase social y la cultura a la que pertenecen. Las indígenas musulmanas han retomado esa práctica aparentemente universal entre las musulmanas, de acuerdo con su particular ubicación contextual, poniendo en entredicho las ideas generalizadas sobre el uso de esa prenda y mostrando su diversidad y complejidad.

Cuando las indígenas formaban parte del grupo español, las musulmanas españolas las obligaban a usar el velo en todo momento y atarlo para que quedara ceñido a la cabeza. A las indígenas no sólo les molestaba esa manera de usarlo, sino que también les incomodaba llevarlo puesto todo el tiempo; se sentían apenadas e inseguras en los espacios públicos. Sin embargo, obedecían el mandato de los líderes religiosos españoles para evitar represalias. Estos últimos ejercían fuertes presiones para que las indígenas dejaran de vestir sus trajes chamulas e insistían en su obligación de usar ropa “apropiada”. El traje chamula consiste en un enredo o falda de lana negra atado a la cintura con un cinturón elaborado en telar de cintura y un blusón de tela brillante bordado a mano.

Las presiones incluían, además, una constante crítica al uso del *tsotsil* y el consumo de maíz, considerándolo un alimento poco nutritivo e incluso rechazándolo abiertamente. Para los indígenas conversos, las críticas e imposiciones eran inadmisibles en la medida en que atentaban contra aspectos centrales de su identidad étnica, convirtiéndose en una de las principales razones por las que decidieron separarse del grupo español.

A partir de la separación, las indígenas musulmanas sólo visten el velo para ir a la mezquita y orar; además lo usan sin ceñirlo a la cabeza. Para ellas, la incorporación del velo a su vida diaria será resultado de un mayor conocimiento de su religión. Ello posibilitará que se sientan lo suficientemente seguras para mostrarse en público con el velo sin experimentar vergüenza. Esta idea se corresponde con lo que expresan respecto de que el

aprendizaje del islam es gradual y que nadie se hace musulmán de un día para otro. La mayoría de las mujeres coincidió en señalar que con el tiempo, ya que hayan aprendido más del islam, usarán el velo a diario, en cualquier circunstancia, sin sentirse apenadas u observadas por la gente.

La poligamia

La poligamia, derecho exclusivo de los hombres musulmanes, ha sido una de las prácticas más duramente criticadas del islam. Su rechazo no fue la excepción entre las indígenas conversas. De hecho, se convirtió en una de las razones de mayor peso para que decidieran separarse del grupo español. Para los indígenas musulmanes, la mujer y el hombre tienen los mismos derechos y ambos son igualmente castigados si cometen adulterio o tratan mal a sus cónyuges. A la postura de los españoles contraponen lo que han aprendido a partir de su propia interpretación de los textos, así como del intercambio con hermanos de fe provenientes de distintas latitudes que regularmente los visitan. Esos hermanos han expresado que la poligamia no es una obligación para los musulmanes, sino una práctica históricamente situada que ha perdido legitimidad y razón de ser en la actualidad. Pese a que las indígenas saben que su religión permite que los hombres tengan más de una esposa, no están dispuestas a aceptar que sus esposos o futuros cónyuges, en el caso de las mujeres solteras, se casen con otras mujeres. Además, saben que la poligamia no es algo sencillo y que está sujeta a reglas estrictas, como considerar la opinión de la futura esposa al respecto antes de que tenga lugar el enlace matrimonial e incluso después de éste.

La poligamia entre los indígenas tsotsiles ha sido frecuentemente considerada como un hecho común, inherente a la tradición. Sin embargo, Brenda Rosenbaum (1993) habla de ella como algo mal visto por la comunidad, un generador de tensión que aun en las comunidades tradicionales no es la norma; es la monogamia el modelo decente de vida a seguir. La conversión de los indígenas alteños a diferentes denominaciones religiosas implicó el rechazo de la poligamia y el reforzamiento de la monogamia como el ideal a seguir. Al respecto, investigaciones realizadas entre grupos de conversos a distintas adscripciones han mostrado que las relaciones de género han cambiado a favor de las mujeres a partir de la conversión religiosa (Gil, 1999; Robledo, 2004). En ese sentido, la llegada del islam fue vista como un retroceso en lo que se refiere a las relaciones de género, una amenaza que ponía en riesgo los avances logrados gracias a otras religiones. Los prejuicios que se tenían respecto de la adopción de nuevos discursos religiosos por parte de los indígenas, superados a partir de las investigaciones mencionadas, volvieron a aflorar con la conversión al islam, pasando por alto la complejidad y las contradicciones inherentes al proceso de apropiación de cualquier religión. Paradójicamente, para las

indígenas conversas el islam se ha convertido, entre otras cosas, en el medio que asegura la fidelidad de sus esposos. Asimismo, tanto los hombres como las mujeres reprobaban que los musulmanes adscritos al grupo español tengan más de una mujer. No sólo la monogamia se ha reforzado con la apropiación del nuevo discurso religioso, también la renuncia al alcohol y con ella una mejoría en la economía doméstica que ha dado lugar a una continuidad de la mejoría en las relaciones maritales obtenida a partir de la conversión previa a otras religiones.

