

# Chiapas: miradas de mujer



 **PTM**  
mundubat

**GAK@A**  
LIBURUAK



**Chiapas  
miradas de mujer**



**Chiapas  
miradas de mujer**

**Mercedes Olivera, Magdalena Gómez,  
Diana Damián Palencia**

Esta edición cuenta con el apoyo de



Diseño de portada y colección: Publi-Rey  
Diseño interior: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa

© PTM-Mundubat  
Sombrerería, 2- 3º 48005 Bilbao  
Tel. 94 416 23 25  
[www.ptmmundubat.org](http://www.ptmmundubat.org)  
© de esta edición:  
TERCERA PRENSA-HIRUGARREN PRENTSA S.L.  
Peña y Goñi, 13, 1º - 20002 Donostia-San Sebastián  
e-mail: [hiruga01@sarenet.es](mailto:hiruga01@sarenet.es)

ISBN: 84-87303-78-1  
Depósito Legal: SS-1159/04  
Imprime: Michelena artes gráficas

## Índice

Prólogo .....	9
Sobre las profundidades del mandar obedeciendo <b>Mercedes Olivera</b> .....	11
Las Juntas de Buen Gobierno: entre la legalidad y la legitimidad <b>Magdalena Gómez</b> .....	65
Las mujeres dentro del derecho consuetudinario <b>Diana Damián Palencia</b> .....	85
De subordinaciones y rebeldías: una historia de la participación de las mujeres indígenas de Chiapas <b>Mercedes Olivera</b> .....	95
Los derechos de las mujeres indígenas frente al reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas <b>Magdalena Gómez</b> .....	113





## Prólogo

Desde hace diez años y después del levantamiento armado, en enero de 1994, Chiapas ha sido el referente de las luchas de los pueblos indígenas en la esfera internacional. En estos años la solidaridad internacional para con los pueblos indígenas y por el logro de sus derechos colectivos ha ido extendiéndose. Esta solidaridad ha sabido hacer de caja de resonancia de la propia historia de los pueblos indígenas y de sus reivindicaciones seculares, convirtiéndose en su vocera infatigable en los diferentes países del mundo.

Durante estos años han acontecido en Chiapas y por extensión en México varios momentos que han ido dando imagen y voz a la lucha de los pueblos indígenas a favor de la paz, la justicia social y la libertad. De alguna manera la rebelión en Chiapas es desde luego indígena, es campesina y es democrática. Momentos que han sido noticia en los medios de comunicación internacionales y que han generado expectativas y han dado aliento a movimientos sociales, ONGs, e incluso a instituciones sobre todo de ámbito local. Como bien dice José Saramago «Chiapas no es una noticia en un periódico. Chiapas es un lugar de dignidad, un foco de rebelión en un mundo patéticamente adormecido. Debemos seguir viajando a Chiapas y hablando de Chiapas. Ellos nos lo piden. Dicen en un cartel que se encuentra a la salida del campo de refugiados de Polhó: Cuando el último se haya ido, ¿qué va a ser de nosotros?».

A este reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos indígenas y de acompañamiento y apoyo a los procesos autónomos de las comunidades de Chiapas, se suma PTM-mundubat, organización que lleva 15 años trabajando conjuntamente con la población de las comunidades indígenas de Chiapas, siempre con

el compromiso de lograr un mundo más justo y equitativo, donde la voz de la población indígena forme parte activa de las voces que toman las decisiones económicas, sociales, culturales y políticas, y el respeto sea la prueba de una realidad viva pluricultural y pluriétnica. Este pequeño volumen forma parte de ese compromiso de solidaridad que no se conforma con impulsar proyectos, sino que quiere ser modestamente una voz más en la defensa de las luchas por la Ley Indígena.

Esta compilación tiene un matiz que marca lo singular de los textos: es el hecho de que parte de las miradas de las mujeres, no solamente porque todos los escritos están elaborados por mujeres sino porque dentro de los mismos están presentes y se escuchan las voces de ellas.

La lectura comienza con una reflexión sobre los problemas y dificultades que supone el mandar obedeciendo. El texto destaca la existencia de una brecha entre la voluntad zapatista y las prácticas reales atravesadas por costumbres milenarias. Termina señalando la creación de las Juntas de Buen Gobierno en los Caracoles como un paso democrático lleno de esperanza. Precisamente, el segundo texto realiza un análisis de las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, después de un año de actividad. Los siguientes trabajos abordan desde diferentes ángulos la marginación histórica y la participación emergente de las mujeres, su situación en las esferas del derecho positivo y consuetudinario.

Mercedes Olivera pertenece al colectivo Feministas Independientes y a la Universidad Autónoma de Chiapas. Magdalena Gómez es maestra en la Universidad Pedagógica Nacional y vicepresidenta de la Academia Mexicana de Derechos Humanos. Diana Damián también es feminista y trabajadora social, autora de ensayos como «Pasión en torno al aborto».

Así pues esta breve compilación no pretende más que avivar las llamas de una solidaridad necesaria y retomar el tema de los derechos de los pueblos indígenas desde el compromiso de todos/as nosotros/as a ser de nuevo los voceros/as de esta lucha en el mundo que nos ha tocado vivir.

**PTM-mundubat Chiapas**

## Sobre las profundidades del mandar obedeciendo

*No se puede fincar identidad soslayando el despojo. Los vencedores escriben la historia, pero son los que luchan quienes la siembran, forjan y tejen. También quienes la sudan, la lloran y la cantan.*

Armando Bartra<sup>1</sup>

### **Mercedes Olivera**

La presencia armada del EZLN en enero de 1994 causó una gran expectativa, no sólo porque los indígenas chiapanecos en una acción temeraria y sin precedentes pusieron al descubierto del mundo, junto con sus saberes y potencialidades, sus problemas seculares de discriminación y marginación. Sino porque sus planteamientos, madurados con la resignificación de una larga historia de silenciosas rebeldías, nos permitieron a muchos y a muchas recuperar la esperanza de reconstruir la realidad en un momento en que la desmoralización en sus dos acepciones, como pérdida de las utopías y como pérdida de los escrúpulos, dominaban el panorama político de América Latina.

En efecto, el zapatismo apareció, después de varias décadas de frustradas luchas populares por la democracia en Centro y Sudamérica, con un nuevo aire de cambio, con planteamientos que rompieron los viejos dogmas de la izquierda y actualizaron la lucha político-militar como punto de partida para el cambio. El proyecto zapatista busca cambios para los indígenas y para todo el

país, en tanto que la solución a los problemas indígenas exige que se asuma consecuentemente el carácter pluricultural del estado mexicano, que se reconozcan los derechos culturales y políticos de los indígenas como pueblos, que se eliminen las posiciones subordinadas y discriminatorias que ha asignado a los pueblos indios, a los campesinos, a los pobres, pero que se eliminen también las posiciones de dominio y poder, ahora engarzadas a la avasalladora dinámica neoliberal.

Para muchas personas que de alguna forma crecimos oponiéndonos a las experiencias políticas autoritarias y verticalistas —que las feministas ubicamos como expresiones del carácter patriarcal del sistema capitalista— lo que más nos ha identificado con el zapatismo ha sido, quizás, el principio político de «mandar obedeciendo», que resume en forma muy gráfica y al mismo tiempo simbólica, los ideales de democracia popular perseguidos por tantos años; democracia desde abajo, con participación real de todos en la toma de decisiones. Nuevo funcionamiento social que hemos anhelado no sólo como una meta, sino como una construcción cotidiana personal e institucional, fuera y dentro de las organizaciones, en su propia lucha; posibilidad imposible en las militancias partidarias, incluso en las que se consideran revolucionarias; ideal de libertad y autonomía que se nos fue perdiendo hasta casi desaparecer, cautivo de la voraz realidad contrainsurgente que el imperio impuso en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, pero también a través de la llamada guerra sucia de nuestro país.

Pero los ideales compartidos, la identificación política con los planteamientos y la esperanza que generó el zapatismo, no deben ser obstáculo para analizar objetivamente la realidad, con el espíritu crítico que recomienda Max Weber, para que nuestras conclusiones sirvan a los actores del proceso, que nos incluye, para avanzar, no para justificar actitudes, errores o incompetencias.

En este texto queremos iniciar un acercamiento a algunas dificultades que se presentan para la aplicación de ese principio en las comunidades indígenas de Chiapas. Para ello, no se puede olvidar que la situación de guerra de baja intensidad (GBI) impuesta por el gobierno, ha variado en formas e intensidades; pero que no se ha detenido desde hace más de ocho años. Aún con ella

como contexto, el «mandar obedeciendo» es parte de una nueva práctica política; ideología movilizadora y acción de hecho, ligadas a la construcción zapatista de sus municipios y regiones autónomas. Pero al referirnos al movimiento indígena de Chiapas, tenemos que evitar y combatir el idealismo que ha predominado en muchos de los análisis que se hicieron del movimiento zapatista en la última década y que han dado lugar a lo que Viqueira (1999) llama «Chiapas imaginario». Nos proponemos realizar un primer acercamiento a las múltiples dificultades que, sin dejar de estar concatenadas a los avances logrados por el zapatismo, han limitado en la práctica social cotidiana el «mandar obedeciendo».

Unas dificultades son producto de procesos internos de las personas y grupos que integran el movimiento; múltiples formas culturales que se resisten al cambio, incluyendo las prescripciones trascendentes (Bourdieu) que imponen formas tradicionales de ser, de pensar y de actuar, como la subordinación al poder que, al ser parte del proceso dialógico e histórico de explotación, opresión, discriminación y pobreza seculares, ha sido interiorizado por los indígenas, de generación en generación como la representación socialmente aceptada de ser indígenas. La subordinación, expresada como reconocimiento y obediencia a los poderosos (iglesia, gobierno, finqueros, comerciantes, partido oficial, etc.) ha marcado profundamente sus identidades desvaloradas de género y etnia a tal punto que, al asumir los efectos de la dominación (colonial, liberal, neoliberal), encubiertos como valores y posiciones sociales «naturales» integrados a su cultura, los hacen susceptibles, en diferentes niveles y posiciones, de aceptar sin cuestionar y reproducir su subordinación a cualquier forma de poder.

El actual rechazo de muchos/as indígenas a este modelo impuesto, es producto de un largo proceso de concientización, resistencia y práctica política que ha llevado a rupturas en las subjetividades, en las autoconcepciones, en las identidades sociales, en las estructuras tradicionales y por lo tanto en las relaciones entre los miembros de una misma tradición, de una misma comunidad, de una misma familia. El rechazo a las posiciones subordinadas dio paso a la construcción de rebeldías, ha hecho posible la autofor-

mación de un sector de indígenas, como sujetos de las luchas y de los cambios.

Otras causas provienen de los múltiples intereses, con frecuencia contradictorios entre sí, de quienes en diferentes posiciones de poder ostentan y mantienen la dominación de los indígenas a través de las instituciones, monopolizan los capitales, las ideas, los conocimientos, el dinero, el control y la participación política, la aplicación de las leyes y el uso de la fuerza militar contra aquellos que tratan de subvertir ese orden material y simbólico de poder. Relacionadas con las anteriores, otras causas, que a veces aparecen como las fundamentales, y se refieren a las estrategias, organización y formas de lucha de las bases, milicianos e insurgentes que se van construyendo sobre la incierta marcha de su empoderamiento y participación («agency» la llaman las feministas norteamericanas), y que, quizás sin pretenderlo, reproducen en la búsqueda de nuevas formas de ejercer el poder en los pequeños espacios de su organización, los verticalismos, exclusiones, discriminaciones y autoritarismos característicos del funcionamiento del régimen, contradiciendo el mandar obedeciendo, provocando inconformidades y frenando con ello, el avance hacia las transformaciones que se proponen alcanzar.

Las causas mencionadas no son las únicas y tampoco funcionan aisladamente unas de otras. El acercamiento a esta compleja problemática pretende ser una forma inicial de entender la gran polarización social, rupturas de las identidades y agudización de las confrontaciones sociales y políticas que como un desatado *maremagnum* se dan actualmente en casi todas las poblaciones indígenas de Chiapas y que alcanzan al propio movimiento zapatista: divisiones, deserciones, confrontaciones individuales y colectivas, utilidades, violencia, resentimientos y venganzas, que no son extrañas a todo movimiento de liberación, pero que merecen un estudio en profundidad orientado a disminuir los costos humanos y sociales que injustamente se les asigna a los pueblos, en este caso a los indígenas de Chiapas. Este ensayo de análisis es, de alguna manera, apenas una rendija abierta a la realidad, para tratar de entender las rupturas y los desgarramientos personales y sociales en la realidad indígena de Chiapas que, surgidos de la moder-

nización, de la dinámica neoliberal y de su violencia, se han agudizado ante la perspectiva zapatista de construir y poner en marcha un proyecto social diferente.

Ante la compleja y cambiante realidad social que se vive en el Estado, el «mandar obedeciendo» que se opone al modelo de funcionamiento del sistema imperante, no puede ser vista como una consigna, tampoco como un acto voluntarista. Su práctica requiere de un profundo cambio cultural, de una revolución personal y social, política y cultural que acabe con las históricas subordinaciones, las dependencias, el verticalismo, el autoritarismo y la violencia como ejes del funcionamiento social, que organice el ejercicio de la autoridad no como una acción de los poderosos, sino como un mandato colectivo con nuevos principios éticos, que rescate las autonomías colectivas y personales del cautiverio del poder político de los que hegemonizan la dinámica social. Mandar obedeciendo es un ingrediente de la utopía que nos han devuelto los zapatistas, por lo tanto es parte de los objetivos y las metas en la construcción del mundo en donde quepamos todos y todas.

Por ello, mandar obedeciendo, no es ni puede ser de buenas a primeras, una forma lograda de inmediato en la nueva práctica comunitaria de resistencia de los y las indígenas que integran las bases zapatistas y los municipios autónomos. Tiene que verse como un proceso paulatino con altibajos, conflictos, rupturas múltiples y ligado a la lucha contra quienes defienden la continuidad del sistema, negando los cambios necesarios, cambios estructurales les llaman los clásicos, que les permitan a los indígenas construir su autonomía social y política, que hagan posible su autodeterminación personal y colectiva. El mandar obedeciendo con frecuencia se ha concebido idealmente como un rescate mecánico de la cosmovisión intersubjetiva de los indígenas (Lenkersdorf), como un supuesto funcionamiento comunitario prevaleciente en el pasado prehispánico, que una vez descubierto o reinventado se ha querido encontrar en las comunidades zapatistas como un hecho consumado de militancia zapatista que corresponda al principio verbalizado. Pero ni una cosa ni la otra son reales, ni suficientes para el cambio. Mandar obedeciendo es en los planteamientos zapatistas un principio de carácter estratégico, que implica cam-

bios en los valores, concepciones, relaciones sociales y funcionamiento social de las unidades de población, indígenas y mestizas. Pero también para el funcionamiento global del país, que hay que ir construyendo, a la par que se deconstruye el funcionamiento vertical, excluyente y discriminatorio de la sociedad actual. La construcción de los municipios autónomos zapatistas, es un espacio inicial para esa construcción. Sin embargo, la lucha misma para lograrlo parece encerrar contradicciones no resueltas que impiden el ejercicio de la toma de decisiones desde abajo, empezando porque mandar obedeciendo se opone al funcionamiento militar del EZLN y de cualquier organización político-militar.

Por lo tanto, iniciar la aplicación del principio en la práctica indígena zapatista no ha sido tarea fácil, en ocasiones pareciera que ni siquiera se ha intentado y que se ha quedado en el aire, sin pies en la realidad. El zapatismo mantiene vigente el principio de mandar obedeciendo, pero la realidad en los varios lustros de su lucha parecen mostrar las dimensiones de cambio que encierra, las grandes dificultades para irlo poniendo en práctica, sobre todo, porque es muy difícil mandar obedeciendo en una situación de guerra de baja intensidad como la que les ha impuesto el gobierno mexicano en contra de su proyecto autonómico.

Ivon Le Bot, uno de los muchos investigadores que han reconocido la importancia actual de las luchas de los indígenas en América Latina, incluyendo en forma especial al EZLN, llama la atención sobre la fuerza nacional e internacional que en poco tiempo ha acumulado el movimiento indígena, pero al mismo tiempo alerta sobre el peligro que los gobiernos neopopulistas y neoliberales representan para su existencia. La mediatización, la penetración, el clientelismo, los conflictos en las comunidades indígenas, no pueden verse como acciones aisladas de los gobiernos, sino como consecuencia de las exigencias de «paz subordinada», que necesita el libre comercio para expandirse y el poder neoliberal imperialista para apropiarse, con la mediación de los gobiernos, de los recursos naturales y sociales de nuestros pueblos tercermundistas.



### Acercamiento metodológico

Para un acercamiento a la compleja problemática planteada parto de la descripción de casos concretos que ilustran contradicciones de diferentes tipos entre la realidad y el proyecto zapatista de mandar obedeciendo. Los casos, presentados testimonialmente, en la voz de los propios agentes, se han escogido entre los muchos acumulados en mi experiencia de trabajo social y de investigación sobre las mujeres en las comunidades indígenas chiapanecas, durante los últimos diez años. El caso de la contrainsurgencia paramilitar en la zona chol del norte del Estado, que es uno de los casos que analizo, ha sido documentado y denunciado amplia y permanentemente por los centros de Derechos Humanos, especialmente por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas; no obstante, aquí incluyo algunos puntos de vista que, sin contradecir las denuncias, complementan la información para entender la dinámica del conflicto.

Aunque los límites de este artículo no nos permitan entrar en detalles, ni tener una idea completa del contexto global en que se realizan los casos escogidos, trataremos de analizarlos partiendo de la teoría del campo cultural de Bourdieu<sup>1</sup> poniendo énfasis en la dinámica surgida de las prescripciones sociales (normativas, trascendentes e impositivas), elementos del hábitus que, como «estructuras estructurantes» de las relaciones, de las identidades, de las formas de pensar, concebir y clasificar la realidad, agilizan la reproducción o el cambio tanto de las relaciones sociales como de

<sup>1</sup> Campo, hábitus y capital son conceptos centrales en la obra de Bourdieu. «En términos analíticos un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones ... [que] se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o capital) ... que están en juego dentro de un campo ... y por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (Dominación, subordinación, homología). En las sociedades altamente diferenciadas el cosmos social está constituido por el conjunto de estos microcosmos sociales, relativamente autónomos ... que forman la base de una lógica y una necesidad específicas, que son irreductibles a las que rigen a los demás campos.» (Bourdieu y Wacquant 1995:64)

los mismos modelos o estereotipos que las definen. Actuando desde las subjetividades en donde se encuentran interiorizados, como parte del hábitus también, los modelos culturales (de género, etnia, clase) heredados, la cosmovisión, las experiencias corporales, las fuentes y formas de valoración, las ideologías, los conocimientos, los intereses y las definiciones políticas, formando parte activa de las cambiantes identidades personales, sociales y colectivas, que se expresan en prácticas y relaciones sociales.

La obediencia es una norma universal que socialmente implica un reconocimiento a quien o quienes controlan o monopolizan el poder. Implica por lo tanto una relación dialógica que define formas de diferenciación jerárquica en las posiciones sociales. Hay los que tienen el poder, los que tienen menos o los que no tienen; pero la obediencia implica también un reconocimiento o aceptación tácita de esas desigualdades y jerarquías, es una forma de valoración y representación del yo en relación a los otros. Los hijos deben obediencia a los padres, las mujeres a los hombres, los súbditos al señor o al rey, los esclavos a sus amos; los peones a los dueños de la tierra, los obreros al patrón. Mandar y obedecer es una forma de relación impresa corporalmente, que convertida en norma universal se internaliza inconscientemente y sin cuestionamiento alguno, predisponiendo a las personas subjetivamente a reproducir como natural esta forma de relación. Bourdieu califica a estas prescripciones sociales como trascendentes en la medida en que se aceptan como dadas, sin cuestionamiento y se aprenden, muchas veces, inconscientemente a través de diferentes formas de socialización. Las prescripciones trascendentes son elaboraciones sociales, que encierran la historia de las valoraciones y los procesos jerárquicos que se van resignificando y transmitiendo de generación en generación alternando históricamente obediencias y rebeldías en un mismo juego de poder.

En este artículo, desafortunadamente es imposible hacer referencia a los procesos que han originado y resignificado la obediencia servil de los y las indígenas, de acuerdo a las necesidades de funcionamiento de la formación social chiapaneca en los diferentes momentos de su historia. Las prácticas serviles impuestas han quedado inscritas en los modelos de formas de ser y actuar

como prescripciones trascendentes, marcando de generación en generación las identidades indígenas, favoreciendo la reproducción de las actitudes y valoraciones de clase, etnia y género que han estado en la base de la articulación histórica entre los indígenas y los sectores hegemónicos y, por lo tanto, a la correspondiente dinámica del Estado, siempre en posiciones subordinadas. Pero al mismo tiempo la historia de las relaciones indio-mestizas en Chiapas, nos ilustra sobre la forma en que la exigencia de obediencia servil ha generado en las subjetividades e identidades sociales reacciones de oposición, resistencia y rebeldía al poder en diferentes momentos de la historia.

Desde la época prehispánica existió una diferenciación social, los señoríos y ciudades-estado estaban altamente jerarquizados y diferenciados. Sobre todo para la época clásica se tienen documentados constantes hechos de conquista, captura de esclavos, imposición de tributos de un señor (*halach winic*) sobre otros hasta formar grandes señoríos, que guardaban así mismo relaciones jerárquicas de poder, con otros, en grandes extensiones territoriales. Los señores tenían bajo su dominio a los *batabboob* o señores locales, que eran frecuentemente nombrados como representantes del señor. (Morley, 1947:352) La imposición del tributo implica siempre una forma de reconocimiento al poder y por lo tanto una forma de obediencia; sin embargo, en la época prehispánica el linaje conquistador tenía obligación de proporcionar protección física y divina a los conquistados. El señor, *halach winic*, el gran sacerdote y los múltiples funcionarios de cada Estado, se convertían en intermediarios simbólicos entre lo sobrenatural y los tributarios, reforzando quizás las ideas de intersubjetividad (naturaleza, deidades, sociedad) prevalecientes hasta la época histórica como una característica de la cosmovisión indígena (Lenkersdorf). Los campesinos tenían por obligación pagar el tributo al *halach winic*, dar regalos a los señores de la localidad y hacer ofrendas a los dioses por medio de sacerdotes. Así los territorios eran dominados por el señor más poderoso; pero las tierras eran consideradas como bienes comunales y se labraban entre todos, las comunidades étnicas conquistadas tenían, a pesar de la integración forzada

a los señoríos con una justificación religiosa, cierta posibilidad política de autodeterminación hacia el interior.