Matrimonio y familia

Las conversiones masivas de indígenas a opciones religiosas distintas de la católica a partir de la década de 1970 sembraron dudas sobre las implicaciones de los nuevos discursos religiosos en el seno de las familias. Varias investigadoras se ocuparon de dar cuenta de los cambios experimentados por las relaciones de género desde la conversión religiosa, poniendo énfasis en las contradicciones inherentes a ese proceso (Gil, 1999; Robledo, 2004; Eber, 2003).

La conversión de indígenas al islam se ha traducido, en términos generales, en una mayor participación de las mujeres, no sólo en el ámbito doméstico sino también en la apropiación del discurso religioso y el espacio público. Sin embargo, ese proceso de apropiación del islam presenta límites y contradicciones que es importante destacar. Las mujeres jóvenes que aun no contraen matrimonio son quienes mejor representan esas contradicciones. Al estar bajo la tutela de los padres, en especial de la madre, difícilmente pueden tomar iniciativas a título personal. Son ellas quienes menos asisten a la mezquita porque tienen que realizar labores domésticas para ayudar a sus madres. La mayoría concluyó la primaria pero no continuó estudiando debido a la escasez de recursos económicos. Sin embargo, muchas ya rebasaron los 18 años y han recibido propuestas de matrimonio que rechazaron sin considerar la opinión de sus padres, quienes se han visto obligados a respetar las decisiones de sus hijas. Este cambio contrasta con la situación de las mujeres de generaciones anteriores, cuya opinión no era considerada cuando un hombre las pedía.

Como parte de una comunidad religiosa más amplia, las jóvenes solteras han recibido propuestas de matrimonio de musulmanes mestizos y extranjeros, y pese a que las han rechazado, prefieren casarse con un musulmán, aunque no sea indígena. Pareciera que ser musulmán se convirtió en un requisito indispensable para casarse con alguien. Eso muestra que los arreglos que definen la pertenencia étnica son negociables y flexibles y que los grupos indígenas no son comunidades impermeables o estáticas sino que se redefinen constantemente. En el caso de los hombres, eso no es tan tajante, ya que es más fácil que una mujer acepte convertirse a la religión de su esposo que un hombre acoja la religión de su esposa.

Al igual que las mujeres solteras, los hombres solteros también están sometidos a la autoridad de sus padres, pero a diferencia de ellas, gozan de mayor libertad, sobre todo para salir de sus casas sin que ello represente un riesgo para su reputación y la de sus familias. Desde la adolescencia se establecen fronteras que dividen los espacios femeninos de los masculinos, y sólo hasta que las mujeres contraen matrimonio pueden traspasar esos límites sin ser mal vistas o generar sospechas. Tanto hombres como mujeres deben permanecer antes de casarse en los ámbitos que la costumbre y religión autorizan. Tanto la costumbre indígena como la doctrina religiosa son estrictas en lo que se refiere a las relaciones entre hombres y mujeres (por ejemplo, es muy mal visto que una joven soltera establezca cualquier tipo de contacto con un hombre, aunque sea amistoso). Si la amistad no es permitida entre dos jóvenes solteros, mucho menos el noviazgo. Sin embargo, algunas mujeres musulmanas han trastocado las reglas al haber “andado de novias” con sus actuales cónyuges.

La nueva doctrina religiosa ha posibilitado el establecimiento de redes solidarias entre mujeres de distintas generaciones y lazos de parentesco. Esas redes han sobrepasado los límites del grupo musulmán para acoger a otras mujeres ajenas al islam que carecen de apoyos, sobre todo mujeres separadas con hijos que, además de vivir en la colonia, mantienen ciertos lazos de parentesco con el grupo. Entre los hombres se tienden redes solidarias que traspasan el ámbito religioso. Pese a que se documentaron menos que las experiencias de las mujeres por la imposibilidad de las investigadoras de acceder a espacios masculinos, es de notar el apoyo que se prestan en la realización de diferentes tareas, así como para solucionar problemas que atañen a toda la colonia, sin que las diferentes creencias pesen.

Entre los indígenas sunnís, ambos cónyuges aportan a la economía doméstica en la medida de sus posibilidades. El islam no ha implicado un obstáculo para la participación de las mujeres en la obtención de ingresos. Hasta ahora las mujeres no han encontrado ningún impedimento o prohibición al respecto en los textos sagrados. Desde antes de casarse, hombres y mujeres juegan un papel importante en la generación del sustento familiar. Muchas de las indígenas conversas vendían artesanías en el mercado de Santo Domingo o incluso fuera de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Esas estancias temporales lejos de sus hogares han hecho que sean más independientes y que aprendan nuevas estrategias de subsistencia.

Una vez casadas, las mujeres continuaron con sus trabajos, vendiendo en el mercado o artesanías fuera de Chiapas junto con sus maridos. Las mujeres que antes vendían en el mercado o fuera de la ciudad decidieron quedarse en sus casas sólo hasta que tuvieron a su primer hijo; desde ahí se las ingeniaron para seguir contribuyendo al ingreso familiar con la instalación de tiendas en sus propias casas, la confección de pulseras y cinturones para que alguien más los vendiera, la venta de comida, la

molienda de maíz, etc. Las mujeres, a diferencia de los hombres, han incrementado su participación en la generación de ingresos mediante la creciente diversificación de actividades. Mientras tanto, los hombres dedican mucho más tiempo a la atención y seguimiento de la regularización de las tierras y a la situación política al interior de la colonia. Aquellos que tienen trabajos más estables son cargadores en el mercado, taxistas, peones en alguna construcción, carpinteros, etcétera.

La experiencia de conversión al islam muestra que el nuevo discurso religioso no se impone de forma unilateral entre los conversos. Tanto hombres como mujeres están apropiándose del islam de manera crítica y selectiva, retomando las prescripciones religiosas que consideran adecuadas y significativas en el desenvolvimiento de sus vidas cotidianas y rechazando y reformulando otras por considerarlas dañinas. Las mujeres tienen un papel importante en ese proceso de selección y valoración. No sólo se han apropiado de un espacio ritual, que en muchos países musulmanes es exclusivo de los hombres. También acceden a los libros sagrados y discuten su religión con el resto de los hermanos musulmanes. Han acogido el nuevo discurso religioso pero no totalmente ni al pie de la letra; rechazan la poligamia y reformular prácticas, como el uso del velo, al cual han impuesto su propia lógica: ellas conciben la adopción de esa prenda como resultado de la adquisición de mayores conocimientos religiosos y de una *imam* o fe más sólida que solo puede construirse gradualmente. Esa experiencia muestra que la gradual incorporación del velo no conlleva la sustitución de sus trajes tradicionales, de la misma forma que aprender árabe para leer

el Corán no significa olvidarse de su lengua materna, de modo que se puede ser indígena y musulmana a la vez.

En términos generales, el islam ha traído consecuencias positivas para las relaciones de género entre los indígenas sunnís al favorecer el establecimiento de relaciones más armónicas entre hombres y mujeres y entre personas del mismo género. Además de esas transformaciones positivas, el islam ha promovido el abandono del alcohol, posibilitando la permanencia de los cambios generados en conversiones anteriores. La conversión al islam ha reforzado también otras prácticas, como la participación de las mujeres en la generación de ingresos y la vida política de la colonia. El islam no representa un obstáculo ni un retroceso. La experiencia de los indígenas sunnís rompe con las ideas generalizadas del islam que lo dibujan como una religión patriarcal estática. La experiencia de la conversión también es importante en la medida en que cuestiona ideas generalizadas que ven en las religiones extranjeras una amenaza para las culturas e identidades étnicas. La experiencia de los indígenas sunnís muestra en qué medida y de qué forma ese grupo reconfigura y resignifica su identidad étnica en relación con el islam, así como las dinámicas que tienen lugar en la construcción de una *Umma* o comunidad musulmana indígena. Para los indígenas sunnís, hay aspectos de su identidad étnica que no son negociables, como el uso de su lengua materna, el consumo del maíz y el uso del traje de las mujeres indígenas. También hay otros elementos que sí son negociables, como los arreglos matrimoniales, que muestran no sólo la activa participación de los indígenas en la apropiación del nuevo discurso religioso, sino además una apropiación que no pone en riesgo su identidad como indígenas.

organizada por Alianza Cívica, asociación civil concebida en su momento para observar los procesos electorales federales y locales. En dicha Consulta se incluía cinco preguntas inicialmente: tres de ellas sobre la idoneidad de las demandas zapatistas (en este momento, dieciséis: además de las que aparecieron en la Primera Declaración, se sumaron el derecho a la información y la cultura, la seguridad, el combate a la corrupción y la defensa del medio ambiente). Asimismo, dos preguntas se referían al EZLN y su conversión en una fuerza política, mientras que la última concernía a la presencia y participación equitativa de la mujer en los puestos de representación y responsabilidad en los organismos civiles y el gobierno. Este tipo de consultas constituyeron sobre todo un ejercicio de participación social en *referéndums*, figura ausente en la política institucional de muchos países en América Latina.

La participación concreta, las prácticas sociales, acompañaron y rebasaron los discursos de género sin menoscabo alguno de la radicalidad de estos. Respecto de la organización que el EZLN alentó entre

la sociedad civil, las mujeres mestizas ya organizadas previamente a 1994, y otras más que se sumarían, participaron activamente en todos los momentos y las fases de los procesos organizativos más importantes. Entre ellos se cuentan los cinturones de la paz durante las conversaciones entre los zapatistas y el gobierno federal; la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (Morquecho, 1995), la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas (Hernández, 1995), el Gobierno de Transición (Rojas, 1995), la Asamblea Estatal de la Resistencia, las Coordinadoras Regionales por la Consulta Zapatista, las Coordinadoras de la Sociedad Civil en Resistencia (Castro, 2012), entre muchos otros. Esos espacios tuvieron una conducción específicamente femenina y abrieron la posibilidad de generar espacios de discusión y reflexión, así como de acción política, definidos claramente por el género, pero también por la etnia y la clase social. Desde la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas las indígenas reconocieron algunas diferencias con respecto a otras interlocutoras mestizas; al tiempo que en dicho espacio y en talleres sobre derechos