La conquista y la colonización significaron una ruptura material, espiritual, política y cultural muy profundas para los indígenas. A través de las armas y de la religión los indígenas de Chiapas fueron subordinados como siervos al rey, a los conquistadores, a la iglesia cristiana y a los terratenientes extranjeros. La nueva forma de obediencia puso límites a cualquier posibilidad de autodeterminación personal y colectiva que legítimamente pudiera existir, todo estaba predeterminado por Dios, las Leyes de Indias y los usos y costumbres locales. Los conquistadores extendieron su dominio a las regiones más pobladas de la provincia, el impacto fue brutal; a la violencia inicial de la conquista siguieron los efectos de las epidemias que diezmaron a la población y en algunos casos la hicieron desaparecer. En la zona de los Altos, la población dispersa logró sobrevivir más que en otras regiones, como el Soconusco y el Valle Central (Zebadúa, 1999:54). Los sobrevivientes fueron reducidos para su gobierno y control tributario a pueblos o comunidades y fueron convertidos individualmente en tributarios, rompiendo las antiguas estructuras de los señoríos que de alguna forma permitían las relaciones entre la población de una misma etnia.

El atraso de Chiapas en relación a otras regiones del territorio, que perdura hasta la actualidad, se acentuó con la conquista, pues además de su accidentada geografía, no existían minas que atrajeran especialmente el interés de los conquistadores. Durante toda la Colonia, Chiapas, ubicada en la periferia tanto de la Nueva España, como de la Audiencia de Guatemala, constituyó a la vez un espacio de dominio y de hibridación—que, sobre lo étnico dio paso a la construcción de la condición y cultura indígena— y un nicho de tradicionalismos regionales que sobrevivió propiamente con sus propios recursos, fundamentalmente del trabajo de los indios, que como tributo o servicio fue explotado por los encomenderos primero, y después por los funcionarios reales, comerciantes y muchos de los clérigos españoles que conformaron la nueva clase dominante.

La imposición de la ideología cristiana (pecado, obediencia, castigo divino, salvación) impuso la escala de valores sociales

jerárquicos de la cultura mercantil judeo-cristiana, tanto para la vida en la tierra como en el cielo. Los nativos pasaron a ser, sin importar la etnia, indios-siervos-tributarios al servicio de Dios, de los frailes y de los conquistadores. La obediencia servil fue impuesta y asumida por los indígenas como eje simbólico de la subordinación, que se fusionó a su identidad y cultura india. Su condición servil fue legitimada jurídicamente en la legislación colonial, que si bien los protegió de la voracidad de los encomenderos, al mismo tiempo los preservó como inagotable fuente de tributos en trabajo, dinero y servicios, en favor del imperio español. El comercio regional, en manos de los españoles, fue otra forma permanente de extracción de la plusvalía indígena.

La obediencia sin límites de los indígenas hacia los religiosos se extendió hacia las autoridades locales cívico-religiosas (caciques y principales) que unos impusieron y otros asumieron como sistema de corporativización: cada varón, desde que era niño, debía cumplir cargos en la jerarquía religiosa comunal como servicio de intermediación entre la divinidad y la comunidad y como una forma de acumular prestigio y poder local. Este sistema de corporativización, ensayado en los pueblos españoles durante la reconquista, fue muy eficiente: los poderosos les hablaron en nombre dios, adjudicándose el monopolio de la salvación de las almas, e involucrando a través de los cargos, las fiestas y los rituales correspondientes a todas las familias en el autocontrol ideológico y político de cada comunidad. Así en la construcción de las identidades indígenas como símil de siervo subordinado, campesino y pobre con derechos discriminatorios acotados jurídicamente, la Iglesia católica fue pilar de la dominación colonial, de la pérdida de la autodeterminación de los pueblos indígenas y del uso y abuso que se cometió con su existencia.

Como anotamos arriba, la imposición del poder es una relación dialógica que produce reacciones de resistencia, insubordinación y rebeldía en los dominados. Eso ocurrió entre la población indígena de Chiapas con mucha más frecuencia de lo que nos imaginamos. La resistencia a dejar sus costumbres y creencias prehispánicas, a mantener formas matrimoniales poligínicas y a romper los pactos de obediencia, aparecen ampliamente documen-

tados durante toda la Colonia. (Jan de Vos, 1985 y 1994). «La Iglesia de aquel entonces, exigía a su rebaño tan sólo que creyese en un pequeño número de verdades fundamentales, que cumplierse con sus obligaciones religiosas y sobre todo que reconociese su infalible autoridad, en todo lo relativo al dogma, al ritual y a los valores morales». (Viqueira, 1997:100) Los rebeldes, los que transgredían el cuadro de las obediencias vigente, fueron siempre reprimidos o eliminados, con el agravante de que con mucha frecuencia, para hacerlo, echaron mano de los mismos indios, tanto a través de las estructuras de cargos comunitarios, como a través del servicio que tuvieron que dar como soldados de las huestes conquistadoras. Los españoles y la élite de comerciantes mestizos o ladinizados que se fue conformando en San Cristóbal de las Casas, siempre tuvieron temor de un levantamiento indígena. Entre las rebeliones significativas por sus dimensiones y efectos hay que mencionar la de 1712 que se extendió por las provincias de los Zendales, Coronas y Chinampas y Guardianía de Huitiupan, ésta como otras rebeliones, contra el poder colonial, muestra muchos elementos ideológicos de los conquistadores asumidos por la población indígena. (De Vos 1994, Viqueira 1997). Las rebeliones tanto como los sometimientos violentos también abonaron en el sistema de rebeldías-subordinaciones de clase y etnia, pero en todos los casos el poder hegemónico terrateniente encontró forma de reproducirse más allá de la época colonial.

La Independencia y la consolidación de México como un país independiente, no tuvieron el mismo significado para los indígenas de Chiapas, que para los del centro del país. El siglo XIX fortaleció el régimen de explotación servil de los coletos, criollos y mestizos –herederos reales o supuestos de los españoles– sobre los indígenas. (García de León 1985). En general se puede decir que en el contexto de un Estado débil, los cacicazgos locales y la disputa regional entre San Cristóbal y Chiapas muestran que las contradicciones y luchas entre liberales y conservadores chiapanecos, no se basaban en una diferencia significativa de posiciones ante las formas de explotar y gobernar sobre los indios, sino en una disputa por el poder señorial sobre la tierra y la mano de obra de los indígenas. A despecho de la legislación liberal, la indepen-

dencia en Chiapas agudiza la explotación servil, los usos y costumbres de la dominación terrateniente y del servilismo a través de normas fuertemente discriminatorias, con la única limitación de mantener la sobrevivencia de los indígenas como trabajadores de las fincas. La modernización que acompañó el llamado desarrollo porfirista también favoreció en Chiapas al régimen terrateniente. Los deslindes y la desamortización de bienes comunales dieron la posibilidad de ampliar los latifundios ganaderos hacia las regiones del centro, norte y selva, mientras que en el Soconusco a finales del siglo XIX se establece un enclave cafetalero con capitales alemanes y norteamericanos principalmente, que utilizaron mano de obra temporal y cautiva de los indígenas de los Altos. El enclave cafetalero (modelo de desarrollo primario exportador) se extendió también hacia la selva y el norte; coletos y comitecos migraron llevando indios de los altos para establecer pueblos en los terrenos de las fincas con mano de obra acasillada. (Benjamin 1990, Ruz 1992). Tanto el trabajo temporal, como el de los acasillados representan el punto más álgido del régimen servil indígena y el momento en que se acumularon grandes capitales chiapanecos. El sistema de deudas, los salarios ínfimos, las tiendas de raya y el derecho de pernada, la ausencia de un régimen de derecho para los indígenas (Olivera 1977, 1998b) aumentaron la discriminación, dependencia y la subordinación étnica y genérica.

El poder de los terratenientes en Chiapas, que combatieron con las armas, la intervención federalista, la revolución, el socialismo y los cambios sociales que se trataron de hacer extensivos a Chiapas, logró sostenerse en base al despojo indígena, a alzamientos armados en los que utilizaron peones indígenas y gracias a los pactos con el gobierno central que desconocieron la existencia de esa población que formaba a fines del siglo XIX y principios del XX más de la mitad de la población del Estado. La llamada Guerra de Castas, es una muestra de la persistente rebeldía indígena en contra del poder y la discriminación (Ruz, 1992)

El régimen patriarcal, semiesclavista, sobreexplotador y discriminatorio que duró en Chiapas hasta los 70s-80s del siglo XX (París, 2001) –cuando se expande el mercado nacional, toma auge el indigenismo integracionista, se incrementan las luchas agra-

rias, se impulsa el modelo de sustitución de importaciones, proliferan significativamente las sectas protestantes y se inicia la construcción, desde la diócesis de San Cristóbal, de la Teología India—es punto clave para entender, tanto la profundización de la auto-devaloración indígena, de sus identidades subordinadas étnica y genéricamente, de su rezago en el desarrollo, de su dependencia y situación económica actual como el inicio y despliegue de su resistencia y sus rebeldías. (Pérez Castro 1989, Rus 1997, Harvey, 1998).

### **De las dificultades del mandar obedeciendo**

Los ejemplos que se exponen aquí, se refieren a la situación vivida en comunidades de la Zona Norte del Estado, a partir del levantamiento zapatista. La mayor parte de la información ha sido obtenida directamente a través de entrevistas formales en profundidad y casuales con integrantes de las comunidades, especialmente con mujeres tzotziles de Huitiupan, tzeltales de Chilón, y choles de Tila y Sabanilla. El criterio de selección de los ejemplos ha sido su utilidad para ilustrar los procesos desde diferentes ángulos y espacios que identificamos en el campo cultural (campo relacional, hábitos, subjetividades), atendiendo a la forma en que aparecen y al origen de las causas que los provocaron: a) problemas relacionales (campo comunitario) originados en la propia comunidad a causa de interpretar (subjetividad) el mandar obedeciendo de acuerdo a las normas tradicionales que funcionan como prescripciones trascendentes (hábitos), b) problemas entre parejas (campo familiar) que se solucionan con intervención ideológica de la iglesia (hábitos) y las autoridades tradicionales reproduciendo la subordinación de género (subjetividad) c) problemas originados por la disputa (campo regional) entre la iglesia, el gobierno priísta, el PRD<sup>2</sup> y los zapatistas por el control regional. En todos los casos hay una disputa por el capital político pero se dan en diferentes niveles de complejidad en cada caso. La clasificación de los ejemplos se ha hecho de acuerdo a la forma en que los actores han vivido los problemas; sin embargo no hay que olvidar que de acuer-

---

<sup>2</sup> Partido de la Revolución Democrática



do con Bourdieu siempre existe una relación dialéctica entre lo propiamente relacional y el hábitus que se objetiva en las relaciones y dinamiza el funcionamiento institucional, así como entre estos factores y las subjetividades, expresión interiorizada de las relaciones y el hábitus.<sup>3</sup> Pero también se da una relación dialécti-

---

<sup>3</sup> El hábitus es el sistema de representaciones sociales (ideas, valores, normas, intereses, conocimientos, ilusiones, cosmovisión, etc.) que dinamizan las relaciones, le dan su contenido, carácter y significado. Bourdieu define el hábitus como «un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes sociales, cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a predecir» (1988:54). «Es un sistema resultado de los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia ... que funciona como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar subjetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos objetivamente» (1980:92). Es un principio de la acción histórica que permite superar la falsa oposición entre individuo y sociedad. «El principio no reside en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación entre dos estados de lo social, es decir entre la historia objetivada en las cosas en forma de instituciones y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de esas disposiciones duraderas que yo llamo hábitus. El cuerpo está en el mundo de lo social, pero el mundo social está en el cuerpo (1980:56) ... es un sistema de esquemas incorporados, que constituidos en el curso de la historia colectiva son adquiridos en el curso de la historia individual y funcionan en la práctica (1980:110). Las estructuras del hábitus son resultado de concretas condiciones de existencia ... que a través de la necesidad económica y social que hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de la economía doméstica y las relaciones familiares o mejor dicho, a través de las manifestaciones propiamente familiares de esta necesidad externa (división sexual del trabajo, universo de objetos, modos de consumos, relación entre parientes, etc.) producen las estructuras del hábitus que están en el principio de la percepción y apreciación de toda experiencia posterior (1988: 478). El hábitus de clase nos permite reconocer la realidad de los estilos de vida diferentes según la posición que se ocupa en el espacio social (1980:101) ... es lo que hace que el conjunto de las prácticas de un agente, o del conjunto de agentes, son producto de la aplicación de idénticos esquemas y sistemáticamente distintas de las prácticas constitutivas de otro estilo de vida (1988:170). En un primer momento el dinamismo del hábitus se expresa como sentido práctico, en un segundo momento como sentido de la anticipación «porque el hábitus engendra, de manera espontánea representaciones y prácticas, lo que los hace particularmente manipulables. En un tercer momento se da un ajuste espontáneo entre el hábitus y las condiciones sociales

ca entre los factores internos a las comunidades y los externos, en tanto que las comunidades están articuladas al sistema nacional e internacional. La lucha por la hegemonía del poder, que en la propuesta de Bourdieu sería el capital en disputa, origina en los campos y los hábitos dinámicas y concepciones que con diferentes ritmos, remodelan o resignifican permanentemente la cultura, las identidades y la vida de las comunidades generando variadas respuestas individuales y colectivas de la población, que oscilan entre la sumisión al poder y la rebeldía contra la dominación.

Así pues, los casos elegidos como ejemplo, se refieren a situaciones sociales conflictivas y cambios sociales vividos que han trastocado de alguna forma las expectativas colectivas construidas en torno al proyecto zapatista y que por supuesto ayudan a entender la ruptura del tejido social comunitario afectando el campo de las relaciones, las autoconcepciones, las fuentes de valoración y las conductas de género, clase y etnia de los integrantes de las comunidades.

Podemos ver en ellos cómo la gramática de los valores y la cultura conformados en el transcurso de la historia, están tan arraigados en las subjetividades que se activan al tratar de incorporar nuevos sistemas de pensamiento o de conducta. Los ejemplos nos muestran la dificultad para asumir y reinterpretar los códigos simbólicos que pertenecen a culturas o dinámicas diferentes.

Los casos ejemplifican la permanencia o rechazo a la obediencia como parte de los sistemas de valores y cultura introyectados desde la colonia cuyo «efecto de trayectoria» presente en las actuales identidades, concepciones y relaciones entre los y las indígenas, desde lo que Bourdieu llama «posición original» de los actores (Bourdieu. 1981:3-24), son reactivados constantemente por la misma institución que los implantó como una forma de reproducir o renovar su poder, el cual es resignificado por las personas

---

de las que es producto ... que es también una selección de oportunidades, pero sobre todo, una elección de aquellas experiencias que tienden a reforzarlo y a ponerlo al abrigo de situaciones críticas (1988:105). Una característica típica del hábitus es conseguir la orquestación espontánea de las prácticas, sin necesidad de un director de orquesta ... (1988:448). Son, hábitus y campo, dos modos de existencia de lo social ... la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa.

individualmente y la comunidad en su conjunto. Los escenarios escogidos, ubicados en diferentes campos culturales, espacios sociales y grupos étnicos de Chiapas, también enfatizan el valor simbólico en el imaginario colectivo del ser indígena ante lo no indígena.

Es importante no olvidar que la referencia a casos concretos como hago en este texto, en un contexto de fuertes contradicciones y polarización social como la que se vive en Chiapas, hace necesario guardar el anonimato de las personas que dieron la información, por eso los nombres han sido cambiados u omitidos y en algunos casos también se ha cambiado u omitido el de las comunidades. Indudablemente que un análisis más profundo requerirá, en todos los casos, completar la información desde otras perspectivas, para tener una idea global de las problemáticas de la resistencia. En este primer acercamiento a la explosión de las comunidades indígenas de Chiapas, nos proponemos plantearnos más que respuestas, preguntas orientadoras para el análisis profundo, que tiene la intención de ser útil para los mismos actores que construyen cotidianamente las fortalezas de su resistencia.

### **Santa Catarina, de comunidad líder, al castigo.**

Este ejemplo que se refiere a la comunidad de Santa Catarina, en el municipio de Huitiupán, nos ilustra sobre la manera en que aflora y se sostiene la forma tradicional de tomar y valorar los acuerdos de la asamblea comunitaria, cuyas características más importantes son: primero, la discusión amplia oyendo la palabra de los hombres, que representan a su familia. El modelo cultural tradicional discriminaba a las mujeres, sólo las viudas asistían; a partir del 94 las mujeres pueden participar, pero sólo alguna que otra, como la Anselma, se atrevía a hablar en público. Ahora sólo algunas dirigentes asisten esporádicamente a las asambleas. Segundo: la toma de los acuerdos comunitarios es por consenso, se discute hasta que todos voluntariamente aceptan. El consenso implica la obligatoriedad del acuerdo tomado, su marco de aplicación es rígido y «parejo» para todos los miembros de la comunidad. En el ejemplo se advierte que esta forma de funcionamiento, entra en contradicción con el verticalismo y autoritarismo del fun-

cionamiento político-militar, en donde los acuerdos no son tomados por consenso o al menos con el conocimiento de los miembros de las comunidades. Por razones de seguridad y estrategia los órdenes militares no se discuten, se obedecen y su valor rebasa los límites comunitarios, pero sobre todo tienen una dinámica y significados diferentes. Las contradicciones entre el consenso de sumarse al zapatismo como bases de apoyo y la aplicación de órdenes militares, sobre los marcos rígidos del funcionamiento comunitario en Santa Catarina, originaron problemas graves de muertes, desestructuración social, polarización política y frustración personal y colectiva.

Después del levantamiento zapatista, la asamblea tzotzil de Santa Catarina Huitiupan, acorde con su tradición de lucha, acordó convertirse en base zapatista:

«era cabecera de una amplia región y sede de los mandos, pues siempre había sido como el ombligo de la población indígena de acá, desde la lucha que vivimos contra los finqueros y quizás desde más antes» (Entrevista autoridad 1)

Para 1995 la autoridad de Cristóbal, el cacique tradicional por varias décadas y sus descendientes, había desaparecido. Las funciones del agente municipal y del comisariado estaban subsumidas a las nuevas autoridades zapatistas que mantenían el control de la población, dirigían las asambleas cuyos acuerdos, tomados por consenso, normaban aparentemente la vida de la comunidad. Mi antigua relación<sup>4</sup> con muchas de las familias de Santa Catarina permitió que algunas mujeres me pidieran que volviésemos a trabajar con ellas «eso del género, pues muchas todavía no se atreven a hablar en las asambleas». En una asamblea de la zona, planteamos la posibilidad de aceptar la invitación y aparentemente hubo consenso de los y las participantes y aceptación de los representantes comunitarios «quienes debían consultar el acuerdo con los mandos». La respuesta nunca llegó, «tenemos que esperar la confirmación» me decían; pero las relaciones de amistad y com-

---

<sup>4</sup> Algunos de los nuevos dirigentes eran viejos conocidos y algunos de ellos fueron compañeros nuestros en las luchas agrarias de la región en los 70s.

pañerismo no se rompieron; de vez en cuando, de paso a comunidades más al norte, pasábamos por Catarina, comunidad que desde el 76 era punta de lanza en la defensa de los derechos y luchas populares. Dos años después de la asamblea referida, las religiosas del Convento de Huitiupán nos dijeron: «hay problemas fuertes, toda la comunidad está castigada, los zapatistas salieron de la población, se teme la entrada del ejército, es mejor que no lleguen ustedes». Esto coincidió con la etapa de fuertes agresiones paramilitares, en los municipios de Sabanilla y Tila, y con el recrudecimiento de la militarización de todas las regiones indígenas del Estado; la información sobre Catarina no parecía salirse del contexto de la violencia generalizada que en ese momento se vivía en Chiapas.

Precisamente entonces, a mediados del 96, la brigada de cooperantes catalanas/es de Tarrassa, que trabajó con nosotras en la construcción de la casa de las mujeres de una comunidad del vecino municipio de Simojovel, fueron detenidos en el cruce del camino con Huitiupán por agentes estatales de seguridad y subidos a una camioneta abierta en donde trasladaban los cuerpos de una familia, supuestamente zapatista, asesinada días antes en un lugar cercano. En un momento inicial se culpabilizó a los extranjeros del asesinato, pero al día siguiente fueron liberados. La solidaridad internacional no se hizo esperar, en varios periódicos aparecieron protestas responsabilizando al ejército y al gobierno, tanto de la masacre como de la expulsión de las cooperantes.

Cerca de dos años después regresé a Sta. Catarina a petición de Marcelo, el nuevo promotor cultural de la comunidad; me pidió que trabajáramos con las mujeres. La comunidad ya no era zapatista por los problemas anteriores, pero ni él ni otros amigos se atrevieron a dar su visión completa. Fue en una reunión de trabajo con las mujeres en donde obtuvimos la información:

«las mujeres están bastante tristes, algunas se enfermaron y hasta murieron como la Camila. Ya no quieren nada, nada del gobierno, ni de los zapatistas, ni de las ONGs. Desde que pasó lo que pasó, la gente desconfía unos de los otros, ya nadie cree en lo que se dice y menos aceptan trabajos para la comunidad, cada uno vela sólo por él

mismo. Los hilos y las palabras entre las familias y dentro de las familias, es como si se hubieran roto. Están tristes por los muertos, sus hijos, sus parientes que murieron». «Te acuerdas del David y su hermano, hijos de don Carlos el que era carpintero, ellos junto con otros chamacos eran milicianos, era un buen grupo de los jóvenes que se apuntaron de milicianos. Un día muy tempranito los dos hermanos tocaron la campana, llamaron con urgencia a asamblea. Era raro porque no había aviso, pero la gente se arrimó toda a la casa ejidal; ellos muy descompuestos, como si estuvieran tomados, dijeron: tenemos miedo que nos maten y por eso queremos hablar nuestra palabra, para que se tome un acuerdo entre todos de qué vamos a hacer. Después, casi llorando, nos dijeron que los tres hombres de aquí que fueron encontrados muertos el año pasado, no los mató el pinche ejército, nos mandaron a los milicianos que los ajusticiáramos porque estaban tomando ideas de priísta. Y ahora nos mandan a lo mismo con nuestro tío carnal, con el que vivimos siempre y nos vio cómo crecimos. Es cierto que el viejo se embola y pierde la cabeza, pero no lo queremos matar, no queremos que lo ajusticien, no está bien que nos matemos entre nosotros, menos a él que es como nuestro padre. Está bien que lo castiguen, pero no que lo maten ¿Acaso eso quieren los zapatistas en verdad? Dijeron ellos.» (Dirigente de las mujeres I, 1999)

El ser priísta, de acuerdo con los mandos locales, era no dar las cooperaciones acordadas en asamblea para las acciones de resistencia; otra razón para los ajusticiamientos fue que no se cumplía con la prohibición de tomar trago y a uno de ellos, lo acusó su mujer de pegarle, de no darle para mantener a sus hijos y de tener a otra en Simojovel.