ellas reflexionaron sobre las costumbres comunitarias que les hacían daño, identificaban que su posición étnica y de clase las llevaba a otras demandas. El EZLN puso en la mesa de discusión la idea de la ciudadanía étnica y colocó a las mujeres indígenas en un contexto local-comunitario para demandar igualmente derechos propios, como mujeres. El *derecho a participar* –ya enunciado en la primera Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas y que cuestiona las estructuras de poder político en las comunidades– y el derecho a no vivir con violencia se trabajaron intensamente en diversos espacios desde 1994.

En el mes de agosto de 1997 tuvo lugar en el estado de Oaxaca el primer encuentro que perfilaría un movimiento nacional, el Primer Congreso de Mujeres Indígenas al que asistieron 560 mujeres de diversas entidades del país y que derivó en la creación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Si bien estas mujeres no se definían abiertamente como feministas, sus demandas apuntaban claramente a reivindicaciones de género, al lado de las luchas por la autonomía de sus pueblos (Hernández y Zylbergberg, 2004): el derecho a la tierra, el derecho a mayores espacios de participación política, la lucha en contra de la subordinación de las mujeres indígenas.

Compromiso y participación de mujeres indígenas y mestizas en todos esos procesos apuntados, tanto los de carácter local como el nacional, en una coordinación dialógica no siempre fácil por dos razones básicamente: por hablar distintos idiomas, la minoría habla el dominante, esto es, el español (idioma *nacional*), y la mayoría habla idiomas indígenas de sus respectivos estados. Esta barrera latente, superada en buena medida porque las mujeres indígenas se esfuerzan por aprender nuestro idioma, ha llevado muchas veces a entendimientos poco claros, pero sobre todo a que, paradójicamente, la conducción de todos aquellos procesos organizativos haya estado en manos de la minoría mestiza, con excepción de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Dato que revela el producto histórico de relaciones de dominación y poder de un polo sobre otro; relaciones de poder que no escapan a espacios intencionadamente democráticos y horizontales, multiculturales y globales, feministas y de género, como los señalados. Espacios en los que las mujeres mestizas también han aprendido a autoreconocer las relaciones de poder existentes y trabajan para transformarlas. En efecto, en aquellas coyunturas y acontecimientos, indígenas y mestizas han intentado establecer una relación dialógica, sin lograr superar siempre las persistentes jerarquías, contradicciones y asimetrías. El poder no está fuera de dichas relaciones, como bien ha señalado Chandra

Mojanty (2008 [1984]), y si en la contemporaneidad dicho poder se mueve de un extremo a otro la balanza suele inclinarse de modo favorable hacia las mujeres mestizas que trabajan con grupos organizados de indígenas y campesinas.

Esa reflexión nos lleva a otra más: la experiencia de incidencia política urge a la acción decidida y continuada, pero también a la prudencia, ya que los logros pueden ser compartidos por ambas partes, mestizas e indígenas, pero no así los fracasos. Son las mujeres indígenas y campesinas quienes se quedan, viven o vuelven a las comunidades, regresan a los espacios domésticos con todos los riesgos y problemas que conlleva el aprendizaje del discurso de los derechos y las variadas formas de participación social. Ese quedarse en, o volver a, los espacios comunitarios ha significado muchas veces la violencia de género: no se transforman las relaciones de género si no extendemos el trabajo a la población masculina. Problema que fue reconocido ampliamente entre las mujeres mestizas organizadas luego de diversos talleres y foros realizados y que derivó, entre otras cosas, en una nueva apuesta política por hacer también el trabajo de género con los hombres indígenas.

Sobre el punto relacionado con el diálogo no siempre claro por hablar idiomas distintos, Pitarch y López (2001: 9-13) reconocen que el lenguaje de los derechos humanos se convirtió en la expresión moral de mayor uso compartido en la región maya durante la década de los noventa, pero señalan que en la práctica el concepto resultaba vago y sobre todo era objeto de distintas interpretaciones. Imposible negarlo. Sin embargo, más importante aún es la idea de la conversación intercultural que produjo, con mayor o menor esfuerzo y resultado intercultural, con mayor o menor eficacia, entre los derechos humanos y las concepciones indígenas mayas de la persona, la sociedad y la moral que los mismos autores sugieren. Un balance integral tendría que recoger los avances y los retrocesos, los entendimientos y los desacuerdos, las claridades y los claroscuros. Con la experiencia de casi dos años de trabajo en talleres de derechos con mujeres indígenas chöles, tseltales y zoques, puedo afirmar que si la palabra *derecho* tiene que ser enunciada siempre en español, es factible traducir un significado común a los idiomas originarios y asumirlo como una nueva forma de vida frente a aquello que violenta la integridad y la dignidad de la persona.