«saber por qué no querían dar la cooperación, porque eran pobres como todos, pero sí tenían cómo dar, aunque había acuerdo ellos no daban, así lo hacen los priístas y los protestantes en la cabecera, allá también han peleado por esto pero no ha habido muertos como acá» (Mujer, asistente a la reunión de mujeres)

En la asamblea de ese día, según las informantes, se discutió «bastante» en la forma reiterativa y circular de exponer los argumentos y hablando muchos al mismo tiempo, como es la costumbre; había indignación de una gran parte de la comunidad por los

muertos, pero sobre todo porque se sentían engañados. Se habló de las razones que tuvieron los mandos; a muchos no les parecían razones suficientes, mientras que una minoría justificaba a quien o quienes dieron la orden:

«es un acuerdo zapatista, todos sabemos que el trago está prohibido. Aquí tomamos el acuerdo, el acuerdo es el respeto que nos tenemos. Es cierto decían otros, pero son muchos los que toman a pesar del acuerdo, ¿acaso vamos morir todos? Los que toman no tienen derecho a ser base zapatista, caen en un peligro de servir al ejército, opinaban los primeros. Si no se cumple con el castigo merecido vamos a ser lo mismo del gobierno priísta, que no cumple con lo que promete, que a unos castiga y a otros no porque son de su misma idea, o porque se compran a las autoridades. Finalmente el acuerdo fue pedir una visita para que los zapatistas dieran su palabra, si estaba bien o mal ... La mayor parte de los comuneros aunque no estuvieron de acuerdo con las muertes, tenían dudas y temores, no sabían qué hacer, no sabían quien decía la verdad. Las mujeres enmudecieron, algunas lloraban con el rostro cubierto.» (Mujer 2, asistente a la reunión)

«Entre los hombres se hicieron tres bandos, uno a favor de los hermanos, otro en contra y otro, el más numeroso, sin opinión. La situación se polarizó en los días de espera a los zapatistas, y la respuesta no llegó. Había mucha preocupación y lástima de todas partes, la gente no quería ir a los trabajaderos, cualquiera puede morir ahora, decían. Finalmente, después de tres semanas de problemas, llegó una orden de desconocer el mando y los milicianos; pero para muchos no fue suficiente el castigo». (Mujer dirigente 3, asistente a la reunión)

Del conflicto resultaron nuevos muertos: el mando viejo que dio las órdenes de ajusticiamiento; el mando nuevo que nombraron los zapatistas y su familia. Precisamente eran sus cadáveres los que llevaba el ejército, el día en que los y las catalanas de la brigada de solidaridad regresaban de su trabajo solidario.

«ése no fue ajusticiamiento mandado, fue que los mataron, dicen que fueron los dos hermanos inconformes. Los asesinos huyeron, dicen que fueron los milicianos descontentos que ya eran sólo dos, la comunidad quedó destruida y sin padre que la dirigiera». «Las

familias de un mismo tronco se enemistaron y desde entonces ya no trabajan juntas. Las madres de los milicianos tal vez son las que más sufrieron, pues sus hijos armados con temor al castigo se embolaron y unos se fueron de la comunidad y formaron bandas que asaltaron a gente en la misma comunidad y en las comunidades cercanas, en los caminos. Muchos y muchas no entienden todavía por qué los castigaron a todos y por qué los abandonaron los zapatistas. Ahora el alcoholismo y la drogadicción se han generalizado en muchas comunidades de la región». (Mujer dirigente II)

«Pero lo peor, dicen las mujeres, es que la gente ya no cree en lo que le vienen a decir, desconfían de todo. Desconfían hasta de ti aunque te conocen de tantos años. Desconfían de todos». (Mujer dirigente III)

Analizando con las mujeres estos hechos se ha buscado la forma de ayudarlas a procesar sus duelos. No es fácil, la gente piensa que tendrán que crecer los que ahora son niños, para ver si se componen las cosas. Entre la información importante que logramos registrar están los argumentos de quienes todavía, después de varios años, defienden al mando que dio la orden de ajusticiamiento:

«él actuó con la razón, la nueva ley zapatista fue ‘acuerdo’ todos teníamos que cumplirla, así es la costumbre indígena.»

Este caso, en el que se interpretó la disciplina zapatista con el rigor de los acuerdos tradicionales, no es único, ni sólo ha sucedido en el movimiento zapatista, hay ejemplos en los procesos revolucionarios de Centroamérica y de otros continentes, en todos los casos están presentes dos o más formas de valoración de la justicia o dos expectativas diferentes en relación a lo que debe ser el funcionamiento social, comparando lo existente que corresponde a la dinámica nacional y lo que se espera de acuerdo a la imagen y expectativas revolucionarias de cambio hacia una sociedad mejor.

En una zona tzeltal también vivimos algo parecido. Un joven de una aldea de Chilón en estado de ebriedad mató a su tío. La comunidad se reunió para hacer un juicio de acuerdo a la costumbre y lo que entendían que era la justicia zapatista. Unos opinaban



que había que llevarlo con las autoridades de Chilón, otros propusieron que se lo llevaran a los zapatistas. Del juicio surgió el acuerdo de encerrarlo en una improvisada cárcel de la misma comunidad en espera de la llegada del responsable zapatista que, según sus expectativas, llevaría al acusado a un juicio zapatista. Cuando éste llegó no sólo dejó libre al asesino, sino que destituyó a los dirigentes zapatistas locales por no haber tomado en cuenta la situación de alerta de emergencia que se les había hecho llegar. La comunidad no entendió la contradicción entre sus problemas locales y la amenaza de un despliegue militar contrainsurgente, ni la solución que le dio el mando desautorizando los acuerdos de la comunidad, que obedecía al principio zapatista de mandar obedeciendo.

En otra comunidad con algo más de 350 familias, de un municipio autónomo de la selva, todos eran zapatistas, pero en una visita reciente no llegan ni a veinte familias:

«Se han salido porque hay una desorientación, no están de acuerdo con el consejo autónomo en eso de la madera. Primero dijeron que no hay que venderla porque es riqueza natural. Después salieron con que ellos sí la vendieron a un dueño de aserradero, y cuando les reclamó la comunidad dijeron que les darían el 15% de las ventas. Pocos estuvieron de acuerdo, otros no están de acuerdo con la cantidad, pues dicen que es madera de la comunidad y que la comunidad tendría que decir si la vende o no y en cuánto y si de allí se va a dar una cantidad al Consejo. Dicen que el Consejo hace lo mismo que las autoridades priístas de antes. Sólo de palabra dice el EZ que las comunidades son autónomas y que los municipios son autónomos, la verdad es que siempre viene la orden de arriba. La gente ya no muy les cree, dicen que tienen razón los curas dominicos. Por eso está dividida la comunidad». (Ex-dirigente de la comunidad, noviembre de 2000)

Esa comunidad, como la de Chilón, ha dejado de ser base zapatista, sus miembros han optado mayoritariamente por afiliarse a una posición político-religiosa que rechaza la guerra y plantea la reconciliación, otros han caído en la indiferencia política, y otros más, pocos por cierto, se han afiliado en la zona norte a grupos paramilitares.

De acuerdo con la psicología representativa, la identidad étnica, integrada por prescripciones trascendentes de los hábitos, juega un papel determinante en la interpretación de los nuevos símbolos culturales. Conformadas históricamente en los procesos culturales, las identidades son la pauta o como algunos autores dicen, la gramática del inconsciente para las interpretaciones y la construcción de nuevas representaciones sociales (Moscovici 1975, Herzlich 1975, Giménez 1996 y 99). Para reinterpretar otras culturas o para construir nuevas identidades colectivas de acuerdo a determinado proyecto político de lucha, no es suficiente el conocimiento de los nuevos contenidos del discurso, que se realiza, generalmente, como inducción o manipulación; es necesario internalizar en el ego profundamente, no sólo los pensamientos, sino también la lógica y las estructuras de pensamiento nuevo y su correspondiente sistema de valores. En un siguiente momento es necesario un profundo proceso práctico de reinterpretación, socialización y reconstrucción cultural. Pues mientras un sistema simbólico no esté suficientemente introyectado y socializado en la práctica cotidiana, los hábitos anteriores entran en el juego interfiriendo en los ritmos y dirección de los cambios, más allá de las voluntades y de las dinámicas previstas. Los procesos de cambio, como los que impulsa el EZLN o los de igualdad de género que buscamos las feministas, pueden presentar contradicciones en las interpretaciones simbólicas, de acuerdo a los niveles y formas de decisión y de acuerdo al nivel de introyección de los proyectos políticos en los actores, es decir, de acuerdo a lo que los viejos militantes de izquierda identificaban como nivel político ideológico de las personas que intervienen en el proceso. Lo que incluye el grado de conciencia (información, análisis y conocimiento de los códigos de la lógica del pensamiento) que tienen los actores en relación a la nueva dinámica social en la que están inmersos. Pero también de acuerdo a los principios del hábitus social en transformación (ethos) y a las expectativas de las y los actores de cambio, surgidas de sus experiencias históricas de dominación.

### **Reproducción y resignificación de la subordinación de género**

Entre la información reunida durante muchos años de trabajo con mujeres y para la investigación UNACH-CONACYT que estamos realizando con el objetivo de conocer los procesos de construcción y resignificación de sus identidades subordinadas (Olivera 1998b), han sido muy importantes las historias de vida, nos ha llamado la atención sobre todo que paralelamente a las funciones maternas, las mujeres resaltan los rituales matrimoniales como momentos importantes de su vida, a través de los cuales se da una ruptura entre las relaciones en su familia de origen y la nueva familia, la de su marido y su suegra a la que pertenecen después de casadas. Las mujeres que tienen entre 30 y 40 años y menos, dan cuenta en sus relatos de los cambios que se han dado en el ritual y un tanto en las relaciones de pareja, modificando el modelo tradicional al que se refieren como antes.

Los ritos matrimoniales ajustan sus características a los cambios económicos y sociales de las comunidades ya que tienen la función de hacer compatible la posición de la pareja y el funcionamiento de la comunidad o del grupo al que pertenecen. Es el inicio de una etapa de la vida en la que se les considera, sobre todo a los hombres, miembros plenos del grupo. El matrimonio, independientemente de la edad a que se realice, marca el paso a la adultez, en las comunidades indígenas puede posibilitar a los hombres el acceso a la tierra, al sistema de cargos político-religiosos, a tener una representatividad de la comunidad. En las mujeres, el matrimonio legitima y materializa la expectativa, generalmente positiva, hacia la maternidad como su función social existencial. En consecuencia y como algo natural de su ser mujer (prescripciones trascendentes) aceptan la subordinación a su pareja. Independientemente de si el matrimonio ha sido una decisión de la mujer o no, el matrimonio conlleva la aceptación de su posición dependiente y subordinada, que cambia del padre a la del marido y a la familia de éste, especialmente de la madre del cónyuge, que después del matrimonio generalmente se reconoce como propia. El ritual matrimonial, a diferencia de la posición subordinada que

encierra, funciona como una prescripción normativa, es decir, que puede cumplirse exactamente o no, pero siempre regula la legitimación de una relación de intercambio desigual, que toma la forma de una compra real o simbólica del novio, quien paga un precio acordado con sus suegros para tener la exclusividad de la mujer, que desde ese momento le habrá de acompañar y servir sexual y materialmente, durante el resto de su vida. Esto no corresponde a la exclusividad del hombre, pues en todos los casos se acepta de hecho que ellos tengan otras relaciones, y con frecuencia, a pesar de las prohibiciones religiosas, la poliginia es parte del modelo vigente, la única condición social de su aceptación es que el hombre tenga suficiente dinero para mantener a sus mujeres (Olivera, 96). El ritual matrimonial da acceso a las mujeres indígenas a la legitimidad social de cumplir con su función reproductora que incluye la obligación de darle hijos al hombre, mejor si son varones, mantenerlos y educarlos, de acuerdo a las normas de la comunidad. El sistema de valores que respalda el intercambio matrimonial es claro e inamovible, funciona como una prescripción trascendente que nadie pone en duda: el hombre manda y la mujer sirve y obedece; para ello la mujer debe aprender de la suegra a atender y mantener adecuadamente a su marido, mientras éste contribuye al abasto familiar, hasta que se separan de los suegros formando una nueva familia, momento en que el varón adquiere la responsabilidad absoluta de mantener a su familia y de vigilar que las normas se cumplan; para ella significa una liberación relativa del poder de la suegra. El amor romántico, en el sentido que lo concebimos en la cultura occidental, no es condición previa, los afectos no determinan en la mayor parte de los casos la selección del cónyuge, que sigue siendo realizada o al menos autorizada por los padres en la mayor parte de los casos, la selección de la mujer se hace función del valor social de «servir bien». El matrimonio es el ritual que garantiza la reproducción biológica y cultural de la comunidad y de la cultura misma con los ajustes necesarios al «desarrollo»; la incorporación al mercado, o a la participación política, es un rasgo cultural constructor de redes sociales de solidaridad familiar, comunitaria u organizacional a través del parentesco (Freyermuth, 2001).

A continuación exponemos tres testimonios que ejemplifican la dificultad que las mujeres tienen para romper con la obediencia a las normas trascendentes de subordinación, a pesar del trabajo de concientización de sus derechos y de los cambios producidos por la participación política en el proyecto zapatista.

#### MATRIMONIO EN LA MONTAÑA

«Uno de los momentos más importantes de nuestra vida, fue la ceremonia de casamiento en la selva. Aunque de diferentes etnias, pero los dos éramos insurgentes y hacíamos diferentes trabajos; yo aprendí mucho en la selva, desde leer. Con mi compañero nos gustamos, nos hablamos y acordamos pedir permiso para casarnos. Entonces trabajamos directamente con el subcomandante Marcos y nos tocó que él nos casara. Ahí las cosas eran diferentes a como eran en las comunidades, no hubo paga ni pedimentos. Todos los insurgentes que estábamos ahí participaron. Salimos de cacería muy de madrugada, lo que trajimos sirvió para preparar una buena comida, la hicieron los encargados que ese día de por sí les tocaba esa tarea.

Al medio día hubo un saludo militar. Nosotros vestidos con uniformes nuevos pasamos por debajo de las armas que los demás compañeros sostenían así, cruzadas por arriba. El saludo le tocó al sup, nos echó un nuestro discurso, cuando terminó, otra vez el saludo militar, comimos y bailamos, fue muy alegre. Lo más bueno fue cuando el sup nos dijo que ahora éramos doblemente compañeros, reconocidos como pareja por todos los insurgentes. Dijo que nuestras fuerzas juntas eran más fuerza y que nuestra obligación era apoyarnos el uno al otro para que fuéramos mejores insurgentes cada día. Yo me sentí muy importante y muy contenta de que todos estuvieran de acuerdo con nosotros como pareja de compañeros.

Entonces nunca pensé que íbamos a durar pocos años casados, en la comunidad cuando una mujer se casa comprada es para siempre, si se quieren él no la deja a su esposa pues, y los dos con la suegra y la partera reciben a los hijos cuando nacen. Pero en la selva todo era diferente, él no me compró. Sucedió que me embaracé y decidí tener a mi niño, pero tuve que salir del trabajo, pues embarazada no pude seguir, eran pesadas las caminatas y también los ejercicios y las tareas. No siempre había buena comida. Cuando tenía como 5 ó 6 meses acordaron los mandos que debía ir a mi comunidad, dijeron que una vez que naciera el niño y lo dejara con mi familia podría yo seguir en

mi trabajo. Mi compañero estuvo de acuerdo y yo pues no podía hacer otra cosa, de cualquier forma tenía que hacer lo que él dijera.

Nos pusimos de acuerdo para que él me visitara cuando naciera el niño. Pero no fue así. Yo iba con miedo. Cuando llegué a mi casa, mi papá no me recibió, allá la costumbre es que si nadie ha pagado por la mujer y cumplido con la costumbre, pues no están casados. Yo ya no valía, nadie me iba a recoger con un hijo. Vaya, se aceptaba hasta que el muchacho no hubiera dado los regalos y que se jalara a la muchacha; en esos casos después puede haber un arreglo; pero no se podía aceptar que yo llegara con semejante panza y sin marido, la gente no iba a estar de acuerdo. Mi papá le pidió a mi mamá que me fuera a dejar con mi abuela a otra comunidad.

Nunca pude avisarle a mi compañero dónde estaba yo y si ya iba a nacer la criatura. Después de que nació mandé carta, pero nunca me respondió. Después supe que ya tenía otra mujer. Pasé unos dos años con mi abuela, pero casi no teníamos nada que comer. Me vine a San Cristóbal a trabajar. Cambié de patrona muchas veces porque nos tratan a las sirvientas como si fuéramos animales, una sólo me daba de comer las sobras, tenía que trabajar todo el día y no salir de la casa, aguantar los malos tratos y hasta que su marido me metiera mano. Me salí una y otra vez de los trabajos. Pero tenía que mandar dinero a mi abuela y busqué este trabajo en que me ves, primero era yo mesera. Me aceptaron porque no parezco india. Ahora, para qué voy a negar, gano bien, pero tuve que aprender a tomar y en el cuarto a atender bien a los clientes.» (Margarita, ex-insurgente)

#### MATRIMONIO EN UNA COMUNIDAD

Otro caso parecido se dio en una comunidad. Ella era muy joven-cita, apenas acaba de cumplir los 13 años. Junto con sus amigas estuvieron asistiendo a los cursos que daba un compañero, entonces su familia y toda la comunidad era zapatista.

«Pasado un tiempo me invitaron a visitar la selva, me gustó y cuando regresé le dije a mi papá y a mi mamá que permitieran irme para allá. Mi papá dijo que sólo me dejaba ir si me casaba. Yo avisé así para ver qué podía hacer. El acuerdo lo tomaron entre los responsables que mandan: uno que recién había llegado se iba a casar conmigo. Llevó los regalos a la casa y mi papá luego me dio con él. Nos casamos en la iglesia del municipio, en la comunidad se hizo la fies-

ta. Yo no conocía al compañero, pero esa noche tuve que dormir con él y fuimos parejas por 14 años. Nos tocó ir a trabajar en muchos lugares, a veces yo por lado y él por otro, pero nos entendíamos bien lo primeros años. Pero de nada sirvió tanta igualdad y justicia que predicábamos. Como él era mi mando, me mandaba a hacer tareas lejos para quedarse libre. Un día descubrí que se acostaba con varias compañeras, con la de salud, con la radista y con las que llegaban de cualquier parte. Le reclamé pero él no aceptó su culpa, pero se enojó mucho y me mandó fuera. Yo regresé a decirle que ya no quería seguir con él. Desde entonces estoy castigada en la ciudad. Hace dos años que no tengo contactos a pesar de que al principio yo mandé mis informes y solicitudes a la comandancia general. Creo que nunca llegaron a su destino mis cartas. Ahora no sé si sigo en la organización o no, pero no quiero que nadie me utilice. (Soledad. Ex-insurgente)

Los ejemplos anteriores nos muestran la fuerza de las dinámicas sociales colectivas y las contradicciones personales que se dan en las relaciones de género. De hecho las organizaciones no son abstracciones sociales, sino comparten las herencias sociales de procesos históricos correspondientes al hábitus de la cultura en donde se mueven. El machismo, la discriminación hacia las mujeres muchas veces prevalecen sobre las nuevas normas en construcción. Las leyes revolucionarias de las mujeres existen precisamente porque la realidad lo exige. Las mujeres han ocupado nuevos espacios políticos y han sido reconocidas socialmente por sus capacidades y sentido de responsabilidad y hasta por tener mejor puntería que muchos hombres. Sin embargo, el sistema de valores que las ha subordinado por siglos a los hombres y al sistema patriarcal, sigue vigente. Una pregunta es si habrá democracia y justicia sin resolver las contradicciones que viven las mujeres por su condición de género. ¿Qué estrategias se necesitan para incluir la igualdad de género entre las demandas políticas necesarias para construir las autonomías personales y colectivas? No sólo entre los grupos étnicos, sino en toda la sociedad. De cualquier manera tenemos que reconocer que la existencia de las leyes revolucionarias de las mujeres y su participación política y militar son avances incommensurables en la legitimación de los derechos de las mujeres, su puesta en práctica será una prueba para la validez y dirección de los cambios.

## CASTIGO COMUNITARIO CONTRA LA VIOLENCIA FAMILIAR

La violencia intrafamiliar ha aumentado significativamente en las últimas décadas. Este aumento no es ajeno a todo el proceso de cambios económicos y políticos que se han dado en las comunidades, cuya base estructural es sin duda la expansión del mercado nacional e internacional y la forma desigual y con posiciones vulnerables en que se han articulado los y las indígenas a su dinámica. Sin embargo, lo económico no es suficiente para explicar las características de la violencia intrafamiliar en la que inciden directamente factores locales y de tipo personal que sin estar para nada desligados de lo estructural marcan dinámicas en las subjetividades y relaciones personales al interior de las familias que también es necesario tomar en cuenta para las estrategias de cambio.

Como ejemplo de lo anterior exponemos un caso que se vivió en una comunidad de Chilón en donde tanto por la acción de los Jesuitas de la Misión de Bachajón, como por la influencia de algunas ONGs se han cuestionado las desigualdades entre hombres y mujeres y se ha desarrollado, a cierto nivel, la conciencia de género tanto en ellas como en los hombres. A nivel de discurso la desigualdad entre hombres y mujeres se rechaza; sin embargo, en la práctica, los cambios son insignificantes o no existen. Las dificultades son muchas y están relacionadas con la existencia de una cultura en donde la división sexual del trabajo, es una prescripción trascendente, establecida sobre bases simbólicas de supuesta complementariedad entre hombres y mujeres; pero que en realidad ha privilegiado las posiciones de poder de los varones cuya masculinidad encuentra sus fuentes de valoración en el autoritarismo, la discriminación, la explotación y la violencia hacia las mujeres y los hijos. Actitudes que se incrementan con el aumento desmesurado del alcoholismo, refugio simbólico en contra de las tensiones de la pobreza, la discriminación y la guerra.

La posición subordinada de las indígenas, ligada a los contenidos que definen el valor de ser mujer dentro del sistema de sus culturas, se proyecta desde la familia a todas las personas que controlan el poder, especialmente a los hombres que son autoridades políticas o religiosas en sus comunidades; pero también hacia



los mestizos en donde la subordinación de género está fuertemente imbricada con la de etnia y profundiza y ayuda a reproducir las relaciones desiguales con los patrones/as, con los sacerdotes y religiosas, con los médicos, con los dirigentes de las organizaciones, etc. Por su parte los que tienen el poder, como los sacerdotes y algunos dirigentes, mantienen concepciones discriminatorias concibiendo a los y las indígenas como menores e incapaces, con una fuerza paternalista que renueva constantemente las dependencias serviles y les impiden avanzar en la conquista de su autodeterminación.

La Libertad se formó después del 94, fue producto de una toma de tierras de indígenas tzeltales y mestizos pobres del Municipio de Chilón que estimulados por el zapatismo se levantaron contra los dueños de fincas y ranchos en la región. Años después, con la mediación de la misión de Bachajón, compraron las tierras, en donde iniciaron un proyecto comunitario siguiendo las normas zapatistas. Al principio había una contradicción con la Misión porque no acepta la vía armada, mientras que la comunidad decidió integrarse al movimiento zapatista. Las mujeres también participaron en las movilizaciones, la organización y la lucha por la tierra. María era dirigente de la organización de bordadoras de la comunidad y estaba casada con Margarito, hijo de una pareja de Diáconos, autoridades religiosas indígenas de la iglesia de la cabecera municipal, que sigue los lineamientos de la Teología India impulsada por el Obispo Samuel Ruiz. Entre el hijo y los padres había diferencias en relación a la filiación zapatista del primero, pero que finalmente se aceptaba por el interés de que el hijo consiguiera tierra para independizarse de su familia de origen.