En esa tesitura, de modo general podemos afirmar que es hasta cierto punto inevitable que, en el diálogo intercultural apenas iniciado, lo que indígenas y campesinos significan no tiene que guardar relación directa, inmediata o mecánica con el discurso de los

otros, los actores externos. No obstante, los grupos indígenas y campesinos organizados –énfasis este adjetivo– aprendieron a formular claramente sus necesidades en la década de los setenta –no porque no las tuviesen antes, sino porque entonces empiezan a “abrir los ojos” y a “decir su palabra”, como se señala en el marco diocesano desde el Congreso Indígena. Las tradujeron en demandas firmes a través de procesos organizacionales alternativos a las corporaciones “oficiales” (término que se acuñó para identificar todo aquello que guardase vínculos con el Partido Revolucionario Institucional) en los años ochenta; para finalmente designarlas como derechos en la última década del siglo pasado. Si en las décadas de los setenta y ochenta del siglo xx, en el contexto nacional e internacional actuaban grupos y organizaciones contestatarios y revolucionarios que se ligaron a procesos organizativos en Chiapas (Harvey, 2000 [1998]), los años noventa están marcados por la caída del Muro de Berlín y de los regímenes socialistas de la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y Europa del Este, así como el retorno y consolidación de los regímenes democráticos en América Latina y Europa, lo que fue acompañado de un poderoso discurso a favor de la democracia y un revival muy fuerte de reflexiones y prácticas de ciudadanía diversas.

En este gran marco identifiqué dos grandes posibilidades para las mujeres indígenas, con matices que en estudios de caso se dejarían ver: por un lado, la participación en foros y talleres estatales, nacionales e internacionales sobre el gran tema de los derechos permite a las mujeres un aprendizaje de las legislaciones existentes, sus alcances y límites, conocimiento que les posibilita conocer y reconocer lo que se puede y debe tener de modo obligatorio en el marco de los Estados nación. En tal sentido, el contacto con la legislación internacional las hace conocedoras también de la ciudadanía étnica. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue estudiado, e incluso usado, para fundamentar la demanda del reconocimiento como pueblo indígena (Speed, 2004) impulsada por autoridades comunales y municipales de Nicolás Ruiz, en el estado de Chiapas.

Por otro lado, todo ese aprendizaje colectivo no está disociado de la elaboración comunitaria sobre otros tantos derechos que en este espacio particular tienen sentido. Pienso en el derecho de la leña que escuché en los Valles Centrales o en el uso y disfrute de recursos naturales al alcance, como registré etnográficamente en San Pedro Chenalhó y San Andrés Larráinzar: árboles frutales, la madera de los árboles, ríos y riachuelos que cruzan las comunidades y que, dicho sea de paso, dan nombre muchas

veces a estas. En Nicolás Ruiz, en el contexto de una confrontación entre la mayoría perredista y la minoría priísta, a los comuneros que componían esta última les fueron privados de sus derechos comunales, del derecho a tener una representación política en el cabildo (pese a que obtuvieron 20% de los votos en un proceso electoral) y les quitaron asimismo el derecho a la leña. Esto último se refería a que los comuneros con adscripción priísta no podían cortar árboles para tener leña para sus hogares. El sentido de los derechos lo da el hecho de pertenecer, de ser parte de un territorio determinado sobre el que se tiene una soberanía mínima; el sentido de pertenencia al mismo y el reconocimiento del derecho al disfrute de los recursos naturales al alcance es muy claro entre hombres adultos, quienes crecieron trabajando en fincas, vivieron el despojo y se vieron sometidos a condiciones laborales o relaciones sociales profundamente desventajosas.

Igualmente, no es difícil comprender que los derechos asociados a la ciudadanía étnica tengan sentido entre la población indígena más de lo que pensamos, sin importar si así se la nombra o de otra manera. No es porque esto sea intrascendente; es definitivamente importante. Tiene todo un sentido referir, por ejemplo, *Lekil Kush'lejal* para indicar la buena vida en un sentido integral, o bien hablar de autonomía política, como se hace desde la academia. Y hay que registrar y aprender los modos específicos de enunciar lo que otros se han encargado de leer y escribir, pero esto no significa que hablemos de cosas distintas o que no sea posible el diálogo intercultural o que alguien esté equivocado en lo que hace y dice.

Me resta señalar que ese uso y disfrute personal, familiar y comunitario de lo que se tiene (o se puede tener en términos materiales) abre una puerta al conservadurismo social y cultural. Los derechos de las mujeres pueden ser así los enseres domésticos y, en un sentido no material, las limitadas formas de participación que han alcanzado. En este sentido se piensa que las mujeres han llegado a un punto al que no habían accedido antes, han conquistado ya sus derechos, y ahí se pueden quedar. Durante mi trabajo etnográfico en San Pedro Chenalhó pude registrar lo anterior identificando la importancia de seguir trabajando la cuestión de los derechos en diversos espacios públicos y en interlocución con agentes sociales organizados, indígenas y no indígenas.