Una noche Margarito llegó bolo a la casa, María estaba bordando a la luz de una vela. Él le exigió de mala manera que le sirviera su cena. Ella le dijo:

«Tu comida está en el fogón, sírvetela, los niños y yo ya cenamos, te esperamos y no llegaste, ahora yo estoy terminando mi bordado. - No mirás que vengo algo tomado, no puedo servirte. -Es tu problema, yo no estoy de acuerdo en que te embolés, caso no decís que eres zapatista pues.»

Sin contestar nada él se acercó para pegarle, ella al defenderse, sin pensarlo, puso la aguja de su costura en la dirección donde la borrachera hizo caer a Margarito sobre ella.

«La aguja se le enterró en su estómago, yo misma se la saqué. Pero él se salió de la casa como coyote aullaba, pidiendo auxilio a los vecinos, diciendo que yo lo quería matar. A pesar de la hora la gente se levantó y Don Venancio, como autoridad, decidió encerrarnos a los dos en la cárcel hasta el día siguiente cuando en la asamblea se discutió el problema.»

Las mujeres jóvenes del lado de María en su mayor parte, argumentaban que no fue justo encerrarla, que ella sólo se defendió de los golpes, que él no tiene por qué pegarle aunque estuviera bolo. Los hombres y las mujeres mayores al contrario, decían:

«la mujer cristiana no puede levantar la mano contra su marido, Dios manda que ella le debe respeto y obediencia, así lo marca Dios y es la costumbre».

María ya no hablaba, las jóvenes siguieron sus argumentos:

«ahora ya conocemos nuestros derechos, nadie tiene derecho a pegarnos ni a humillarnos, la ONU así lo tiene mandado a todos los países»

Entre las autoridades también hubo división, dos que eran profesores de escuela dijeron que las jóvenes tenían razón:

«Él no debió embolarse por ser zapatista y menos pegarle a su mujer porque ya hay unas leyes zapatistas que las defienden».

Pero los viejos dirigentes decían:

«sí, eso es cierto, él no tiene por qué embolarse y pegar a su mujer, pero ella no tenía por qué enterrarle la aguja pues eso es como quererlo matar, y no está bien que las mujeres levanten la mano a su marido, los dos tienen culpa.»

Como no se llegó a un acuerdo, toda la semana hubo cavilaciones, la suegra de María, llegó a reclamarle, su madre le dijo que no eran acciones de buena mujer, que ella le enseñó otra for-

ma. María lloraba y decía: pero yo no hice nada, sólo me defendí, es mi derecho, respuesta que aumentaba más el enojo de los mayores. Finalmente el acuerdo de asamblea fue que los dos tenían culpa, que no deben pelear las parejas sino ponerse de acuerdo, que él no debía embolarse otra vez porque lo expulsarían de las tierras tomadas y ella tenía que ponerse de acuerdo con el marido cuando hubiera problemas. El castigo que dieron las autoridades fue que juntos limpiaran dos cuerdas de potrero de la comunidad. El papá de Margarito, con su actitud patriarcal, de padre y autoridad religiosa intervino:

«el padre Federico, de la Misión, dice que esos problemas ocurren porque ellos viven en pecado, no están casados y ya tienen dos hijos. En la biblia se dice que aquéllos que no estén bien con Dios, son prisioneros del diablo, que mete su cola. Así que no van a vivir en paz, hasta que cumplan con la ley de Dios»

Entonces al acuerdo se le incluyó la obligación de que se casaran. La boda fue motivo de fiesta de la comunidad, se hizo «como si fueran solteros». Los novios no intervinieron, los padres de él llevaron dos cajas de coca cola y otros regalos a los padres de ella, que desde luego no se opusieron al matrimonio. Mataron una vaca y dos borregos, toda los familiares se solidarizaron con el trabajo. En la Iglesia el sermón del cura, en idioma tzeltal, como durante la Colonia, fue dirigido a reafirmar las obligaciones que Dios manda:

«los hombres deben trabajar para mantener a sus esposas, no tienen que ir de revoltosos zapatistas, abandonando sus obligaciones de la familia. Margarito, tienes que representar dignamente a tu familia ante Dios. Tú, mujer, debes fidelidad y obediencia a tu esposo, atender tu casa y tus hijos sin pleitos y para toda la vida. Tienes que darle muchos hijos, todos los que dios mande. Tienes que ser humilde y conformarte con lo que tu marido traiga a la casa, así serán una pareja de hijos de Dios»

María, con esa bendición de Dios, ya no volvió a hablar de sus derechos. La fiesta cubrió las conciencias e hizo olvidar a la comunidad el problema de las desigualdades de género. El poder de

Dios y de los curas sigue funcionando sobre las leyes y las ideas de igualdad de género en la comunidad, sobre todo cuando el cura dio el dinero para que la comunidad regularizara la propiedad de la tierra y de paso dejaran las ideas zapatistas, y se impusiera el poder de la misión jesuita de Bachajón sobre los protestantes de la comunidad.

Las relaciones desiguales de género, muestran claramente cómo el principio de mandar obedeciendo no ha incluido ni el parecer, ni la voz, ni la necesidad de participación de la gran mayoría de las mujeres indígenas, que siguen siendo cautivas de las relaciones de dominación masculinas. El poder patriarcal instalado en las relaciones familiares y comunitarias, sigue siendo alimentado y reproducido por el poder de la iglesia y por los hombres y mujeres de las comunidades. Incluso dentro de las organizaciones sociales, como es el caso de las bases y milicianos zapatistas, la opresión, desigualdad y subordinación de las mujeres, incluidos como mandatos trascendentes en la cultura y en las identidades sigue viéndose como natural y no como un problema de injusticia social y de falta de democracia. El mandar obedeciendo aplicado de esa forma parece ser que se refiere sólo al mandato de los hombres, pero sobre todo mandato de los hombres y de las instituciones con poder, como ha sido la iglesia durante más de cinco siglos.

### **Estrategia paramilitar y desgarramiento social en el norte de Chiapas**

En este ejemplo se combinan las prescripciones trascendentes y normativas con las prescripciones compulsivas de la guerra. Es decir, en la compleja situación que viven los choles actualmente, se pueden distinguir elementos del hábitus asumidos y transmitidos históricamente que forman parte central de la estructura cultural y la identidad chol, junto con las normas, valores, intereses, etc., cuya prescripción presenta la opción de cumplirse o no, lógicamente con las consecuencias correspondientes, pero dando paso, a la vez, a su propia transformación, dinamizando las relaciones de acuerdo a la dinámica de la sociedad global o cambiando la

dirección de los procesos a través de la práctica política. Estas prescripciones sociales, se ven afectadas significativamente con la guerra de baja intensidad, estrategia contrainsurgente que ha impuesto el gobierno con insalvables efectos de violencia y terror que afecta a todos, independientemente del grado de su involucramiento en ella.

Este proceso se analiza brevemente desde la rebeldía que tradicionalmente ha caracterizado a los choles y que parece formar parte de su identidad cultural. Primero hacemos un acercamiento histórico para entender la rebeldía como una prescripción trascendente en las identidades choleras y después abordamos situaciones actuales a través de algunos testimonios directos de indígenas de la zona baja de Tila, referentes a tres momentos de la historia reciente: las luchas agrarias, la hegemonía priísta y la rebeldía zapatista.

### **Una historia de rebeldías**

Los choles, asentados en el norte del Estado desde el Municipio de Palenque, el norte Chilón, Salto de Agua, hasta Tila y Sabaniilla y parte de Huitiupan, colindando con Tabasco, poseen una larga tradición de rebeldía contra la dominación estatal que se remonta a la cruenta guerra llamada del Chol, que los conquistadores emprendieron para someterlos, en las selvas del norte del Estado, por más de un siglo. Vencida su rebeldía a través de las armas y de la religión, la mayoría de los choles fueron concentrados en comunidades asentadas en las zonas altas en torno de las cabeceras de Tila y Sabaniilla, pero otros, fieles a su rebeldía, vivieron dispersos en pequeños poblados de la selva durante la colonia.

Su sometimiento no impidió los levantamientos frecuentes, ni que varias comunidades choles participaran en la rebelión indígena de Cancuc de 1712 en contra del régimen colonial. (Viqueira, 1997). Al ser derrotado el movimiento, los choles que participaron fueron a poblar las zonas bajas de Tila, entre los afluentes del río Tulijá. Posteriormente el auge del café a fines del siglo XIX y principios del XX hizo aparecer en las zonas del territorio chol, grandes fincas propiedad de alemanes y mestizos provenientes de

San Cristóbal, que sometieron a parte de los y las indígenas choles al peonaje permanente y temporal, introduciéndolos casi como esclavos al sistema de mercado (Alejos, 1998). En esta época se consolidaron los centros de poder en Moyos, Sabanilla y Tila y surgieron otros como Tumbalá y Salto de Agua, asiento de finqueros y comerciantes que controlaron el poder regional subordinando a sus intereses incluso a las estructuras políticas y religiosas locales, en un Estado débilmente articulado a la federación. (Coello, 1998).

Para mediados del siglo XX, muchos choles vivían en pequeños poblados en antiguos terrenos de las fincas, sobre todo en las colinas y planicies del río Tulijá, otros en la zona alta de Tila y Sabanilla; pero unos y otros fueron corporativizados por el Partido oficial que utilizó la reforma agraria, iniciada en la época cardenista, para integrar a los ejidatarios choles a las bases y a la cultura priísta a través de sus organizaciones campesinas y populares (CNC, CNOP, Antorcha Campesina). Con su estrategia clientelar además de la tierra, les proporcionó ayudas y algunos créditos para cultivar maíz y organizar cooperativas de productores de café. Los choles priístas, controlaron las presidencias, las agencias municipales y los consejos ejidales. Esas autoridades fueron organizando la vida de las comunidades, que poco a poco se identificaron como priístas, que desde las cabeceras municipales fueron controlando el mercado y los servicios educativos y de salud, formando núcleos de poder en apoyo del régimen.

Así, la estrategia clientelar del priísmo oficial de prebendas, burocracias y corrupciones extendió sus redes de poder en las comunidades choles en beneficio del sector hegemónico de comerciantes, ganaderos y políticos del estado de Chiapas. Además de organizarlos en la militancia priísta que controla desde entonces el poder local, favoreció la integración de los indígenas al mercado y profundizó la diferenciación social en las comunidades a través de las empresas paraestatales como CONASUPO, que les compraba sus cosechas de maíz y después, en la época de escasez se los vendía, y el INMECAFE, que acaparó la producción del café y su mercado internacional. El INI desde la época del populismo echeverrista, en la década de los 70, preparó cuadros

indígenas choles para el desarrollo de las comunidades indígenas con el objetivo político de integrarlos económica, política y socialmente al Estado Nacional. Esta política institucional de la federación en el norte de Chiapas, al mismo tiempo que compitió con los coyotes, prestamistas y caciques propició la diferenciación social y cultural al interior de los ejidos, creó nuevos grupos locales de poder priísta, encabezados por indígenas capacitados como promotores culturales y maestros bilingües, o como miembros de base del ejército nacional. Este proceso explica por qué muchos choles hasta la actualidad, sin conocer realmente los planteamientos priístas y sin entender la forma en que el PRI los ha mediatizado, se sienten priístas:

«Aquí somos priístas de corazón, el PRI es y será nuestro partido, no tenemos por qué cambiarnos, no entendemos eso de luchar contra el gobierno que predica la iglesia de Heriberto y Samuel Ruiz y menos aceptamos el pensamiento de hacer la guerra de los zapatistas». (Habitante de El Limar. Año 2000)

La integración política de los choles no se correspondió con un desarrollo real de la zona, ni con el mejoramiento de las condiciones de vida de la mayoría de los 114.000 campesinos choles que habitan en la región norte, que todavía en 1990, según el INEGI, tenían índices muy altos de monolingüismo (32,5%) y analfabetismo (49%) y con muy bajos ingresos (más del 75% de la población ocupada recibía y aún recibe un salario mínimo o no recibe nada). Al contrario, como sucede en todo el país, sobre todo a partir de la década de los 80, los campesinos vieron reducir sus ingresos ante las crisis de la deuda nacional, la bajada de los precios del maíz y los altibajos en los precios del café. El interés del gobierno en la zona norte de Chiapas, se relaciona por un lado con la necesidad de la Federación de controlar los recursos estratégicos de la zona, especialmente de la energía hidráulica y del gran manto petrolífero que se descubrió en los años 70. Y por el otro, con el interés estatal de evitar que la producción chiapaneca favoreciera más a la economía tabasqueña, que a la propia.

De lo anterior podemos desprender que la experiencia asistencial del dominio colonial, de la opresión de las fincas y del poder

clientelar priísta marcaron y resignificaron las identidades choles en dos sentidos contradictorios y complementarios a la vez, de una parte imposición del dominio y el poder que fomentaron la obediencia, la dependencia y la subordinación; por la otra, la capacidad de rebeldía permanente en la que parecen subyacer un empoderamiento que no sucumbió nunca totalmente y una autovaloración de la condición étnica diferente a la de otros grupos indígenas.

### **Luchas agrarias**

El autoritarismo político, la presión demográfica sobre las tierras, la marginación y la pobreza extrema aunadas a la diferenciación económica y política, son factores que tensionaron las relaciones sociales en la región. En el archivo agrario se encuentran documentadas muchas disputas de tierra entre los ejidos y entre las cabeceras ejidales y sus anexos. Amparados por las autoridades, pobladores de los ejidos matrices niegan a los anexos la posibilidad de independizarse, o bien intentan despojar de sus tierras a campesinos pobres tramando como trucos la pérdida de documentación, la formación de potreros en cooperativa, el acceso a créditos, las ventas fraudulentas, etc. (Méndez, 2000) Los conflictos, con frecuencia iban acompañados de abusos de autoridad y represión con violencia como lo ilustra el caso del anexo Jol Aco:

«..en vistas de que no progresaba en absoluto el negocio [potrero en cooperativa que les ofrecieron las autoridades El Crucero] y que los valores de las cooperaciones de los ejidatarios eran absorbidas con fines particulares, desistimos de participar, habiendo sido este el motivo de que se presentaran las autoridades de El Crucero combinadas con las de Tila ... penetrando a deshoras de la noche a nuestros hogares, espantando a nuestros familiares, conduciéndonos a nosotros con fases de inquisición ... habiendo caminado 24 km. con dos amarras una en los brazos y otra en las manos vueltas a la espalda ... nos tuvieron presos en Tila.» (Archivo Agrario, Tuxtla Gutiérrez, 24/12/53).

Ante el clima de abusos y arbitrariedades los campesinos se organizaron para defender sus tierras y sus recursos naturales,



obteniendo por respuesta una fuerte represión gubernamental con incremento de los enfrentamientos armados, las desapariciones y los asesinatos. El caso más conocido en Tila se dio precisamente en la comunidad de El Crucero durante el período del General Absalón Castellanos Domínguez, cuyo gobierno se caracterizó por el uso de la violencia institucional y la protección a las guardias blancas en apoyo a los caciques regionales. De ahí que el sexenio de 1983-1988 haya estado plagado de conflictos en Chiapas, principalmente en los sectores campesino y magisterial, conformándose dos posiciones irreconciliables: una a favor del gobierno, con líderes «charros» y la otra democrático-popular que se expresó en huelgas y manifestaciones estatales y nacionales que fueron reprimidas con violencia.

En el Crucero el conflicto se dio entre un grupo de maestros bilingües contratados por el INI que desde una posición democrática se opusieron a los abusos de las autoridades ejidales que reprimían a los campesinos en lucha y disponían personalmente de las ganancias obtenidas de un banco de arena, propiedad de la comunidad. Ya en 1980 las autoridades ejidales acusaron al maestro Luciano Vázquez de ser el causante de las divisiones en el ejido y en 1983 lograron privarlo de sus derechos agrarios. Ese mismo año se dieron dos enfrentamientos armados en la escuela tomada por los maestros bajo la dirección de Luciano. La población estaba aterrorizada, no salían a sus trabajos por temor a que los mataran en el monte. Los maestros, con apoyo regional, lograron que la comunidad rescatara la propiedad del banco de arena, expulsara a las autoridades ejidales y tomara el poder en la comunidad. Pero dos hechos causan una crisis de poder en el ejido durante los tres años siguientes: el presidente del Comisariado ejidal fue asesinado y las autoridades nombradas por el sector democrático del ejido no fueron reconocidas oficialmente. Los ejidatarios de la región se dividieron a favor y en contra de los maestros. Las autoridades utilizaron a éstos últimos para privar de sus derechos agrarios a los rebeldes. En 1987 el sector gubernamental con apoyo de las fuerzas de seguridad pública tomó El Crucero, apresó al dirigente y a sus seguidores; 84 familias fueron expulsadas del

ejido y buena parte de sus tierras fueron redistribuidas entre los ejidatarios fieles al gobierno.

El principal dirigente estuvo más de dos años preso pero, lo mismo que los habitantes de los anexos que siguieron luchando para recuperar los derechos agrarios de los expulsados, no claudicó en sus principios sociales. A diferencia otros, fueron cooptados por el PRI como Samuel Sánchez, que sirvió al gobierno en diferentes puestos de dirección magisterial y de la organización Solidaridad Magisterial y Campesina (SOCAMA) de la zona chol. Organización y dirigente que años más tarde integraron y apoyaron al grupo paramilitar Paz y Justicia en contra del zapatismo. (Méndez 2001)

### **Violencia contrainsurgente**

Prácticamente desde 1983 la violencia armada y el divisionismo quedaron instalados en la región, tomando fuerza sobre todo desde que se reinstalaron los priístas en la dirección de El Crucero. Ejidos como Miguel Alemán y el Limar tomaron partido por el gobierno y actuaron en contra de los expulsados y de los anexos democráticos. Estos hechos han definido en mucho las identidades al mismo tiempo rebeldes y temerosas de los choles.

La situación de violencia sorda en la zona norte de Chiapas hace crisis nuevamente con la aparición zapatista en 1994 y la respuesta contrainsurgente de los gobiernos federal y estatal, unas veces como guerra de exterminio y otras como «guerra de baja intensidad». La guerra involucra a las poblaciones de los 4 municipios choles, abona en la inestabilidad de región y acrecienta el temor, la inseguridad y la angustia en las subjetividades. La violencia de la guerra funciona también como una prescripción del hábitus que no sólo dinamiza las relaciones sino las violenta y las desestructura. Como se dijo antes, a diferencia de las prescripciones trascendentes y normativas en donde la violencia toma un carácter simbólico, se trata de una prescripción impositiva y compulsiva de la que nadie escapa, con violencia física y de muerte. Con la guerra de baja intensidad que se inicia en la zona a finales de 1995, la población chol profundiza y resignifica sus divisio-

nes. Las autoridades locales y población priísta apoyan a los paramilitares y al ejército en oposición a los zapatistas y todo aquel que los apoye: PRD, Iglesia de la Liberación, Centros de Derechos Humanos, solidaridad internacional.

Pero nadie escapa al clima de terror que se generaliza como eje de la GBI que tiene como objetivo quitar «el agua al pez», es decir eliminar a las bases zapatistas. Los testimonios recogidos tienen por supuesto versiones, supuestos y valoraciones contradictorias, pero todos están marcados por el terror y seguramente contienen parte de la realidad.

«Aquí en el municipio de Tila las cosas están mal, las comunidades divididas, las familias rotas, los hijos se enfrentan a los padres y hermano contra hermano se pasan peleándose y hasta matándose. Antes no era así, todos estábamos tranquilos, aunque había diferencias entre católicos y protestantes, ahí nos íbamos sobrellevando. Así fue hasta que llegó el padre Heriberto, por ahí de 1990 y empezó con eso de la teología india. Al principio se vio bien que organizara puestos de salud y prepara promotores, hasta se aceptaba que organizara cooperativas en los ejidos. Se le reconoce que siempre ha sido muy activo, pero el problema surge porque se metió a la política y en vez de dar misas y catecismo, organizó a las mujeres y a los catequistas para que dieran pláticas en contra del gobierno y favor del PRD y hasta hacían colectas para ayudar a los zapatistas desplazados. Yo creo que dios no tiene nada que hacer con los partidos y menos con los zapatistas. Heriberto se hizo zapatista y perredista, recibía y repartía propaganda del PRD y desde el santuario se comunicaba con ellos por radio, aquí todos sabemos que le hablaba a los del partido y también a los zapatistas. Lo más peor es que lo hacían sus diáconos y catequistas desde las iglesias, eso es sacrilegio, por eso con la gente de cada lugar, las cerramos las más importantes acá en la zona baja y no dejamos que las usaran para sus tonterías. Una vez vino Samuel Ruiz y pidió en Miguel Alemán o El Limar, no me acuerdo bien, que se le abriera; pero no, la gente no quiso y mejor lo corrieron aunque era obispo. A raíz de eso se negaron a dar los sacramentos. Dicen que Heriberto pedía la credencial del PRD para los bautizos. Eso acabó de amolar las cosas, porque la gente se encabronó, tenían que ir a Villa Hermosa para los servicios y entonces, encabronados, más apoyaron a Justicia y Paz y al ejército». (Funcionario del Municipio en Tila, 1998)

Mientras el gobierno dialogaba con los zapatistas en los Altos, en el norte se experimentaba la GBI que después se generalizó en todo el Estado. (CDHFBC 1996, Cencos et al. 2.000, Olivera 1998a) El financiamiento oficial del grupo paramilitar Justicia y Paz fue comprobado ampliamente. El terror ha marcado las subjetividades de los y las choles, alimentando por un lado la subordinación al poder y por el otro las resistencias y rebeldías contenidas (Cf. Méndez 2001). El mandar obedeciendo no se puede aplicar en una situación de guerra, no se puede llegar a consensos, no existe la posibilidad de expresar, de hablar y menos de entenderse entre posiciones polarizadas dentro de las mismas comunidades, como sucedió en Tila entre 1995 y 1999.

«En el 95 y 96 hubo muchos muertos y desaparecidos en lo que es Patastal, Panchuc, Corosil, Jomagil, Masojá y otras comunidades de Tila. Ya desde antes, en el 94, cuando se tomaron tierras como en Misopá, que eran sus tierras pero se las habían despojado; en otras partes eran solicitudes de ampliación que nunca les resolvió el gobierno. La gente campesina se organizó por todo el Estado y se tomaron tierras, ayudados por el ejemplo del EZ. Entonces también algunos que se opusieron, que tomaron la parte de sus patrones, pues les tocó ser maltratados y algunos murieron. No sólo en Tila, acá en todos los municipios del norte hubo movilizaciones y también represión: en Salto, en Sabanilla, Tumbalá, Yajalón, Huitiupan. Al principio, para la gente que no alcanza a tener tierras fue una alegría, vaya, una esperanza de justicia y nos hicimos bases zapatistas. Pero después se volteó la tortilla, se puso duro, porque los priistas se vengaron. Sus paramilitares se metían a las milpas, a los cafetales, a los potreros nuestros, venían a destruir y robar, a robarse el ganado, a veces sólo mataban al animal y lo dejaban tirado, era un perjuicio lo que hacían. Se llevaban a la gente, a los dirigentes, catequistas y autoridades que no estaban con ellos, a veces los desaparecían de plano y otras los fueron a encontrar presos en Cerro Hueco. La gente no se dejó así no más pues, sabíamos de dónde eran y algunos fueron reconocidos por sus nombres, hasta las esposas de los presos hicieron protestas en Tuxtla, pero las autoridades no hicieron caso, más bien los protegieron a esos de Justicia y Paz; en algunas partes empezaron las respuestas de la gente, unos y otros a hacerse daños. Todo 96 y 97 estuvieron entrando los paramilitares a las comunida-

des a las casas, traían armas grandes que el gobierno les daba. Samuel Sánchez era su dirigente. Entraban así de pronto, nadie lo esperaba, tenían la cara tapada venían como barriendo las comunidades, tenían ya vistos a los dirigentes, a los catequistas y a los que no estaban con el gobierno, pero arriaban con todos, no respetaron nada. Cuando llegaban, la gente salía huyendo a esconderse bajo el monte, mujeres, niños, viejos pasaron frío y hambre. Varias mujeres fueron violadas, aun ahora tienen miedo de salir solas. Aquí en Patastal vinieron varias veces y quemaron las casas, mataron los pollos y se llevaron todo el ganado de la comunidad, nos dejaron en la miseria. Esta casa fue quemada toda, hace un mes apenas la recompusimos, tuvimos que cambiar los horcones y poner techo de lámina nuevo. Mi esposa estuvo a punto de morir quemada porque agarró fuego su ropa, se puso muy asustada. Al viejo Antonio, ya muy mayor, no pudo correr y lo mataron en su huida. Varios niños murieron. Salió gente a refugiarse en otras comunidades, la cuenta que se hizo con el padre Heriberto es de más de cinco mil personas que están refugiadas todavía de los 4 municipios choles. En Misopá viven como 30 familias desplazadas de Miguel Alemán, ya van para 3 años, los priístas no les permiten regresar a sus casas, perdieron sus tierras y cafetales, viven de las ayudas, la iglesia les da un poco de maíz cada mes. Los de Masojá se fueron a Salto de Agua, estuvieron poco porque la UGOCEM primero se hizo responsable, pero no tenían un lugar seguro para alojarlos, muchos se fueron a Yajalón, otros a Villa Hermosa, otros están en Masojá Shujá. Al final pasó que de las comunidades priístas sacaron a los zapatistas y perredistas y de las comunidades nuestras sacamos a los priístas, los maestros los primeros, porque eran de SOCAMA, los niños tienen tres años sin clases en muchas comunidades. Los priístas de Limar, Miguel Alemán, el Crucero, Cerro Misopá y otros lugares tienen tomados los caminos, no podemos entrar por Tila, tenemos que andar por veredas. Para llegar acá, ya ves, hay que dar la vuelta por Tabasco». (Dirigente de Patastal, mayo de 1998)

«Cuando hubo problema esta vez (1999), en la Fiesta de Corpus Cristi, se juntaron bastantes porque era cuando mataron a un señor (dirigente del PRD) ... cuando supe que había matazón, yo lo veo que hacen muy mal los del PRD, entraron sin permiso y mucha gente de aquí de Tila fueron también, rompieron la presidencia, quebraron las bancas, no se cuantos millones de pesos acabaron. Yo no tengo por qué meterme en esos problemas, sólo que miedo sí me da.

Esa vez, como a estas horas (9 pm) ya había bulla, no que sí, ya van a venir, ya van a entrar (los perredistas-zapatistas). Cuando llegaron de repente como a las 11 de noche fue que levantaron el cadáver, entonces dicen que fueron golpeados el ministerio público y el juez municipal y lo supe que ya van a matar al presidente, ya lo van a entrar a buscar en su casa con machete, palo, piedras y diferentes armas que llevaron. Ya nosotros nos encerramos en las casas, la gente corría ... como a las 11 de la noche el comandante fue golpeado y le dijeron que manejara la camioneta para que paseara el cadáver y lo volvieron a dejar el cadáver en la presidencia y ya fue que salieron el grupo de rebeldes de la zona baja. Lo rompieron la presidencia. (Leticia: 23 años. Tila 1999)

El autoritarismo y la verticalidad de los mandatos, se agudizan en las situaciones de conflicto, respondiendo al rígido control que implica la disputa de población entre las partes en conflicto. Entonces quedan en evidencia las diferentes fuerzas que se enfrentan y el papel secundario o sólo simbólico que tiene la población en las decisiones, lo que refuerza las prescripciones sociales de obediencia al poder.

«Recuerdo que a fines del 97 y luego con Albores cambió algo la contrainsurgencia. Dicen que los paramilitares tuvieron problemas con el gobierno y muchos mejor ya lo dejaron, pero otros se encabronaron y empezaron a hacer acciones sin ningún control. Tal vez a eso se debe que Justicia y Paz se dividió y una parte, la de Samuel Sánchez, se apuntó mejor como ONG, con el nombre de Desarrollo, Paz y Justicia. Fue un de acuerdo con el gobierno del que siguió y sigue recibiendo dinero, pero ellos dicen que ahora es para sus proyectos. Entre ellos hay corrupción y se pasan dividiéndose, no sé cuántas Paz y Justicias hay ahora. Lo que sí sé es que el gobierno cambió y ahora más bien hace sus acciones con la gente de las comunidades a través de las propias autoridades municipales, presidentes, agentes y comisariados. Que bueno, en muchos casos viene a ser lo mismo en las comunidades de Tila porque de todas maneras son los priístas los que tienen el sartén por el mango. Dicen que los jóvenes (priístas o no priístas) tienen que hacer su servicio militar con ellos, así les dan entrenamientos los jóvenes que aceptan, con apoyo del ejército y durante un año tienen que hacer ese servicio que llaman de seguridad (Consejo Estatal de Seguridad). Esto ha

hecho que ahora cualquiera puede ser paramilitar en las comunidades priístas y ya no sabe uno de quién cuidarse, pues en las combis, en los autobuses, en todas partes están vigilando y controlando a la gente de las comunidades perredistas. Hasta cuando uno de acá pasa cerca de una comunidad priísta la gente empieza a chillar como mono, avisando para que todos los de la comunidad se alerten. Nosotros tenemos mandado que no se acerque la gente a las comunidades priístas para que no haya una provocación. (Miliciano de la Zona Baja de Tila 1999)

«Desde que ustedes salieron ya no hay quien llegue a las comunidades. Todo está muy desorientado porque también sacaron a nuestros responsables zapatistas y ahora la gente no sabe qué hacer, están acostumbrados a que haya quien los mande, hay más miedo a los priístas, pero también hay temor de venga un castigo de Oventic, la gente no sabe nada, nadie nos ha informado por qué salieron ellos y por qué salieron ustedes, todo lo han decidido en otra parte.<sup>5</sup> Lo que sí sé es que la gente no tiene problema en que CIAM siga llegando y trabajen, los maestros que estudiaban con ustedes ya no siguen, los niños están otra vez sin clases, las mujeres preguntan mucho que dónde están las de CIAM y por qué ya no llegan. Gracias que me dices que ustedes están dispuestas a regresar.» (Catequista de Jolnishtí, 1998)

«Aquí hay descontento con el padre Heriberto, no sólo tiene problemas con los priístas, sino también con las bases zapatistas, pues él recibe los apoyos de la solidaridad y se la da a la gente que él quiere, a sus catequistas que lo siguen y los que no obedecemos sus órdenes, no nos da el apoyo y cuando lo da, lo da vendido dice que para que no nos acostumbremos sólo a recibir. Sus catequistas quieren mandar en nuestras comunidades y no se someten a los acuerdos. Su ayudante, una monja que viene a ver la cooperativa, regaña y exige que se le entreguen las cuentas, nosotros decimos que la cooperativa es del ejido y que somos todos los que mandamos y no ella y tampoco Heriberto. También tiene encono con CIAM porque dice que le quieren quitar a los promotores de salud que él y Demóstenes han

---

<sup>5</sup> El informante se refiere al Centro de Investigación y Acción para la mujer, ONG que trabajó en la región durante 1997 y 98 con las bases zapatistas y sin ninguna explicación, «por acuerdo de la comandancia general», fue expulsada de las zonas en donde trabajaba.

formado durante muchos años, no entiende que ellos sólo están recibiendo capacitación de la doctora y que ella no se mete en las cosas de organización. Pero lo que ha sido mayor problema es que él es perredista y quiere que todos los que estamos en contra del PRI nos hagamos perredistas; es cierto que a veces las bases se han declarado perredistas pero eso es para evitar que los identifiquen, pero los zapatistas no somos perredistas, Heriberto parece no entender que no queremos nada con los partidos, que nuestro camino es diferente» (Responsable de Cooperativa, 1999).

«Pensábamos que con el cambio de gobierno, con el Pablo que está ahora, las cosas iban a cambiar, pero no. En todo el Estado hay desconfianza y descontento, se dice que Pablo no ha hecho nada. En la zona chol. En algo está más calmado, pero los problemas con los priístas siguen, ellos quieren mantenerse en el gobierno municipal y siguen hostigando a los demás; la gente está más dividida todavía. Soltaron a varios priístas que estaban en Cerro Hueco con acusaciones de homicidio y otros delitos, pero dicen que los soltaron por falta de méritos. Mientras aquí las cosas se arden. Muchos del PRD se pasaron al PT que ahora va cobrando presencia con el trabajo de Manuel, el que era diputado perredista el sexenio pasado. Pero te acuerdas de Juan Martínez, pues ya lo mataron. Eso fue un pleito entre zapatistas y perredistas. Todo salió por eso de la reconciliación. Heriberto, el PRD y el Pablo Salazar, quieren que haya paz, eso es bueno, pero no como ellos quieren que se haga. Hicieron una reunión de todas las partes en conflicto, incluyendo a Justicia y Paz y acordaron que para las elecciones (2001) debíamos formar un Consejo Municipal con representantes de todos los grupos. Los responsables de las bases zapatistas dijeron a los perredistas que no se metieran en eso, pues es hacer juego al gobierno que no ha aceptado realmente la paz y que no aprobó los acuerdos de San Andrés. Pero ellos le hicieron caso a Heriberto, con lo que las diferencias empezaron a crecer. En algunas comunidades de la zona baja la gente se pelió por el control de la cooperativa y de los recursos, camionetas, camiones que fueron donaciones para todas las comunidades y no para el PRD. De allí surgió el pleito en serio y acabaron matando a Juan. Aquí parece que todos nos quieren mandar y no dejan que las comunidades tomen sus acuerdos. Ahora ya casi ni se hacen asambleas en las comunidades».



Este último ejemplo nos muestra la forma en que las identidades colectivas en torno al EZLN, a los partidos políticos y a las estructuras religiosas, a los grupos paramilitares, expresión de sus diferentes hábitos políticos,<sup>6</sup> han respondido a las agresiones del gobierno rechazando o integrándose a la contrainsurgencia, en dinámicas que no siempre responden a una clara conciencia del proyecto político correspondiente. Sin obviar las circunstancias que originan o las que son consecuencias de la guerra, las conductas políticas responden con frecuencia más a formas culturales aprendidas inconscientemente (ethos, prescripciones trascendentes) que a una conciencia política real (logos, autodeterminación).<sup>7</sup>

La construcción de la autodeterminación personal y colectiva, que permita el ejercicio del mandar obedeciendo y la construcción de la cultura correspondiente, lleva implícito el requerimiento de muchos y complejos rompimientos sociales, colectivos e individuales. El rompimiento brusco de las estructuras tradicionales de relaciones y/o los cambios bruscos en los hábitos, generalmente ponen al descubierto inseguridades que con frecuencia pueden ocasionar la búsqueda inconsciente de la reproducción o resignificación de sus viejas dependencias serviles, por lo cual, las personas o los grupos, ante nuevas ofertas o expectativas políticas, pueden cambiar fácilmente de su posición a la contraria, incidiendo, inconscientemente también, en la forma, dirección y

<sup>6</sup> La potencia explicativa del hábitus político, radica, según Bourdieu, en que «integra en la unidad originariamente sintética de un principio generador, el conjunto de los efectos de las determinaciones impuestas por las condiciones materiales de existencia». El hábitus [político] contiene entonces la clase incorporada, no solamente como simbolización de relaciones y posiciones sociales en una determinada formación social, sino incluye lo biológico moldeado históricamente a través del sexo y la edad y, en todos los casos, incluye los desplazamientos inter o intra-generacionales (Bourdieu 1988:448-449).

<sup>7</sup> «De la misma manera en que lo que se transmite biológicamente es más estable que la herencia cultural, el inconsciente de clase (ethos) inculcado por las condiciones de existencia es un principio productor de juicios y opiniones más estable que los principios políticos explícitamente constituidos (logos). La mayoría de la gente, desprovista de los instrumentos del discurso político, en todos los espacios del discurso social, tiene un comportamiento guiado más por su ethos, que por un logo explícito y consciente, por eso esta misma gente fácilmente se vuelve objeto de disputa electoral. (Velasco 1998:130-132)

correlación de fuerzas y posiciones políticas, lo cual repercute indudablemente en la fragmentación y la polarización social.

Los ejemplos que se presentan nos permiten ver que impulsar la dirección de los cambios y de los procesos sociales, a través de un proyecto político alternativo no es fácil, ni lineal; que las reacciones pueden ser múltiples, diversas, variables e impredecibles; que las subjetividades y conductas individuales, sin dejar de ser objetivaciones corporales de lo social, tienen dinámicas propias que son significativas en la construcción de las identidades colectivas; que los sistemas verticales, discriminatorios y autoritarios de poder y control incorporados al ethos, se reproducen y se expresan en las identidades sociales, no sólo de las clases o sectores dominantes en relación a los dominados, sino también en las relaciones internas de los grupos indígenas, no sólo en los proyectos que pretenden mantener el privilegio de las clases dominantes, sino aún entre los que buscan la liberación y la construcción de nuevas y más justas relaciones.

De lo expuesto queda claro que entre avances y retrocesos, la lógica del poder enajenada se enfrenta a las lógicas y dinámicas de la resistencia indígena; lógicas de hombres y mujeres que, con frecuencia, más allá de una conciencia política clara, se mueven, no sin contradicciones, con los motivos prácticos y trascendentes de sobrevivencia que se arraigan en sus cuerpos subordinados, dinamizando sus luchas en contra de las inclemencias del sistema neoliberal, contra la hipocresía de las dictaduras políticas, en contra de la manipulación política e ideológica y contra la brutalidad de una represión en fuerte aumento que quiere sofocar cualquier protesta con el pretexto de combatir la insurgencia armada que ahora pretenden identificar con el terrorismo.

### **Colofón: Aparecen Cascadas de luz en la Construcción Democrática**

Después de que el gobierno, echó en saco roto, el llamado que los zapatistas, en boca de la comandanta Esther, hicieron ante los legisladores en marzo de 2001,<sup>8</sup> para que la llamada ley de la Cocopa

fuera aprobada por el Congreso de la nación, vino un largo periodo de silencio en las selvas y montañas de Chiapas que albergan la esperanza de paz con justicia y dignidad. El tiempo de silencios, hacia el interior fue, seguramente, intensamente trabajado en encuentros, análisis, evaluaciones y tomas de decisiones importantes, cuyo resultado nos dieron a conocer: una nueva etapa de construcción y lucha de los municipios y comunidades autónomas zapatistas. Los Aguascalientes, pensados originalmente como centros para las relaciones con los agentes de la solidaridad nacional e internacional, desaparecen ese día y en su lugar se constituyen los Caracoles, sedes políticas de las Juntas de Buen Gobierno de cinco cabeceras zapatistas autónomas que articulan, cada una, a diferentes municipios autónomos desde donde, entiendo yo, se seguirán construyendo la democracia desde abajo, la civilidad, la cultura, la igualdad de género<sup>9</sup> y las identidades colectivas zapatistas.

Es necesario leer en los discursos de ese día el significado profundo de los cambios y la preocupación por resistir avanzando prácticamente en la construcción de una nueva concepción y ejercicio del poder desde abajo, es decir del mandar obedeciendo. No sólo se ha deslindado la parte militar del EZLN<sup>10</sup> de la organización y gobierno de las bases zapatistas y se han abierto los territorios a una nueva relación con la sociedad civil, sino también, se establece una estructura política, surgida de la praxis, que en cada región ejercerá el poder autónomamente abriendo espacios para

---

<sup>8</sup> El brillante discurso leído desde su condición de mujer indígena, por la Comandanta Esther se puede consultar en *Debate Feminista* año 12, vol 21 de octubre de 2001, pp. 337-348.

<sup>9</sup> «Oye mujer, ¿estás soñando con un futuro bonito? Pues aquí te decimos que tienes derecho a elegir tu pareja y que nadie te puede obligar por la fuerza a contraer matrimonio ... Tienes derecho a estudiar. A que tu marido te trate con respeto. A descansar y divertirse. Tienes derecho a pedir, a exigir a tu marido que te apoye en la cocina, con la ropa y con los hijos. Tienes derecho a decir 'no' a tu marido, si estás cansada, te sientes mal o no tienes ganas». 'Días de radio en las montañas del sureste', Bellinghausen, *La Jornada*, 10/07/03.

<sup>10</sup> Cf. Marcos: quedan en manos de las juntas los asuntos de los municipios autónomos. Comunicado del EZLN, 9 de agosto de 2003. *La Jornada*, 11/08/03

el reconocimiento de la participación y expresión de las fuerzas, intereses y necesidades individuales de los hombres y mujeres que la integran. Las decisiones militares impuestas desde arriba que obstaculizaban, como vimos en algunos de los ejemplos descritos, la vida propia y las autodeterminaciones personales y comunitarias, dejan su lugar a una dinámica que posibilitará la expresión de su fuerza de abajo para arriba, con formas de democracia popular que seguramente facilitarán la superación de las causas internas y externas que en este texto hemos señalado como algunos de los obstáculos para mandar obedeciendo, y posibilitan su transformación en sólidos argumentos de hecho para que el Estado reconozca los derechos de los pueblos indios:

«Les queremos decir nosotros los indígenas nuestro derecho a ser mexicanos. No necesitamos cambiar nuestra cultura, nuestra vestimenta, nuestra lengua, nuestra forma de rezar, nuestra forma de trabajar y respetar la tierra ... no podremos dejar de ser indígenas para ser reconocidos como mexicanos ... ahora tenemos que ejercer nuestros derechos nosotros mismos. No necesitamos permiso de nadie ... Tenemos derecho a gobernar y gobernarnos según nuestro pensamiento ... es el momento de aplicar y actuar en todo el país de México la autonomía de los pueblos indígenas ... También los invitamos a todos hermanos y hermanas indígenas, que lo hagan suya y construyan la autonomía para que el gobierno del pueblo mexicano mande obedeciendo...».<sup>11</sup>

La lección de vida y de futuro que nos dan los caracoles zapatistas a todos los mexicanos, tendría que ser asumida también por el gobierno, empezando por la desmilitarización y poniendo fin a la Guerra de Baja Intensidad, para que las dificultades que ha impuesto al mandar obedeciendo de los zapatistas, dejen de ser su responsabilidad histórica.

---

<sup>11</sup> «Palabras de la Comandanta Esther a los Pueblos Indios de México» La Jornada 11/08/03

## Bibliografía

- Abric, Jean Claude. 1994. *Pratiques sociales et representations*, PUF, París.
- Alejos, José. 1998. «Los Choles en el siglo del café» en Viqueira y Ruz, *Los Rumbos de otra Historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, México.
- Bellinghausen, Herman. 2003. *Días de Radio en las Montañas del Sureste*. 10 de julio de 2003. [www.fzln.org.mx](http://www.fzln.org.mx)
- Benjamin, Thomas. 1990. *El Camino a Leviatán*, CONACULTA, México.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Le Sens Pratique*, Minuit, París. Traducción, *El Sentido Práctico*. 1991. Taurus, Madrid.
- 1981. «La Representation Politique. Eléments pour une theorie du champ politique», en *Arss* n° 36-37, Minuit, París.
- 1988. *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*, Taurus, Madrid.
- 1997. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la Acción*, Anagrama, España.
- 2000. *Poder; Derecho y Clases Sociales*, Desclée, Bilbao.
- Bourdieu P. y L. Wacquant. 1995. *Respuestas por una Antropología Reflexiva*, Grijalbo, México.
- CDHFBC. 1996. *Ni paz ni justicia. Informe general y amplio acerca de la guerra civil que sufren los choles en la zona norte de Chiapas. Diciembre de 1994 a octubre de 1996*, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, SCLC, Chiapas.
- CENCOS et. al. 2000. *Siempre cerca, siempre lejos. Las Fuerzas Armadas en México*, Cencos, Global Exchange, Ciepac, México.
- Coello, Manuel. 1998. *Los Choles. Mc. Cuxtitali*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena. 2003. «Palabras de la Comandanta Esther a los Pueblos Indios de México», Oventic 9 de agosto de 2003, *La Jornada* 11 de agosto de 2003.

- De Vos, Jan. 1985. *Catálogo de documentos históricos que se conservan en el Fondo: «Provincia de Chiapas» del Archivo General de Centroamérica, Guatemala*. CEI-CIES, Chiapas.
- 1994. *Vivir en Frontera*, CIESAS, México.
- EZLN. 2001. «Mensaje Central del EZLN ante el Congreso de la Unión», en *Debate Feminista*, Año 12, Vol 21, Octubre 2001, México.
- 2003. «Comunicado a las Juntas de Buen Gobierno Zapatista», 9 de agosto de 2003, *La Jornada*, 11 de agosto de 2003.
- Freyermuth, Graciela. *Mujeres de Humo*, Ciesas (en prensa).
- García de León, A. 1985. *Resistencia y Utopía. Memorial de los agravios y crónica de revueltas y profesías acaecidas en la Provincia de Chiapas*, ERA, México.
- Giménez, Gilberto. 1996. «La identidad Social o el retorno del sujeto en sociología», en *III Coloquio Paul Kirchhoff*, II A. UNAM, México.
- 1999. «La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales», en *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*, ITESO, Jalisco, México.
- Harvey, Neil. 1998. «Rebelión en Chiapas. Reformas Rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo», en Ruz y Viqueira, *Los Rumbos de Otra Historia*, pp 447-479, UNAM-CIESAS-CEMCA, México.
- Hernández, Aída. 1998. Editora, *La Otra Palabra. Antes y después de Acteal*, CIESAS, COLEM, CIAM, México.
- Herslich, Claudine. 1975. «La representación social», en Moscovici, *Introducción a la psicología social*, Planeta, España.
- INEGI. 1993. *Chiapas, hablantes de lengua indígena. Perfil Sociodemográfico. Censo de 1990*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.
- Lenkersdorf. 1996. *Los Hombres Verdaderos*, Siglo XXI, México.
- Lozano, Itziar. 1999. «Identidades», *Apuntes del curso Identidad y Género*, UNACH, Chiapas, México.