Puede verse la complejidad del aprendizaje colectivo de los derechos, su elaboración y apropiación. No hay un único sentido, no hay una sola implicación, hay diversos niveles y, sobre todo, distintas aplicaciones en la vida diaria y la vida pública. El discurso de los derechos ha adquirido una legitimidad

incontestable, pese a todo, y a partir de él se han definido posturas políticas, ámbitos de competencia e intervención, tanto como aliados y adversarios en la arena pública. Sin embargo, la historia de todo este recuento arroja datos sobre los agentes intervinientes precisos, y también respecto de cierta evolución en el discurso y la definición misma de los derechos. En el balance de cuatro décadas, para las mujeres indígenas y mestizas organizadas hay por lo menos dos derechos claramente compartidos y apropiados: el derecho a participar en los espacios públicos y el derecho a vivir sin violencia, o lo que conocemos como el derecho a una vida libre de violencia.

Una historia precisa al respecto daría cuenta, en cualquier caso, de la apropiación específica y diferenciada de los derechos por parte de los distintos actores sociales y políticos, señaladamente entre las mujeres indígenas y campesinas, lo que complejiza la generalización de que las ideas dominantes en una época son las ideas de la clase dominante. Si la estructura nacional e internacional se ve favorecida por la universalidad del discurso de los derechos, hay lugar para la agencia y por ende para la elaboración y apropiación colectivas de los mismos. En particular, considero que la agencia de las mujeres indígenas en la elaboración y apropiación de los derechos se desarrolla y al mismo tiempo se ve constreñida por contextos comunitarios determinados, se ve influida por la relación dialógica establecida con actores sociales diversos, pero también se ve violentada por agentes policial-militares.

Para cerrar este apartado, me referiré en grandes líneas a los derechos de los pueblos indios delineados en este periodo y la demanda específica de la autonomía política.

La Convención Nacional Democrática, realizada del 6 al 9 de agosto de 1994, llamó a la movilización nacional y a la resistencia civil si ganaba el PRI en las elecciones que se avecinaban. El CCRI-CG había explicado previamente, el 27 de julio, que el gobierno de transición debería tener un programa político de democratización de la vida política. Esta última consistía en romper con el sistema político de partido de Estado y con el presidencialismo, además de reconocer las diferentes modalidades de participación política. Aquí se incluye la electoral, pero también las formas de autogobierno en las comunidades indígenas, la participación de grupos no partidarios o partidos sin registro legal. La nueva Carta Magna, a su vez, tendría que incorporar el plebiscito, el referéndum popular, la autonomía indígena, los derechos políticos de grupos no partidarios, el derecho de actividad política de organizaciones regionales, locales o nacionales y

establecer como derechos las once demandas iniciales (EZLN, 1994). La expresión de apoyo a los así llamados derechos indígenas fue también abierta y clara desde aquella coyuntura, dada la presencia de asesores que ya venían trabajando en ello hacía varios años, así como la de líderes y organizaciones sociales que se aglutinaban sobre todo en el CEOIC y que ya pugnaban por los mismos. Seguramente por ello el EZLN empezó a incorporar tales demandas, si bien todavía de modo genérico, en la Tercera Declaración de la Selva Lacandona, cuando refiere la demanda del reconocimiento a la autonomía indígena y su ciudadanía.

Así, la autonomía se convirtió, progresivamente, en el punto central de la lucha y las demandas zapatistas. Su reafirmación dio lugar a que el mismo EZLN redefiniere sus relaciones con un conjunto de actores sociales y políticos, entre ellos los organismos no gubernamentales que realizaban trabajo en comunidades zapatistas. Y es que la autonomía pasa, necesariamente, por el control propio de los recursos naturales, el territorio y, por ende, los proyectos sociales en las comunidades. Más allá de la participación o no de organismos no gubernamentales, la cuestión de qué tanto, realmente, se está llevando a cabo la autonomía en territorio zapatista, bajo cuáles concepciones y prácticas, así como qué problemas económicos y políticos enfrenta el proceso, poco o nada se ha abordado analíticamente de manera pública ni, mucho menos, de modo escrito. Quienes tienen información de primera mano no sistematizan y poco publican al respecto; de modo que nos quedamos con análisis diversos y valiosos, pero sin duda insuficientes porque el acceso a la información en territorio zapatista ha sido también limitado.

Tanto Araceli Burguete (2004), a través de hemoigrafía y documentos públicos, como Christine Eber (1998), Melissa Forbis (2003) y Gemma van der Haar (2004), todas ellas con trabajo etnográfico de por medio, han realizado estudios sobre la autonomía indígena. Particularmente Eber y Forbis trabajan desde una perspectiva de género. Burguete se centra en las políticas de salud y educación implementadas –diferenciadamente– en los municipios autónomos; Eber analiza los esfuerzos en Chenalhó, tanto del EZLN como del grupo Las Abejas, en su búsqueda y construcción de la autonomía, no solo en un sentido político sino también en el más amplio de la liberación de opresiones y formas dominadoras; mientras tanto, Gemma van der Haar analiza las dinámicas internas de una comunidad tojolabal; y Forbis describe las percepciones sociales de mujeres bases de apoyo zapatistas de los municipios Francisco Gómez y 17 de Noviembre respecto del significado de la autonomía.