- Le Bot, Ivon. 1997. *El Sueño Zapatista*, Plaza y Janes, México.
- 2000. «Moderno y creativo el Movimiento Indígena en América Latina», *La Jornada*, 26/III/2000.
- Méndez, Georgina. 2001. *Integración sin emancipación: Un estudio sobre las mujeres priístas en la zona chol*, Tesis para obtener el grado de Licenciatura, Fac. de Ciencias Sociales, UNACH, Chiapas.
- Morley G. Sylvanus. 1947. *La Civilización Maya*, FCE, México-Buenos Aires.
- Moscovici, Serge. 1975. *Introducción a la psicología social*, Planeta, España.
- Olivera, Mercedes. 1979. «Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas», en *Cuadernos Agrarios* n° 9, pp. 43-56, UNAM/CONACYT, México.
- 1995. «El ejército zapatista y la emancipación de las mujeres chiapanecas», en *Montañas con recuerdos de mujer*, Las Dignas, San Salvador.
- 1998. «Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad», en *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas*, Aída Hernández, edit., CIESAS, COLEM, CIAM, México.
- 2001. «Construcción y cambios en las identidades de género y etnia en Chiapas», ponencia en *IV Coloquio Paul Kirchoff*. IIA-UNAM, 1998, *Cuadernos de Trabajo I*, FCS-UNACH, Chiapas.
- Olivera M. y G. Méndez. 1999. «La construcción de nuevas identidades en el Norte de Chiapas», ponencia al *Seminario de la Frontera Sur*, DEAS-PROIMSSE, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- París, M. Dolores. 2001. *Oligarquía, tradición y ruptura en el Centro de Chiapas*, UAM-DEMOS, México.
- Rus, Jan. 1992. *Guerra de Castas. Según Quién. Indios y Ladinos en los acontecimientos de 1869*, INAREMAC, Chiapas.
- «La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas 1936-1968», en Viqueira y Ruz, *Los Rumbos de Otra Historia*, pp. 251-278, UNAM-CIESAS-CEMCA, México.

- Ruz, Mario. 1992. *Savia india, floración ladina. Apuntes para una Historia de las Fincas Comitecas. SXVIII y XIX*, CONACULTA, México.
- Velasco, David. 1998, «La fórmula generadora del sentido práctico. Una aproximación a la filosofía de la práctica de Pierre Bourdieu», *Revista Espiral. Estudios sobre el Estado y Sociedad*, Volumen IV n° 12, México.
- Viqueira, J. Pedro. 1997. *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, SEP-CIESAS, México.
- 2000. «Los peligros del Chiapas imaginario», UNICACH. *Anuario 1999*, Chiapas.
- Zabadúa, Emilio. 1999. *Breve Historia de Chiapas*, FCE-COLMEX, México.



# Las Juntas de Buen Gobierno: entre la legalidad y la legitimidad

**Magdalena Gómez**

## **Introducción**

Para analizar las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas se requiere ubicar el contexto y sentido de su organización. Si uno de los problemas que expresa la crisis del derecho es un distanciamiento con la realidad social y su apego a la letra de la norma que no la refleja, en el caso indígena dicha crisis ha sido doble ante la ausencia de normas. La ficción jurídica de una sociedad homogénea no se pudo sostener más. La movilización social, política e incluso armada, demandó al Estado asumir una propuesta de reconstitución para dar cabida a nuevos sujetos de derecho, los pueblos indígenas, que históricamente han mantenido su legitimidad y han carecido de legalidad.

Habermas<sup>1</sup> incursiona en la teoría jurídica crítica y propone que reconozcamos que no hay derecho sin validez, pero tampoco hay derecho sólo con validez. Para él, la validez deberá ser la suma concomitante del principio de legalidad y el principio de legitimidad. Ahí donde concurren ambas nacerá la validez. Por lo tanto, desecha la tesis clásica de validez formal Kelseniana.

En contraste, si recordamos que el concepto típico con el que nace el estado Moderno es el de legalidad y que la autoridad sólo puede hacer lo que la ley le permite, a los particulares les queda el

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas. 1998 . *Facticidad y Validez*, Trotta.

espacio de lo que la ley no les prohíbe. Veamos qué pasa con nuestro campo de estudio.

No es un secreto que los pueblos indígenas han practicado formas de jurisdicción, es decir, han «administrado justicia» y ésta es una función exclusiva del Estado. Han establecido normas y sanciones, sin tener facultad legislativa reconocida y el hecho de que no hayan sido escritas o formalizadas no les exime de su naturaleza jurídica. También han gobernado a sus pueblos a través de un sistema de cargos. Por lo tanto, históricamente han subsistido en la ilegalidad. A juicio del derecho, los pueblos indígenas no tienen atribuciones para tales actos ilegales realizados por particulares a los que les está expresamente prohibido ejercerlas.

Justamente ése es el meollo del asunto. Las funciones, cada vez más disminuidas, ejercidas por los pueblos indígenas, son de naturaleza pública, no simples actos privados, de particulares. Por ello su reconocimiento requiere modificaciones de fondo en el orden jurídico.

Por otra parte, no hay que olvidar que en la base del planteamiento indígena está el criterio de precedencia histórica, es decir, el señalamiento de que su origen se ubica con anterioridad a la creación misma del Estado.

Por ello resulta muy sugerente el enfoque de Habermas que sustenta que no es el derecho el que crea la legitimidad sino que es la legitimidad la que crea derecho. Visto así el derecho indígena, al insertarse en el orden jurídico nacional e internacional obtiene reconocimiento y no se trata por tanto de creación de derechos nuevos. Esta visión no concuerda con la que plantean los juristas positivistas quienes se niegan a asumir la más elemental de las implicaciones de lo que Alain Finkielkraut señala:

«¿Qué es una constitución? ¿Acaso no es la solución del siguiente problema? Dada la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las riquezas, las buenas y las malas cualidades de una determinada nación, hallar las leyes que le corresponden. No es un problema que puedan resolver las personas con la exclusiva ayuda de sus fuerzas; es, en cada nación, el paciente trabajo de los siglos». Y continúa: «Al ser el hombre la obra de su nación, el producto de su entorno y no

al revés, como creían los filósofos de las Luces y sus discípulos republicanos, la humanidad debe declinarse en plural: no es otra cosa que la suma de los particularismos que pueblan la tierra».<sup>2</sup>

Tal es el problema que ha estado presente y que los pueblos indígenas y sus organizaciones en América Latina enfrentaron por décadas en una resistencia difícil ante la creciente amenaza del Estado y su orden constitucional. De manera inédita estos temas fueron colocados en la agenda nacional en el contexto de una negociación del Gobierno federal con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cuyo resultado emblemático fue la firma de los Acuerdos de San Andrés sobre derecho y cultura indígena.

El proceso, como sabemos, no ha sido sencillo,<sup>3</sup> se ha ido gestando en los Estados nacionales de América Latina un inventario defensivo que, en aras de la eufemística unidad nacional y

---

<sup>2</sup> Alain Finkielkraut. 1987. *La derrota del pensamiento*, Anagrama, pp. 17 y 18.

<sup>3</sup> Cfr. Lectura comentada del *Convenio 169 de la OIT* bajo el título «Derechos Indígenas», México D.F. INI 1995 2ª edición». «Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica: el caso de las expulsiones por motivos religiosos» presentada en el *coloquio Orden Jurídico y Formas de Control Social* en el Fortín Veracruz, julio de 1992, elaborada a partir de la audiencia pública organizada por el congreso del estado de Chiapas en torno a la propuesta de tipificar el delito de expulsiones (consultar Memoria publicada por el congreso-junio de 1992). *Defensoría jurídica de presos indígenas, Entre la Ley y la costumbre*, IIDH-III 1990. *La fuerza de la costumbre indígena frente al imperio de la ley nacional*, San José IIDH octubre de 1990. *Dónde no hay abogado*, coautora, INI 1990. «Derecho Consuetudinario Indígena», *México Indígena* n° 25, 1987. «La juridización de los indígenas ante la nación mexicana», *Revista Justicia y Paz* n° 25, 1992. *Derecho Indígena* (coordinadora), AMNU-INI 1997. Varios artículos entre los que destacan el *discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Derechos Humanos*, junio de 1995, la *Ponencia presentada en el Seminario Latinoamericano sobre Constitución y Derecho Indígena* realizado en Villa de Leyva Colombia, julio de 1995 y los artículos «El Derecho Indígena, entre la ignorancia y el prejuicio» publicado en una primera versión, en *La Jornada del Campo*, 3 de mayo de 1996 y «La pluralidad Jurídica y la Jurisdicción Indígena» publicado en la *Revista el Cotidiano*, mayo de 1996, Universidad Autónoma Metropolitana. «El derecho indígena en la antesala de la Constitución», en *Economía Informa*, UNAM, septiembre de 1996. «El Derecho Indígena», coordinadora del *seminario Internacional* realizado en mayo de 1997, publicado por INI-AMNU. «Derecho Indígena y Constitucionalidad», en *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, España, 2002 pp. 235-277.

soberanía, expresa una creciente cerrazón ante la necesidad de cambiar la naturaleza del orden jurídico y dar entrada como principio constitutivo al de la pluriculturalidad. Hay sin duda mucha ignorancia, prejuicio y discriminación, pero hay sobre todo conciencia de la contradicción que entraña para las aspiraciones neoliberales y globalizadoras el compromiso de reconocer a unos sujetos de derecho que demandan autonomía constitucional y la libre determinación interna para decidir los asuntos fundamentales relacionados con la vida de sus pueblos a partir de sus formas propias de gobierno. En el contenido de la demanda indígena destaca su inserción en la vida política nacional, sin sacrificio de su cultura, el acceso al uso y disfrute de los recursos naturales, la posibilidad de participar en la toma de decisiones sobre los proyectos de desarrollo y sobre el sentido y destino mismo de la Nación. Como vemos, no se trata de demandas asistencialistas o culturalistas ni susceptibles de reducirse a la entrega discrecional de recursos económicos o al folklore inofensivo de los usos y costumbres o a la contratación de maestros que hablen lengua indígena.

No es el momento para reconstruir la conflictiva trayectoria de los Acuerdos de San Andrés cuya etapa más reciente fue la aprobación en 2001 de la llamada contrarreforma indígena que dio al traste con la posibilidad de avanzar en el camino de la paz y cuyo contenido vulneró el perfil autonómico de la propuesta conocida como «Cocopa».

### **Municipios autónomos, base de las Juntas de Buen Gobierno.**

La opción zapatista por la organización política se expresó durante la última década en el fortalecimiento de municipios autónomos, proyecto que vivió en 1998 una fuerte crisis por el intento del gobierno chiapaneco de «desmantelarlos» lo que se tradujo en hechos de violencia y una campaña de supuesto contenido jurídico para descalificarlos. Se cuestionó entonces la validez jurídica de los municipios autónomos como se perfila hoy la relativa a las Juntas de Buen Gobierno.

Quienes defendimos a los municipios autónomos planteamos entonces que el núcleo esencial de la creación jurídico-política de un municipio reside en la decisión mayoritaria de los habitantes del territorio correspondiente y sustentan dicha tesis en los artículos 39, 40, 41 y 115 y demás relativos en la Constitución General que establecen en el origen del acto creador de los municipios la decisión mayoritaria popular. En consecuencia, señalaba el maestro Emilio Krieger (q.e.p.d.) «la legislatura estatal se limitará a respetar formalmente la validez del acuerdo» (La Jornada, 17 de mayo de 1998); otros enfatizaron en la decisión de la autoridad constituida la fuente de validez de dicho acuerdo ciudadano.

El maestro Krieger proponía que se considerara que las comunidades tienen derecho a decidir libremente la constitución de municipios libres y autónomos, siempre y cuando expresamente se establezca en el acuerdo correspondiente el respeto de las normas establecidas en los artículos 39 y 115 constitucionales y se cuente con los elementos territoriales, materiales, económicos y democráticos necesarios para la subsistencia del municipio como gobierno local.

De parte oficial el entonces coordinador para el diálogo Emilio Rabasa presentó a la COCOPA un informe en estos términos:

«Las autoridades espurias de los municipios autónomos además de violar la constitución estatal y la General de la República han caído en el delito de usurpación de funciones al realizar actos de carácter público como son los de registro civil, cobro de derechos o cualquier otro, por el que podrían tener una sanción de seis meses a cinco años de prisión y multa de 20 a 60 días de salario mínimo. En cuanto a las normas estatales tanto la creación como la supresión de los municipios es competencia del Congreso del Estado según el artículo 29 de la constitución chiapaneca en tanto que la incorporación o segregación en o entre los municipios no podrá hacerse sin la aprobación de la mayoría de los ayuntamientos y en materia federal según el 115 la integración de los ayuntamientos deberá hacerse mediante elección popular o de lo contrario cualquier acto de creación o desconocimiento de ayuntamientos y municipios será violatorio del voto popular ejercitado en la elección de las autoridades municipales como lo establece el 116

constitucional, se configura una violación de la garantía constitucional que establece que los ayuntamientos serán electos mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo. Alega que el artículo 39 debe entenderse conforme a los artículos 40 y 41, el primero señala que es voluntad del pueblo constituirse en una República representativa, democrática y federal; y el segundo que éste ejerce su soberanía a través de los poderes de la Unión o de los Estados en el ámbito de sus respectivas competencias. También afirmó que la ley para el diálogo no impide el ejercicio de las facultades otorgadas a las autoridades y fuerzas de seguridad pública para que cumplan con su responsabilidad de garantizar la seguridad interior y la procuración de justicia». <sup>4</sup> Entonces preguntamos al discurso oficial ¿dónde quedó el convenio 169 y los Pactos internacionales? Desde el derecho indígena para valorar a los municipios autónomos no basta con apegarse a la letra de una norma constitucional pasando por alto las normas internacionales. Con esa lógica positivista el gobierno tiene un campo fértil de «ilegalidades» en la existencia misma de los pueblos indígenas que se han autogobernado y han ejercido facultades y competencias históricamente excluidas del orden jurídico. Uno de los asuntos indiscutibles en la mesa de San Andrés fue el acuerdo de modificación de la división municipal en Chiapas y atrás de esta demanda está sin duda la de adecuar este nivel de gobierno a las posibilidades de ejercicio de las formas de organización social y política de los pueblos indígenas.

Para validar esta última apreciación se difundió un documento de 18 de mayo de 1997 que, en la lógica gubernamental, «probaría» las intenciones del EZLN de extender su radio de acción e influencia en el territorio chiapaneco, mientras que el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) da cuenta y valida el cambio de autoridades del concejo municipal Tierra y Libertad cuya cabecera es Amparo Agua Tinta, desmantelado el 1º de mayo de 1998. Lo interesante del documento referido es el listado de orien-

---

<sup>4</sup> Emilio Rabasa, coordinador para el diálogo y la negociación, extractos del documento que entregó a la COCOPA, *La Jornada* 11 de mayo de 1998, José Gil Olmos 1.

taciones que se transmite a la población y que nos bastará leerlo para reconocer la filosofía indígena en torno al ejercicio del poder practicada en los hechos a lo largo de la historia de estos pueblos, no sólo en México sino en América Latina. Veamos textualmente:

1. «Apoyar a nuestras autoridades, porque también comen y visten y tienen familia, porque ellos no ganan dinero, el pueblo debe organizarse para apoyarlos.

2. Que los apoyemos ser buen gobierno, consultándonos y que nosotros sepamos mandar, pero asimismo cumplir y obedecer a ese nuestro gobierno.

3. Que aprendamos a corregirlos cuando ellos fallan, sepan reconocer y corregirse o sustituirlo dependiendo de la gravedad del asunto.

4. Que nosotros como pueblos digamos, cómo queremos que den cuenta e informen de sus trabajos de nuestras autoridades, cuándo y dónde para que ellos con su verdad nos informen y que escuchen y den respuesta nuestras dudas y preguntas que tengamos de sus informes, hasta que quedemos satisfechos y claros de sus informes y ellos al igual queden con nosotros.

5. Cuando se dé un señalamiento de fallas, errores a nuestras autoridades, se le haga llegar por escrito o verbalmente estando presente las autoridades, esto lo podemos hacer llegar con nuestras autoridades ejidales.

6. Le pedimos los compañeros del Concejo municipal, que cumplan y hagan cumplir cabalmente las leyes revolucionarias.

7. Una última, pero la más importante. Pedimos a los pueblos que busquen y elijan a compañeras para el concejo municipal que también pueden ser autoridad de nuestro municipio». <sup>5</sup> Así quedaron las visiones contrapuestas, los municipios autónomos continuaron su caminar y los representantes oficiales cambiaron de empleo.

### **Las Juntas de Buen Gobierno**

El anuncio zapatista sobre la creación de Caracoles y Juntas de Buen Gobierno en sustitución de los espacios conocidos en Chiapas

---

<sup>5</sup> (Excelsior, reportero Andres Becerril, 27 de mayo de 1998)

como «Aguascalientes», suscitó enorme simpatía en sectores de la sociedad civil y en organizaciones sociales, especialmente campesinas pero, ante todo, convocó a fortalecer la esperanza y la autonomía de los pueblos indígenas en el país.

El Subcomandante Marcos en su papel de vocero conjunto de los Municipios Autónomos y del EZLN, dio a conocer tal decisión y abordó infinidad de temas. Destacaríamos la reiteración de la crítica a la clase política de todos los apellidos y a los poderes del Estado en su conjunto, pero también «al vanguardismo» con la reivindicación del crédito de enseñanza para la matriz cultural indígena. Que el EZLN responda desde sus fortalezas no significa que tenga una visión localista, justamente expresa la ubicación precisa de las implicaciones de la doctrina neoliberal de cara no sólo a los pueblos indígenas sino a la nación en su conjunto, o más bien al conjunto de las «antiguas» naciones en el mundo, hoy avasalladas. No nos engañemos, en el respeto a esa doctrina se basaron los legisladores para desnaturalizar la llamada iniciativa COCOPA. Si los liberales del siglo XIX creyeron fervientemente en el ideal de una nación homogénea, hoy los neoliberales utilizan con cinismo aquel ideal como máscara.

Esa visión general no impidió que se abordaran los claroscuros de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MARZ) a los que tratarán de dar respuesta con el proyecto de Juntas de Buen Gobierno. Así, frente al crecimiento desigual de los municipios, en función del acceso a recursos, en ocasiones privilegiado, se busca centralizarlos en las Juntas, derivado de ello, la atención a relaciones con la sociedad civil y la redefinición de reglas que impidan, el asistencialismo y la imposición de proyectos, o la realización de investigaciones que no beneficien a los pueblos.

Con la aclaración de que los MARZ continuarán sus tareas de impartición de justicia, salud comunitaria, educación, vivienda, tierra, trabajo, alimentación, comercio, se propuso una auténtica segunda instancia de mediación y resolución de conflictos a través de las Juntas para «atender denuncias contra los consejos autónomos por violaciones a los derechos humanos, investigar su veracidad, ordenar a los consejos autónomos la corrección de estos errores y para vigilar su cumplimiento». Con esta función se



garantiza un auténtico acceso a la Justicia y se cumple con el debido proceso y se postula una propuesta innovadora al enfrentar la falsa disyuntiva entre derechos individuales y colectivos. También vigilarán la realización de proyectos, tareas comunitarias y en general lo relacionado con las condiciones materiales de subsistencia.

En esta nueva etapa organizativa de reconstrucción de la autonomía indígena es importante observar cómo se ubica el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) en ese complejo equilibrio entre el respeto a los pueblos y la necesidad, que se reconoce, de «desprenderse de la sombra de la estructura militar». Por ello han decidido que no pueden coincidir mandos militares en cargos civiles. Sin embargo, como no se ha logrado la firma de la Paz y los municipios continúan enfrentando provocaciones y amenazas, en especial de grupos paramilitares o bien conflictos con organizaciones no zapatistas o antizapatistas, el CCRI mantiene la facultad de «vigilar el funcionamiento de las Juntas de Buen Gobierno para evitar actos de corrupción, intolerancia, arbitrariedades, injusticias y desviación del principio zapatista de mandar obedeciendo», principio que reconocen tiene su origen indígena.

### **Los pueblos indígenas como el sujeto de derecho**

Si bien el EZLN reivindica el cumplimiento unilateral de los Acuerdos de San Andrés, también podemos observar que el proyecto autonómico, tanto los municipios como las Juntas, tienen su base jurídica en el convenio 169 de la OIT como ya señalamos, pues el más elemental de los derechos contenido en el mismo es el del respeto a sus formas propias de organización social y ya desde la definición del concepto de pueblos en el mismo instrumento se asume que éstos teniendo origen anterior a la creación de los actuales Estados pueden conservar todas o parte de sus instituciones, con lo cual se incluyen las readecuaciones e incluso reconstituciones que definen los propios pueblos.

Por otra parte, cuando se habla de los destinatarios de la protección, preservación, desarrollo y promoción de derechos indígenas, de inmediato se plantea la interrogante sobre cómo definir quiénes son indígenas. Problema ya resuelto internacionalmente

y concretamente en el convenio que obliga al estado mexicano, el 169 de la OIT. Dice el art. 1°:

1. El presente convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial,

b) los pueblos son considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente convenio.

3. La utilización del término «pueblos» en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

En este caso la definición del sujeto está clara, en este artículo no se dejó a la libertad de los Estados miembros de la OIT que ratificaran el convenio, la facultad de decidir qué entenderían por pueblos. Es importante destacar el numeral dos, relativo a la conciencia de la identidad indígena, como un criterio para determinar el sujeto al que se aplica el convenio. Este elemento está muy relacionado con la reivindicación del derecho a la autoidentificación que evite la precisión de criterios externos a estos pueblos para «medir o calificar» su grado de identidad o el tipo de instituciones vigentes que serán necesarias para ser considerados pueblos indígenas, o para dejar de serlo.

El numeral tres aclara lo que ha sido preocupación fundamental de los Estados, el uso del término pueblos no implica la posibilidad de construir en base a este convenio, nuevos Estados, ni, por consiguiente, separación del Estado Nacional respectivo.

Hasta aquí nos atenemos al concepto del Convenio 169, por constituir una obligación jurídica para el estado mexicano.

Hay otros instrumentos internacionales, también ratificados por nuestro país, que respaldan los derechos de los pueblos indígenas. En efecto, los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales establecen en su artículo primero (numeral 1.1.):

«Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural». El concepto genérico de autodeterminación de los pueblos no se relaciona con el hecho de que cada pueblo deba forzosamente constituirse en Estado de acuerdo al derecho internacional o deba renunciar a tal decisión. En América Latina, los pueblos indígenas reivindican su derecho a la autodeterminación interna en el marco de los Estados Nacionales.

El convenio 169 de la OIT, señala desde su inicio, en el preámbulo, la necesidad de que los pueblos controlen sus instituciones propias dentro del marco del Estado en que viven, también establece los principios de participación y consulta en la toma de decisiones y el control «hasta donde sea posible» sobre su desarrollo social y cultural. Esta normatividad internacional ha sido asumida por nuestro país al ratificar dichos instrumentos jurídicos y por tanto los mismos tienen efectos externos en términos del derecho internacional e internos en términos de lo establecido en el artículo 133 constitucional, es decir son parte de la ley suprema.

Es interesante además que el EZLN reivindica, como originalmente lo hizo, el concepto de pueblo en su sentido más amplio y cercano a lo que es la autodeterminación interna, porque no escapa en el análisis zapatista el deslinde categórico frente al «fantasma separatista» y así anotan: «la autonomía no es fragmentación del país o separatismo, sino el ejercicio del derecho a gobernar y gobernarnos según establece el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos». Más adelante se recuerda que precisamente los apellidos del Ejército Zapatista hablan de su aspiración más sentida: la Liberación Nacional.

### **Status jurídico de las Juntas de Buen Gobierno**

El 9 de agosto de 2003 se instalaron formalmente las Juntas de Buen Gobierno en Oventic, Chiapas. Ahí pudimos constatar, una vez más, la congruencia del EZLN en cuanto al respeto a los pueblos indígenas. La decisión de ubicar a la organización militar en el plano de la defensa y deslindar este componente de las funciones de gobierno nos hablan de la reiteración de la postura de no suplantar a los pueblos y, en última instancia de no «militarizar» su cultura. En Oventic observamos a comunidades indígenas en plena reconstrucción y fortalecimiento, ahí estaban las brigadas de salud, educación, ecología, justicia que lo último que transmitían era improvisación o afectación por no formar parte de «los programas gubernamentales».

Este proceso autonómico no es ajeno a un fuerte trabajo organizativo donde, sin duda, la comandancia indígena ha jugado un rol central. Precisamente fueron ellas y ellos quienes se encargaron de transmitir señales explícitas en torno al rumbo que seguirá el accionar político del EZLN.

La reacción oficial frente a la creación de las Juntas de Buen Gobierno fue positiva pero no carente de una visión reduccionista e inmediateista, especialmente la expresada por el Secretario de Gobernación Santiago Creel asumiendo que se puede «encontrar un buen encuadre a las Juntas de buen gobierno pues en principio no se contraponen con lo establecido en el artículo segundo (constitucional) pues no se está hablando de un territorio, se está hablando de formas de organización interna» y agregó «lo que falta es esperar el proceso de reformas en la constitución de Chiapas, que las constituciones locales adapten esta última reforma» Ante ello, el gobernador de Chiapas Pablo Salazar Mendiguchía, rechazó de inmediato el proponer reformas locales, por lo menos en cuanto a su facultad de iniciativa. Y agregó «ninguna forma de gobierno que busque mejorar la situación de vida de los indígenas de la selva y los altos, viola la ley».<sup>6</sup> En contraste, algunas voces de la clase política, legisladores locales y federales, advirtieron

---

<sup>6</sup> *Expreso de Chiapas*, 1º de agosto, 2003

que se debe respetar el Estado de Derecho. Habría que insistir en que la ley para el diálogo, la negociación y la paz digna en Chiapas reconoce la justeza de las causas que dieron origen al conflicto armado, pero además, conforme al Convenio de Viena los Estados no pueden alegar razones internas para justificar el incumplimiento de los tratados que suscriben.

Si los legisladores consideran que el proyecto autonómico zapatista está «fuera de la ley», no corresponde a ellos juzgarlo pero su postura revela que no resulta cierto, como lo han afirmado, que en 2001 cumplieran los Acuerdos de San Andrés, ante ello, con lo cual tendrían que promover otra reforma constitucional, ésa sí congruente con los compromisos firmados dentro y fuera del país.

### **Una mirada al discurso de las Juntas de Buen Gobierno**

Durante los ocho meses de funcionamiento las Juntas de Buen Gobierno están asumiendo su derecho al territorio, entendido en los términos del convenio 169 y no como segregación y avance con otras decisiones implicadas en el contenido original de la iniciativa mutilada de COCOPA como el del acceso al uso y disfrute de los recursos naturales en las tierras y territorios que actualmente ocupan. La oposición al desalojo de las comunidades asentadas en Montes Azules implica esta concepción. En general su intervención se relaciona con la resolución de conflictos sobre recursos en donde despliegan su filosofía indígena.

Mostramos como ejemplo el reciente conflicto en Zinacantán; así se expresaron en varios momentos:

«El 12 de febrero del presente año mandamos una pequeña comisión para decirles que dejen de molestar a nuestros compañeros y resuelvan de inmediato el problema del agua. Pero, hasta ahora, lo único que quieren es que se rindan los compañeros, que se humillen ante ustedes, y bajo el nombre de usos y costumbres quieren que nuestros compañeros se sometan a las órdenes de la autoridad municipal perredista y de los caciques del municipio. Pero esto ya no será posible, porque nosotros ya tenemos tomada conciencia de la realidad de nuestros pueblos y ya no nos van a engañar».

«Nosotros los zapatistas estamos en contra de las injusticias, las humillaciones y del sometimiento al que están acostumbrados los malos gobernantes y sus presidentes municipales. Los zapatistas exigimos que nos respeten, que respeten nuestra resistencia, nuestra lucha. Ustedes, como indígenas que somos, no deben quitarnos el derecho del sustento de agua, de tierra, de madera y de la energía eléctrica, que de por sí tenemos poco todos los indígenas. Queremos que entiendan que estamos luchando por el bien de todos los pueblos, indígenas y no indígenas; luchamos para el futuro de nuestros hijos, para que algún día nuestros pueblos tengan el verdadero derecho que merecen. Nuestra lucha no es como el trabajo de un presidente municipal, que termina su periodo y se va con sus buenos millones de pesos, pero su pueblo queda igual o peor, y así va a seguir empeorando la vida de los pueblos, y aunque cambien de partido (...) no cambia la situación.

Un asunto crucial: «Es mentira cuando dice algún presidente municipal que destruimos las costumbres de nuestros pueblos; nosotros los zapatistas vamos a conservar y mejorar nuestra cultura, vamos a seguir usando nuestros trajes regionales, vamos a mejorar nuestra lengua indígena, nuestras músicas tradicionales y vamos a seguir celebrando nuestras fiestas tradicionales, pero sin trago, porque la borrachera no es costumbre de nuestros pueblos, sino que es una imposición de los conquistadores españoles, y además el trago hace daño a la familia, a la persona, a la comunidad y al municipio.»

También plantearon la relación con otras fuerzas y diferentes formas de pensamiento y organización:<sup>7</sup> «Hemos venido hasta aquí con el fin de acompañar a nuestros compañeros y compañeras que se encontraban desplazados desde el 10 de abril. Pero el día de hoy hemos venido a dejarlos en su comunidad de origen a estos compañeros y compañeras, y aquí van a estar, porque aquí es su casa, aquí es su pueblo y nadie tiene derecho a molestarlos ni expulsarlos de su propia comunidad; ellos son zapatistas y segui-

<sup>7</sup> Mensaje leído por los representantes autónomos y de la junta de buen gobierno de Oventic en el acompañamiento a las familias zapatistas desplazadas que el pasado 10 de abril retornaron a las comunidades, de Jech'vó, Elambó Alto, Elambó Bajo y Apaz.

rán siendo zapatistas. Queremos decirles otra vez a los hermanos que no son zapatistas, o los que pertenecen a diferentes partidos políticos: nosotros los zapatistas no queremos pelear contra nuestros hermanos indígenas del mismo paraje y del mismo municipio. Nosotros no molestamos a nadie, no ofendemos a nadie; los zapatistas respetamos a todos sin distinción de organización, de partido o de religión. Pero también queremos que nos respeten, que respeten nuestra lucha y nuestra resistencia. Nuestra lucha no es en contra de nuestros hermanos pobres; nuestra lucha tiene su causa justa que se llama democracia, libertad y justicia para todos. Por eso nosotros, como bases de apoyo del EZLN, queremos invitar a todos los hermanos indígenas, los que todavía no entienden nuestra lucha, a que reflexionen; y esperamos que algún día entiendan y se unan a nosotros para luchar juntos como hermanos.» Ahí están sus palabras, así dicen y viven su derecho a continuar siendo.

### **Perspectiva**

Es clara la resistencia a ubicar al derecho indígena, como una suerte de derecho constitucional de la pluriculturalidad. Una concepción así, llevaría a revalorizar la diversidad cultural, rebasar su sentido «folklorista» restringido, que en materia de «costumbres» pretende enlistarlas, «codificarlas» como antes se hacía con las fiestas o los trajes, promoviendo ahora una variante que podemos considerar «folklorismo jurídico».

Es común que el discurso desde el Estado plantee que las normas de Derecho Indígena deben «armonizarse» con la Constitución y, con ello, el mensaje implícito es que la carga de la armonización corre a cuenta de los conceptos sustantivos del Derecho Indígena. Por ejemplo, para no afectar o contradecir al orden jurídico, no hablamos de jurisdicción para pueblos indígenas sino de «sistemas normativos», o de «consideración de usos y costumbres al dictar resoluciones jurídicas». De esta manera, la «armonización» consiste en reducir la jurisdicción indígena a la simple resolución de asuntos menores, «el robo de gallina», al que hemos hecho mención en otros trabajos. En síntesis, armonizar para trivializar.

Con la contrarreforma mexicana de 2001, se concretó una tendencia que consiste en desnaturalizar las propuestas indígenas en nombre de la técnica jurídica y de la supuesta necesidad de precisión y concreción. No olvidemos que los pueblos indígenas demandan autonomía en lo que implica el concepto, es decir requieren el derecho de tomar decisiones en aspectos fundamentales para su cultura, que hoy por hoy se deciden afuera y en lo general en su contra, por lo que no es suficiente que la reforma utilice el término autonomía, si se deja como cascarón vacío o se sustituye al de territorio con el de los lugares que habitan u ocupan y se señala que disfrutarán los pueblos de recursos naturales de manera preferente pero después de salvar los derechos de terceros o de cualquier interesado. En el caso de la modalidad jurídica de las Juntas de Buen Gobierno se habrían inscrito la posibilidad de asociarse en los municipios indígenas cuestión que se suprimió.

Para abordar el status jurídico de las Juntas de Buen Gobierno es importante distinguir entre conceptos del derecho público interno y del derecho internacional público, es el caso de los conceptos de soberanía, territorio y libre determinación, sin dejar de abordar tanto la interconexión entre uno y otro espacio, hoy en día se perfila la tesis de que el cumplimiento de normas internacionales de derechos humanos sea un referente de legitimidad para el conjunto de los instrumentos y organismos internacionales. Por lo tanto, cualquier omisión en el respeto a la normatividad internacional, puede legítimamente justificar sanciones internacionales en otros campos o sectores. De ahí la necesidad de distinguir entre los efectos de un acto en derecho interno y los que tiene el mismo acto en derecho internacional, ya que los sujetos son diferentes y el marco también es diferente.

Hoy en día tenemos el problema de la falta de justiciabilidad de los convenios internacionales. Podríamos anotar que así como se ha señalado que en derecho interno se deben producir cambios que modifiquen su lógica y superen la tendencia a las meras adiciones o «parches» normativos, en derecho internacional, se requiere un ejercicio similar tanto en las normas como en las instituciones y sus prácticas. En ese camino van las nuevas tendencias, las cuales no encuentran la suficiente voluntad política para avanzar.



La experiencia de las Juntas de Buen Gobierno aporta elementos para fortalecer a futuro el Estado de derecho, sin embargo, la realidad política y jurídica camina en sentido contrario. Hoy tenemos una cantidad de normas aisladas en diversos ordenamientos que en hipótesis deberían responder a las demandas de los pueblos indígenas, en los hechos estamos inaugurando una nueva vertiente del positivismo, que no es mejor por tener ahora el carácter de una suerte de positivismo indigenista. Están de moda las antologías, algunas promovidas por organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo, sin análisis de contenido y con el afán de mostrar que el capítulo del reconocimiento de derechos está cerrado.

El constitucionalista Karl Loweinstein ha dicho que en ocasiones, en nuestras constituciones, nos hacemos un traje muy grandote que hay que guardar en un clóset para cuando crezcamos; que otras veces nos hacemos un traje adecuado a la realidad, con una talla extra por un crecimiento normal y en perspectiva; pero hoy en día la contrarreforma indígena de 2001 no elaboró un traje, sino un disfraz.

A estas alturas es necesario aclarar que es un falso dilema preguntarnos si sólo con el contenido de nuevas normas constitucionales se resolverá la grave situación de los pueblos indígenas conociendo de antemano la respuesta. Esta lógica nos podría llevar a la peligrosa conclusión de que da lo mismo tener el Derecho que no tenerlo. Ahí está uno de los riesgos centrales de la situación actual donde los pueblos indígenas han recibido un portazo de los tres poderes en que se organiza el Estado por lo que han decidido continuar con la aplicación unilateral de los Acuerdos de San Andrés en el marco del convenio 169 de la OIT para lograr el fortalecimiento de su autonomía, lo que sin duda anticipa tensiones y enfrentamientos.

La jurista mohawk Patricia Monture ha dicho que en la lengua de su pueblo los términos derecho y justicia se pueden traducir como «vivir bien juntos». Esta libertad de los pueblos de «vivir bien juntos» puede traducirse a las Juntas de Buen Gobierno que caminan preguntando, como suelen decir, y abren la brecha para que la libre determinación de los pueblos indígenas sea una realidad.

## Bibliografía

- Boletín de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. 2002. «Caso Camacho en Amparo contra el procedimiento de reformas a la Constitución», en *Serie Debates Pleno, Suprema Corte de Justicia de la Nación*, primera parte México 1997 y con igual título, segunda parte, México 2000.
- Fernández Segado, Francisco. 1990. «La jurisdicción constitucional en la actualidad», en *Ius et Praxis*, Lima, n° 16.
- Gómez, Magdalena. 1987. «Derecho Consuetudinario Indígena», *México Indígena*, n° 25.
- 1990. «Defensoría jurídica de presos indígenas», en *Entre la ley y la costumbre*, IIDH-III.
- coautora. 1990. «La fuerza de la costumbre indígena frente al imperio de la ley nacional», en *Dónde no hay abogado*, San José IIDH octubre de 1990, INI.
- 1995.), «Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica: el caso de las expulsiones por motivos religiosos», en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS-CEMCA.
- 1992. «La juridización de los indígenas ante la nación mexicana», en *Revista Justicia y Paz*, n° 25.
- 1995. «Lectura comentada del Convenio 169 de la OIT», en *Derechos Indígenas*, INI, México, D.F. 2ª edición.
- 1995. *Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Derechos Humanos*.
- 1996. «El Derecho Indígena, entre la ignorancia y el prejuicio», en *La Jornada del Campo*, 3 de mayo de 1996.
- 1996. «La pluralidad Jurídica y la Jurisdicción Indígena», en *El Cotidiano*, mayo de 1996, Universidad Autónoma Metropolitana.
- 1996. «El derecho indígena en la antesala de la Constitución», en *Economía Informa*, UNAM, septiembre de 1996.
- coord. 1997. *Derecho Indígena*, AMNU- INI.

- 1998. «Iniciativa Presidencial en materia indígena. Los des- acuerdos con los Acuerdos de San Andrés», en *Autonomía y derechos de los Pueblos Indígenas*, Cámara de diputados, LVII Legislatura, México, pp. 169-202.
- 2001. «La Constitucionalidad Pendiente: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena, 1992-2001», pre- sentada en el *Seminario sobre Tratados y otros Acuerdos Con- structivos sobre Pueblos Indígenas* organizado por la Universi- dad de Andalucía, Sevilla, España, del 9 al 13 de septiembre de 2001, Memoria (en prensa).
- 2002. «Derecho Indígena y Constitucionalidad», en Esteban Krotz, ed., *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos-UAM, España, pp. 235- 277.
- Gudiño Pelayo, José de Jesús. 2000. *Controversia sobre contro- versia*, Porrúa, México.
- Kelsen, Hans. 2001. *La garantía jurisdiccional de la Constitu- ción* (La justicia constitucional), publicado por el IIJ UNAM.
- Precedentes relevantes en materia constitucional. Suprema Corte de Justicia, 8ª época, México, 1997.
- Precedentes relevantes en materia constitucional. Suprema corte de Justicia, 6ª época, México, 1999.
- Precedentes relevantes en materia constitucional, suprema corte de Justicia, 5ª época, México, 1999.
- Rubio Llorente, Francisco. 1995. *Derechos Fundamentales y Prin- cipios Constitucionales*, Ariel, Barcelona.
- Treves, Renato. 1991. *Sociología del derecho y Socialismo Libe- ral*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Vallarta, Ignacio. 1998. «La Suprema Corte de Justicia de la Na- ción en el Siglo XIX», en *Cuestiones Constitucionales, Votos*. Imprenta de Francisco Díaz de León, 1879-1883 IV, México, pp. 49-83.



## Las mujeres dentro del derecho consuetudinario

«Me pasé buscando la libertad y de pronto  
vi que la tenía en mis manos,  
¿y ahora qué hago con ella?  
Pensé, tengo que aprenderla»

### **Diana Damián Palencia**

La vida, en Cristóbal Obregón, pueblo zoque, mestizo y afromestizo, del municipio de Villaflores Chiapas, giraba alrededor de cada siembra, mi papá nos llevaba de madrugada a sembrar la tierra, teníamos que caminar hasta llegar al terreno que le prestaban a mi papá, ya que la tierra que sembrábamos con tomates no era nuestra, yo con 10 y mi hermanita con 2 años ayudábamos a regar el tomate y las ilusiones de mi papá y mi mamá era «pegarle» a la cosecha, que era como sacarse la lotería. Mi mamá y mi papá pensaban en darnos educación y por eso yo asistía a la escuela, las niñas y los niños de la comunidad en su mayoría no asistían a la escuela pues tenían que ayudar en las labores domésticas y del campo según si se era niña o niño. Así educaban en los pueblos según las costumbres, cada sexo en su rol establecido de años, de muchos años atrás.

El mirar las costumbres y vivirlas de un lado más privilegiado que otras (siendo mestiza) pero al final vivirlas también, me cuestionaba cada una de ellas y me pesaba ser mujer, a la vez que miraba cómo los niños también cumplían su rol que era duro, pero tenían derecho a jugar por la tarde, y nosotras las niñas teníamos que cuidar a los hermanitos y terminar todas las tareas de la casa, y en eso de apurarse... llegaba la noche... sin jugar.

Hace 16 ó 17 años comencé junto con otras compañeras de escuela dando pláticas de salud reproductiva, pláticas básicas, sin metodología, sin estrategia. Viviendo el rechazo de las mujeres indígenas a los temas de salud, y error tras error estratégico y metodológico, reflexionamos sobre cómo teníamos que trabajar para tener mejores resultados en los objetivos, yo quería tener una comunicación diferente, sincera, honesta, abierta e igualitaria (me era difícil siendo mestiza) y sintiendo el rechazo por las costumbres y sus usos (resultado de mirar la vida en mi pueblo y cómo la vivían las mujeres), me era difícil aceptar que las mujeres estuviéramos dentro de este sistema y no hiciéramos acciones radicales para salir de ella.

Me propuse observar y desde mi práctica como trabajadora social, esta práctica era válida para el desarrollo de las actividades escolares, junto con mi equipo veíamos con detenimiento como nos relacionamos las mujeres y desde el ser mujeres cómo nos relacionamos con los hombres. Vivía en grandes contradicciones que discutíamos continuamente en los espacios de la escuela. No sabía por qué, todas mis compañeras eran rechazadas, no había respuesta de parte de las mujeres, no se querían organizar para el ejercicio al derecho a la salud, que era el único que conocíamos nosotras, aun las que eran indígenas tampoco eran aceptadas por otros pueblos, y no nos dimos cuenta que trabajamos desde la imposición.

Con los años, veía cómo más mujeres, feministas, autoreafirmadas y no, trabajaban con población indígena, muchas de ellas desde una mirada mestiza y urbana, con metodologías adaptadas a la población indígena, pero originarias de Europa o de Estados Unidos, siempre con las buenas intenciones de que las mujeres terminaran organizándose, o al menos luchando por sus derechos individuales; como estrategia para la aceptación en comunidades, se utilizaba la confianza de las relaciones, el llegar a una comunidad y ser conocida a veces años, y entonces, ya siendo conocida y teniendo confianza, se empezaba a trabajar el tema de género; muchas veces informábamos a las autoridades de la comunidad, sin embargo, como feministas, lo mirábamos como «pedir permiso», y esto nos confrontaba con la formación que

teníamos respecto a los derechos de libertad que tenemos como seres humanos.

La formación feminista nos enriquecía la parte teórica del movimiento, y por otra parte nos atoraba el proceso organizativo de las mujeres indígenas y rurales, ya que ellas no reconocían la lucha por los derechos que hacíamos mujeres urbanas en diversas partes del mundo, ya que se tenían realidades diferentes, y al final terminaba siendo una imposición, otra vez.

Por otra parte, en lo personal, miraba que en el movimiento campesino, indígena y democrático, cuando las mujeres hablamos y decimos lo que queremos y lo que ya no queremos, los hombres se sienten amenazados, aun cuando «ellos» sean hombres sensibilizados y conscientes de la lucha contra el racismo, la pobreza, las desigualdades, económicas y de género.

Sabemos que, anteriormente, hombres mestizos y urbanos se han introducido en el tema de género a nivel teórico e intentando cambiar su práctica, y actualmente están tomando una participación activa y organizada junto con mujeres, impulsando propuestas en diferentes niveles de beneficio común, pero de suma importancia para las mujeres, como son, por poner un ejemplo, los derechos sexuales y reproductivos. Aún con todo este «avance» en la relación entre hombres y mujeres, continuamos tejiendo puentes de telaraña. Siendo herederos y continuadores de una estructura patriarcal desde lo político y religioso a nivel mundial. Y con respuesta a esto, por un lado, a las mujeres que desde niñas no se les permite hablar y actuar libremente, sin miedo y represión, y por otro lado hombres que sí pueden hablar, ya que su palabra tiene valor sólo por ser hombres. Ellos son nombrados los jefes de familia en todas las esferas y en la indígena también, aunque cabe decir que existen hombres que no quieren continuar con este rol y luchan por cambiarlo.

Las costumbres en Chiapas, y México en el área rural y pueblos indígenas, son diferentes en cada pueblo, no podemos generalizar como muchas veces se hace cuando se habla o escribe sobre pueblos indígenas. Existen prácticas comunes como que las decisiones importantes que implican a la comunidad se toman en acuerdos de asambleas. Importante es decir que tampoco debe-

mos generalizar y totalizar que los acuerdos colectivos son realmente colectivos, en donde las mujeres están participando con su opinión y decisión, ya que esto también cambia en cada pueblo. En algunos pueblos, las mujeres no pueden participar en las asambleas, otras veces sólo hacen acto de presencia, sin decir su palabra, y otras muy pocas pueden hablar, aunque su palabra no tenga el mismo valor que la del hombre. Tenemos que decir que estas costumbres están cambiando y que algunas mujeres están en el quehacer cotidiano de cambiarlas, intentando y estando en las tomas de decisiones de sus pueblos; esto es un trabajo y una lucha a largo plazo pero que ya se inició.