Forbis (2003: 233-234) presenta así su objetivo: discutir la participación de las mujeres en el movimiento de autonomía y presentar testimonios sobre los cambios recientes en sus vidas y en las comunidades de origen. Sobre el significado, Forbis (2003: 242 y ss) dice: para las mujeres, la autonomía incluye los derechos económicos y el control de la producción, los derechos humanos, los derechos físicos sobre su propio cuerpo y el derecho sociocultural de decidir cómo estructurarán sus identidades. Tampoco deja de ser sintomático de un proceso autonómico en ciernes el reconocimiento explícito de varias de las mujeres cuyos testimonios recoge la autora respecto del hecho de que no saben bien lo que es la autonomía, aunque la estén viviendo: las mujeres pueden ahora participar en las asambleas, tener *cargos*, poseer la tierra de manera colectiva, e inclusive no tener miedo o vergüenza de participar. Finalmente, aceptando de modo explícito las limitaciones de su aproximación pero revelando que conoce bien el terreno, Mateo Mier y Terán (2004) plantea algunas interrogantes y respuestas sobre cómo se está llevando a cabo la autonomía en el Municipio Rebelde Zapatista, 17 de Noviembre, entre cuyas aportaciones está el dato respecto de la deliberación y toma de decisiones entre los hombres, quienes no toman en cuenta a las mujeres en algunos momentos.

Aún sabemos muy poco de la práctica concreta de la autonomía, pero queda claro que lo que se dispuso finalmente en la ley distó mucho de los Acuerdos de San Andrés. Una de las diferencias más importantes de los Acuerdos de San Andrés, la Ley Cocopa y la Ley Indígena está el incumplimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en esta última. En 2001 la Secretaría de Pueblos Indios, a cuyo frente estaba el histórico líder de la organización ARIC-Independiente, Porfirio Encino, publicó un folleto en el que se destaca tres elementos básicos que no figuran en la reforma constitucional: el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho público; los territorios indígenas como espacio de su reproducción social, con derecho al control y uso colectivo de sus recursos naturales, y la libre autodeterminación (Secretaría de Pueblos Indios, 2001).

¿Qué enseñanzas, finalmente, han quedado para el feminismo mestizo e indígena en Chiapas? En el año 2000 se expresó un quiebre importante en el movimiento de mujeres –fractura que venía de antiguo– debido a que, frente a la alternancia de partidos políticos en el gobierno y la asunción de Pablo Salazar Mendiguchía como primer gobernador de una alianza opositora al PRI, se hizo más patente la división entre quienes ven una alternativa en el

hecho de trabajar en y con las instituciones gubernamentales y aquellas otras que rechazan hacerlo. Lo cierto es que varias mujeres con larga trayectoria en asesorías a las organizaciones campesinas e indígenas, o bien partícipes de las bases sociales de estas, también formaron parte de una y otra línea política. Proceso del que de manera natural se abren dos alternativas que son, al mismo tiempo, dos grandes proyectos políticos no necesariamente contrapuestos. Una es la lucha por el poder municipal en la que las mujeres indígenas y campesinas ya participan, aunque todavía marginalmente. La otra vía es la autonomía política cuya experiencia más sólida la encontramos hasta ahora en los Municipios Autónomos Zapatistas, espacios geopolíticos de lo que podría o debería ser, una nueva relación entre la mayoría nacional y los pueblos indios en el marco de un Estado auténticamente multicultural.

A manera de conclusiones ¿Cuáles derechos en el siglo XXI?

En este recorrido de varias décadas muchas son las ganancias y grande ha sido el aprendizaje de las mujeres indígenas y campesinas, lo que quiere decir en este espacio analítico que las relaciones de género se han transformado significativamente sin llegar todavía a colocarlas a ellas en condiciones de igualdad frente a los hombres ni tampoco en su posición étnica frente al Estado nacional y la mayoría que lo compone. En mi análisis he intentado poner de relieve tales cambios sobre todo reconociendo que ha habido una apropiación de dos derechos fundamentales entre aquéllas: el derecho a participar en los espacios públicos y el derecho a vivir una vida libre de violencia.

Ciertamente, el diálogo intercultural ha dado inicio en el fin de siglo pasado y continúa vigente en el XXI, de lo que podríamos esperar avances siempre y cuando se retomase la cadena perdida en el lejano año de 1996, cuando fue suspendido el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal. En el plano intercultural de las relaciones entre la mayoría femenina organizada y las mujeres indígenas organizadas se observan cambios importantes igualmente en la medida en que las segundas conquistan espacios y posiciones autónomos en la generación de organizaciones y la conducción de proyectos de índole diversa. El aprendizaje en esta relación no siempre fácil todavía perdura y supone cambios continuos apuntalando relaciones sociales menos desiguales y menos asimétricas.

Con el conocimiento directo que he tenido de varias de las mujeres indígenas líderes, reconozco que se ha fortalecido en ellas –y a través de ellas otras tantas–

la autoestima de las mujeres indígenas y campesinas organizadas: elemento nodal para todo feminismo y base sobre la que se puede construir relaciones de género más equitativas dentro de las propias comunidades indígenas. Ellas han logrado una mayor autonomía económica (personal y familiar) a través de los colectivos y las cooperativas de producción, semilleros, como vimos, de las experiencias laborales femeninas en las comunidades y de la autodeterminación personal. Han conseguido una mayor socialización o una socialización en un ámbito que las reposiciona dentro de las comunidades y las coloca fuera de estas, abriendo así un abanico de posibilidades, entre ellas la incursión de las mujeres en diversos espacios públicos de participación y representación políticas, así como en la generación de espacios propios definidos y autoidentificados claramente con una identidad étnica y de clase. Todo ello ha incidido, a su vez, si bien con importantes limitaciones en una mayor democratización de las relaciones sociales en general y las relaciones de género en particular.

En cuanto a los derechos, las mujeres indígenas y campesinas han entrado en un rápido proceso de aprendizaje que no cesa. Si persiste la práctica de demandas económicas al estilo tradicional, más que revelar concepciones determinadas en un estado “poco desarrollado”, refleja las precarias condiciones de vida que tienen, lo que hace necesario seguir demandando esos derechos. Por otra parte, mujeres involucradas en procesos organizativos han sido partícipes del redimensionamiento de las grandes demandas de antaño: la lucha por la tierra es también lucha por el territorio. Un redimensionamiento ocurrido a la luz de la lucha por la ciudadanía étnica. Reveladora de la conciencia del tiempo transcurrido es la expresión femenina “antes no sabíamos que teníamos derechos”; pero también reveladora de la conciencia sobre los cambios que ya se viven con cierta naturalidad en las comunidades indígenas.

No se puede dejar de reconocerse que la iglesia católica en el territorio diocesano también ha hecho su contribución específica a que las relaciones de género en el marco de su competencia sean más favorables y más equitativas. La teología india y la iglesia autóctona, incluso para quienes pensemos en términos favorables respecto de la secularización de la vida, otorga un lugar y un papel que no se tuvo antes entre los pueblos originarios.

Una pregunta central que ha guiado las reflexiones es si los derechos de las mujeres indígenas y campesinas son o no compatibles en el marco de un sistema de vida religioso, pero también en el marco de los derechos de los pueblos indios (la autonomía

política). En el caso que nos ocupa mi respuesta a la pregunta formulada es la siguiente: las religiones del mundo son sistemas de interpretación de la vida y muchas veces formas de vida determinadas, respetables siempre que las mismas guarden respeto a los derechos humanos y de las mujeres en particular. Por otro lado, los derechos de las mujeres son compatibles con la autonomía política, siempre y cuando esta última reconozca y se reconozca en la ciudadanía femenina indígena, es decir, en el reconocimiento y ejercicio de los derechos de las mujeres. La inevitable tensión entre derechos colectivos y derechos individuales que ello supone solo puede resolverse en un marco general de pluralismo político y religioso pero sobre todo, pensando en las mujeres, en un escenario de reconocimiento y práctica explícitos de los derechos de las mujeres. Una redistribución necesaria e ineludible desde la perspectiva de transformación de las relaciones de género desde su raíz. El EZLN inició esta discusión, así como las organizaciones no gubernamentales de mujeres y algunas mixtas, y en este momento se continúa.

Para ser coherentes con los derechos de los pueblos indios habría que volver del punto anterior, nuevamente, a la ciudadanía étnica. No se puede hablar de una nueva relación entre el Estado nación y sus minorías nacionales sin el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios; pero difícilmente puede comprenderse y superarse la situación, posición y condición sin tener simultáneamente en cuenta las tres dimensiones básicas de la desigualdad social: la clase, la etnia y el género.

Con todo este telón de fondo, queda enunciar lo que a mi juicio son tres grandes líneas de trabajo pendientes o en ciernes que no deben faltar en los procesos organizativos femeninos indígenas: la historia oral, a través de la cual tenga lugar la recuperación de las propias experiencias comunitarias para reescribir la historia; como elemento nodal de esta memoria política, deberán estar las violencias experimentadas en diversos planos, la institucional, pero también la intracomunitaria y centralmente la ejercida contra las mujeres. Por último, el proyecto de la autonomía con pluralismo político y religioso constituye el arcoíris que enmarca lo anterior y lo proyecta hacia el futuro. La perspectiva de género, obviamente, tendrá que seguir siendo el eje analítico, y el feminismo o las prácticas transformadoras de las relaciones de género –llámense como se llamen– tendrán ese objetivo político. El feminismo indígena seguirá dando lecciones alentadoras a todas aquellas personas que pensamos en relaciones sociales en las cuales las asimetrías no tengan lugar alguno.