En el ámbito mundial tampoco hay que creerse que en las decisiones de todos los procesos asamblearios y colectivos se tiene en cuenta la voz de las mujeres. Quienes dirigen o coordinan movimientos casi siempre son hombres, y las mujeres facilitamos este proceso al hacer trabajos, comunicación de acuerdos, reuniones, conferencias, logística, etc. Pero ello no quiere decir que nuestra palabra y decisión esté incluida y por supuesto nuestra persona. No generalizo, porque existen colectivos, redes u organizaciones mixtas en las que sí es tomada en cuenta la voz y la decisión de las mujeres y cada vez lo tiene que ser más claramente.

### **Entre las mujeres**

Pero esta relación de poder patriarcal también existe entre mujeres que venimos de distintas experiencias, sectores, ideologías, militancias y caminos, ya que la llamada identidad de género no nos salva de tener una formación de dominio y de poder sobre otras mujeres, como dicen en la voz del pueblo «el que se siente oprimido, muchas veces oprime». Por esto las mujeres también tenemos que trabajar desde el poder colectivo y desde la autonomía, revisando nuestras prácticas con honestidad, revisando relaciones y girando caminos que nos conduzcan a vivir con felicidad sin oprimir ni abusar de nadie.



### **En el trabajo comunitario, indígena y de género.**

Regresando al tema de estrategia y metodología en la búsqueda de caminos más fáciles. En el tema de comunicación relacionado al tema de género para muchas mujeres que trabajan, o son parte de organizaciones mixtas, o simplemente viven en una comunidad, es algo aún lejano todavía, mucho más para los hombres. Las expresiones y los testimonios en diversos talleres y reuniones con mujeres indígenas de los altos de Chiapas han sacado a flote el temor de las mujeres a hablar de género en sus comunidades u organizaciones. Ese temor se localiza en que las relaciones con los hombres, sean de confrontación, ya que el mito de la feminista ha girado en torno a las demandas de género y se le ve como divisionista, como alguien que no quiere que los hombre existan. Ante este mito, las mujeres que emprendimos el trabajo con mujeres urbanas y rurales, popular e indígena de años atrás, como es mi experiencia, hemos tenido que enfrentarnos y hemos sido señaladas por este mito, desde nuestras propias familias, organizaciones, gente de izquierda y de derecha, por hablar de la desigualdad de derechos entre hombres y mujeres o por transgredir las normas que la cultura y las costumbres nos imponen, argumentando que «esas ideas son de fuera» y por lo tanto no se ven válidas de principio, como mencione anteriormente.

En el compartir de los talleres con otras mujeres, esta preocupación y ocupación siempre está vigente a diferentes niveles, la relación con los hombres y las mujeres, comunicando lo que nosotras queremos comunicar y que no se sientan agredidos por demandar autonomía y equidad. Todo lo que se plantea en todos los espacios para los pueblos indígenas, se pide también para las mujeres desde diferentes espacios, talleres comunitarios, asambleas de organizaciones, redes, y en espacios de gran impacto político como son los Diálogos de San Andrés entre el EZLN y Sociedad Civil, indígenas y mestizas (os) de México y Gobierno Federal, o los acuerdos de paz en Guatemala.

La relación con los hombres, en cuanto se habla de los derechos de las mujeres con o sin estrategia, se hace con el riesgo de que genere confrontación o división entre mujeres y hombres o

entre las mismas mujeres de una comunidad, organización, o actividad política o en nuestras relaciones de pareja o familiares, ya que se sigue pensando que la lucha por la equidad entre hombres y mujeres no es algo prioritario, es para «después de que se logre algo», sea lo que sea, ya que las organizaciones que luchan por un cambio priorizan las demás luchas.

Aún con este riesgo y sabiendo que en todos los procesos formativos y de posicionamiento político en el mundo tiene que haber diferencias, cambios o confrontaciones, las mujeres hemos trabajado con mujeres y se han logrado más conciencia y más mujeres que trabajen género desde sus espacios, con costos siempre, con costos de diferente índole y envergadura.

Mujeres asesinadas, encarceladas, amenazadas, expulsadas de sus pueblos y sus familias, mujeres enfermas y cansadas... y mujeres olvidadas. De otro lado y por lo que muchas estamos siempre de pie y luchando por los derechos, es porque tenemos logros. Hay muchas mujeres que se expresan cada día, que intentan vivir felices, mujeres que logran su emancipación, mujeres que se organizan y se coordinan en todo el mundo, que están hablando de sus derechos, de su diversidad y del derecho que tenemos a elegir la vida que queremos.

En una reunión donde se discutió el tema de las desigualdades de género decían compañeros que era igualdad para ellos, diciendo que teníamos que tener los mismos derechos al trabajo, a los estudios, ponían ejemplos: si una mujer y un hombre buscan un empleo si el hombre lo gana está bien pues él se lo ganó, así mismo ser autoridad de una comunidad si eligen al hombre él se lo ganó, (esto es igualdad para muchos hombres).

Responde la compañera:

«La igualdad tiene que ver con pequeño, pero también esto tiene que ver con lo global, hombres y mujeres no estamos empezando iguales a construir este mundo, existen hombres en todos los espacios, de trabajo, de decisión, de autoridades, en las escuelas, en el manejo de los idiomas, son más hombres en todo el mundo en lo público y a nosotras nos queda el privado y el doméstico en donde mayoritariamente tampoco decidimos».

### **La estrategia del trabajo de género desde la cosmovisión**

Cuando hablo del trabajo de género con estrategia desde la cosmovisión me refiero a tomar en cuenta la forma de ver y vivir el mundo desde lo indígena o desde donde se quiera trabajar y se viva. Esta visión se ha ido reforzando de hace casi 20 años como conté anteriormente. Al mirar que no había resultados en el trabajo y que eran más los obstáculos que los logros, me di cuenta que era más difícil ir contra el río que meterme y empaparme en él, y así hacer estrategias desde lo profundo, desde la raíz como dice una compañera y amiga. Y cada metodología y taller recordamos cómo vivimos en nuestros pueblos y cómo es más oportuno hablar de éste u otro tema.

Nosotras, en el colectivo de salud reproductiva y sexual, que está formado mayoritariamente por mujeres indígenas emancipadas y con poder de decisión, y también por mestizas (como ésta que escribe), trabajamos desde el derecho consuetudinario (el de las costumbres que se hacen leyes) porque las comunidades ejercen este derecho muchas veces por encima del derecho positivo (leyes constitucionales). Es importante decir que reconocemos y vemos que es muy importante que las mujeres conozcan y ejerzan el derecho positivo para defenderse en todos los espacios.

Cuando trabajamos el derecho Consuetudinario o usos y costumbres, hacemos siempre aparte las que someten a las mujeres, y las cuestionamos e intentamos cambiarlas. En caso de violencia doméstica, recurrimos a las familias y después a las autoridades comunitarias, para buscar solución y castigo a una violación a un derecho, sea cual sea. De esto estamos en constante información y sensibilización para que poco a poco esta práctica se generalice y sea la comunidad la responsable de la seguridad e integridad de las mujeres que la habitan (esto es parte de la cosmovisión indígena).

También utilizamos otras que nos benefician de siempre, por ejemplo para trabajar derechos reproductivos y sexuales iniciamos con la práctica de la medicina tradicional (herbolaria), y desde ahí partimos para trabajar sensibilización sobre el cuidado del

cuerpo y el poder de decisión sobre su cuerpo de cada una de las mujeres, que es un proceso largo y enfocado desde la salud ya que desde la cosmovisión indígena la salud es integral, no hay salud mental y física, ésta es una y una repercute en la otra, por esto mismo trabajamos la violencia como parte de la salud, los derechos como parte de la salud, el género como parte de la salud. Y siempre tomando en cuenta las costumbres de cada pueblo, para manejar con mucho cuidado cada tema, además de la confianza que se establece de años atrás.

Para este trabajo de Salud reproductiva y sexual desde las costumbres es importante hacer trabajo con las autoridades indígenas y hacerlas sensibles y comprometerlas a apoyar a una mujer en caso de violencia, de riesgos de mortalidad materna, etc. Platicar sobre sus costumbres y desde ellas abogar para que las prácticas cambien a favor de las mujeres. Otro trabajo es la formación de más mujeres indígenas que sepan de este derecho y lo ejerzan, es difícil y a largo plazo, pues implica todo un trabajo de sensibilización, toma de acuerdos y seguimiento.

En Chiapas se están formando redes de mujeres indígenas para defender desde el derecho consuetudinario (usos y costumbres) o desde el derecho positivo, a las mujeres, así como para tener relaciones y propuestas para accionar con otros movimientos de mujeres en diferentes lugares.

### **Desde la mirada y acciones a niveles amplios**

El trabajo del que he sido parte a través del tiempo en comunidades indígenas de Chiapas ha sido lento y ha seguido un camino girando en el entorno de la comunidad, de la cultura maya y sus diferentes pueblos, con metodologías que rescatan la identidad como mujeres, como indígenas y mestizas, la organización de las mujeres como un medio para lograr la emancipación, el empoderamiento, la participación de las mujeres en los espacios en que ellas deseen estar.

Quiero explicar que este caminito y metodología ha sido válida para introducirnos en el trabajo comunitario. Al hablar de la igualdad no estamos siendo totalitarias. Nos vemos iguales pero

diferentes, porque hemos aprendido que la igualdad totalitaria no nos deja crecer, ni mucho menos acceder a un lugar de decisión, porque la regla de las iguales, tiene que ser iguales en todo, en lo estático y la sumisión. Eso nos hace ser diferente y esto crea problemas entre algunas mujeres, por esto sentimos que el reclamo a la identidad es válido en nuestro trabajo, enfocándolo desde la unidad y el apoyo entre nosotras, para luchar por demandas comunes que nos unifican, respetando las diferencias, entendiendo éstas por los pensamientos, las acciones y decisiones diferentes.

La experiencia que visualizo en este papel es en gran parte el trabajo metodológico que se utiliza en los talleres con mujeres, los cuales se han realizado con mucho conocimiento de la cultura indígena y desde ella, introduciendo también el derecho a la diferencia, y sobre todo haciendo metodologías en donde el respeto a las demás y lo que las demás deseen hacer y ser, sea un eje transversal en los diversos temas que aborden el género.

En Chiapas tenemos varias experiencias e intentos de construirnos de manera organizada, en el Encuentro «Reclamo de las Mujeres ante la Violencia, y la Impunidad en Chiapas» que se llevó a cabo el 25 y 26 de noviembre de 1999, hemos consolidado esfuerzos de años atrás, más de dos mil mujeres hablamos y denunciamos, nos unimos y luchamos juntas en contra de la violencia, la impunidad y la guerra. Mujeres con ideologías y organizaciones diferentes que se unen en la formación y en incidencia política de nuestro Estado, país y movimiento de mujeres en el mundo, actuando en actividades como la marcha mundial de mujeres de 2000, denominada Pan y Rosas.

Y aquí estamos mujeres elaborando estrategias en todo el mundo desde el derecho positivo y consuetudinario, llevando a cabo acciones para el ejercicio y la elaboración de los derechos universales de las mujeres. Es claro que el camino es duro... ¿alguien dijo que luchar era fácil?

**Bibliografía**

Aída Hernández Castillo, Rosalva, coord. *La otra palabra, mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal.*

Olivera, Mercedes, Martha Figueroa, Adela Bonilla, Diana Damián y más autoras. Memoria del Encuentro *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas.*

Pastor, Roxana, Patricia Nava García y Gloria Arrieta *¡Seamos diferentes!* G. EDUC Consultoría, Investigación, Servicios Educativos S.A. de C.V. Enlace, Comunicación y Capacitación.

# De subordinaciones y rebeldías: una historia de la participación de las mujeres indígenas de Chiapas

**Mercedes Olivera**

## **Ser mujer indígena**

Aunque en Chiapas existen diversos grupos indígenas, con diferencias culturales más o menos significativas, hay elementos culturales que los identifican. Exceptuando a los zoques y a los indígenas que han migrado de otros Estados, el resto, más de un millón y medio de personas –que constituye la tercera parte de la población de Chiapas– habla lenguas mayenses y ha compartido experiencias históricas comunes. Quizás el elemento que más los identifica entre sí y los diferencia de la población mestiza es su condición social indígena, es decir la posición subalterna que como indígenas ocupan dentro de la estructura social mexicana y de las relaciones económicas, políticas y sociales que guardan con el Estado Nacional. La construcción histórica de la identidad indígena conlleva una carga de discriminaciones y sometimientos que son producto de las diferentes formas en que han sido dominados a través de su existencia. En el caso de las mujeres esa condición indígena subordinada está aparejada a la condición de ser mujer. Como dice Marcela Lagarde, las indígenas están sometidas a una triple subordinación: la de ser indias, la de ser pobres y la de ser mujeres. Esta realidad ha marcado fuertemente sus identidades y ha conformado un estereotipo o modelo de ser mujer indígena

que, con cambios de forma y de contenido, ha persistido como parte del basamento de las relaciones sociales, en las que las mujeres no sólo ocupan posiciones subordinadas y discriminatorias, sino que participan en su reproducción, pues al ser parte de la historia, inscrita en sus cuerpos, la posición subordinada es vivida como parte esencial de su cultura. Desde el punto de vista teórico podemos considerar que el modelo de subordinación étnico-generica es una representación simbólica del proceso histórico de relaciones de poder de la población dominante sobre los indígenas y de los hombres sobre las mujeres que han definido total o parcialmente las características de cada formación social del país, acentuando o definiendo la posición que cada persona tiene en su espacio social.

De acuerdo con Bourdieu, los modelos forman parte del imaginario colectivo que el autor coloca dentro de su concepto de hábitus, como estructuras que funcionan hacia las personas en forma de prescripciones trascendentes y normativas de carácter con frecuencia compulsivo, ejercidas por el conjunto del grupo social al que se pertenece, marcado a cada persona la formas de relacionarse, actuar, pensar, ver, sentir, autovalorarse, etc. Esto sucede por la forma en que las prescripciones se internalizan en las subjetividades a través de los procesos de socialización en la familia y de las vivencias y experiencias individuales que conforman y se expresan en las identidades, es decir en la autoconcepción de sí mismo y la forma en relacionarse con los demás. Tanto los modelos como su expresión individual en las identidades no son estáticos, responden a la dinámica de las relaciones sociales, tanto internas del grupo como las que se originan desde su entorno regional, nacional y global. Es preciso destacar la influencia de las dinámicas económicas y políticas que cada vez se están determinando en forma significativa desde ámbitos internacionales lejanos a las determinaciones indígenas; sin embargo no podemos desconocer que las respuestas a esas determinaciones pasan por las subjetividades y que le dan un carácter específico a las respuestas, haciendo cambiar el ritmo y hasta la dirección de los procesos, por ejemplo cuando las mujeres toman conciencia de su posición subordinada y luchan por cambiarla, o cuando, sus iden-



tidades colectivas, como miembro de un grupo las involucra en las luchas sociales y políticas de diferente orden. La interrelación entre lo individual y lo colectivo, lo interno expresado en los modelos culturales de ser mujer y lo externo que aparece como progreso pero que con frecuencia conlleva mayor opresión, definen las respuestas de las mujeres y los cambios en la posición subordinada al poder masculino y al Estado patriarcal.

### **Cristianas y colonizadas**

En la Colonia se impuso el modelo cristiano de ser mujer, que fue hibridizado con el modelo prehispánico e interiorizado a tal punto que se incorporó como una forma cultural característica de los conquistados. Las mujeres indígenas se asumieron como tributarias del rey de España, siervas de dios y de los hombres como lo manda la doctrina cristiana. Reafirmadas en su papel de reproductoras, para dar al rey el mayor número de tributarios posible, fueron excluidas de las estructuras de gobierno cívico-religioso de las comunidades indígenas. Al asumirse la línea masculina de descendencia y parentesco, quedó sustituido el sistema matrilineal que al decir de algunos autores fue característico en algún momento del sistema social maya prehispánico que permitía, al menos en los estamentos nobles, mayor complementariedad entre hombres y mujeres, aunque como dice Noemí Quesada, al referirse a la sociedad mexicana, la complementariedad relacional era expresión de representaciones simbólicas más amplias: se trataba de «...mantener el equilibrio cósmico y social basándose en la dualidad, oposición binaria simétrica y complementaria de lo masculino y lo femenino, en la cual cualquier trasgresión hacía peligrar la totalidad del sistema». (Quesada, 1966:10)

En la Colonia se estructura la interrelación simbiótica entre la subordinación de género y etnia que fue una de las bases de la construcción y reproducción del sistema colonial de dominación, discriminación de lo indio y explotación de los españoles, que originó un profundo proceso de deconstrucción de la autodeterminación de los pueblos conquistados, de las personas, de las mujeres, imponiéndoles un sistema de valores, instituciones y re-

laciones de carácter servil que correspondían a las necesidades de un control social rígido, tanto ideológico como político a través de las instancias de la iglesia y del gobierno.

En este proceso, las mujeres fueron un objetivo y un vehículo muy importante para la dominación en cuanto reproductoras sociales y culturales. Pilar Gonzalbo nos dice que, «Como consecuencia del choque étnico y cultural, las mujeres adquirieron importancia como sintetizadoras de viejas tradiciones e impulsoras de soluciones ante los problemas que planteaba la vida cotidiana». (Gonzalbo, 1998:8)

A partir de esa nueva condición y con su papel de reproductoras resignificado en función de las necesidades económicas, ideológicas, políticas y sociales del sistema colonial, se construyó la identidad subordinada de mujer indígena. Partimos de la idea de que sin la subordinación de género y etnia, la imposición del sistema colonial hubiera sido prácticamente imposible.

La iglesia fue la institución encargada del cambio ideológico-religioso que sirvió como fundamento a la empresa de conquista y colonización. La evangelización y el endoctrinamiento significaron una ruptura de la cosmogonía intersubjetiva de los pueblos prehispánicos, de la religiosidad, creatividad y autodeterminación, sometiendo a todas las etnias a la categoría unificadora de «indios». La posición de las mujeres, como apéndices de los hombres al servicio de la reproducción, se justificó con las formulaciones teológicas marcadamente machistas que otorgan privilegios sexuales, de trabajo y de poder a los hombres sobre las mujeres y conceden a la Iglesia el monopolio de lo sagrado y de la salvación de las almas. La familia y la comunidad cooptadas por el sistema colonial patriarcal reproducen el orden social servil y discriminatorio para las mujeres. De acuerdo a las leyes cristianas, las mujeres en la práctica se vuelven parte del patrimonio de los jefes de familia. A través del ritual matrimonial que hibridizó lo prehispánico y lo colonial, se legitimó la apropiación de los hombres sobre las mujeres en las relaciones familiares, así como su exclusión de las decisiones y de la representación social a nivel comunitario. Las mujeres conquistadas interiorizaron profundamente su papel de servidoras incondicionales de los hombres, sin voz y sin presen-

cia propia, cuyo significado se ha prolongado hasta nuestros días como el «modelo ideal» de la mujer indígena. Todo este proceso, trajo consigo una rígida división sexual del trabajo, donde la mujer era parte importante del proceso de producción, pero desvalorando e invisibilizando su participación, tomándola en cuenta únicamente como tributaria y con fuertes obligaciones de servicio dentro de la estructura del poder local, pero siempre como subsidiaria de su esposo. Su único ámbito de participación reconocido, exigido y rígidamente normado era el doméstico. La violencia simbólica hacia las mujeres, asumida como la forma normal o natural de ser mujer sentó sus reales en las comunidades, como parte de la cultura indígena y, resignificada, se preserva hasta la actualidad. Institucionalizada como parte de las costumbres, del derecho consuetudinario ejercido a través de las estructuras comunitarias tanto religiosas como de gobierno local, ocasionan que al interior de la mayor parte de las familias, la subordinación de género de las mujeres aunque ha cambiado de forma, mantenga un definido carácter servil.

### **Las mujeres indígenas en las fincas**

El modelo indígena de ser mujer llega a su expresión más indignante durante el sistema de fincas que se inicia en Chiapas a finales del Siglo XIX, que perdura hasta fines de la década de los setenta del siglo XX. Con la desaparición de las leyes coloniales que, a pesar de su contenido colonial y discriminatorio de género y etnia, dieron protección jurídica a los indios y a sus instituciones durante más de tres siglos, se abrió un período de un sometimiento casi esclavista para los indígenas. La Independencia abrió una prolongada etapa de inestabilidad política y la tan anhelada libertad sólo fue realidad para la oligarquía, integrada por coletos y empresarios extranjeros, alemanes y norteamericanos principalmente, que desde finales del siglo XIX instauraron el sistema de fincas para la producción de café en base a la sobreexplotación de la mano de obra indígena, iniciando en el país el modelo de desarrollo primario exportador con que se inicia la expansión capitalista del liberalismo. El trabajo indígena en las fincas de Chiapas

fue de dos tipos: por un lado a base de pueblos de finca en las regiones del norte y la selva, por el otro a través del trabajo migratorio y temporal para los que vivían en los Altos. Anualmente, la mayor parte de la población de los Altos era compelida, a través de un sistema de endeudamiento, a trabajar en las fincas del Soconusco y Comitán. En el norte, el recrudescido sistema servil se apropió del trabajo y de la vida de los peones «acasillados» sometiéndolos a una especie de esclavismo, pues a cambio de que se les permitiera vivir en la finca y cultivar una parcela de maíz, tenían obligación de trabajar casi gratuitamente para el patrón, además de que no podían salir sin permiso y tenían prohibido vender fuera de la finca sus productos excedentes (huevos, pollos). Hombres y mujeres trabajaban al menos tres días a la semana para el patrón y el resto para ellos, con el agravante de que muchos eran hijos rituales o reales del dueño de la finca, pues el derecho de pernada (Olivera: 1976) existió hasta mediados del siglo XX.

Así, la identidad servil de las mujeres indias, construida durante la Colonia, se resignificó profundizando la subordinación, al ser socialmente no sólo obligadas a servir a sus esposos e hijos sino también a ocupar el rol de servidumbre doméstica y sexual de los dueños de las fincas; las mujeres indias garantizan el carácter objetivamente patriarcal del sistema al ser madres de los hijos de su patrón, su identidad de mujer e indígena se realiza al entregarle en propiedad al patrón, convertido en su dueño y señor, su virginidad, su domesticidad, su cuerpo, su trabajo y sus hijos, encadenándolos por generaciones a la servidumbre casi esclavista y también a la subordinación de género y etnia. Las mujeres fueron también vehículo de la realización personal de la servidumbre masculina, a través de ellas el patrón se convierte en su padre real o simbólico. La subordinación de género y etnia se fundieron para otorgar a las mujeres con un mismo significado la condición de india sierva, servidumbre, esclava. En San Cristóbal mismo las mujeres indígenas, entregadas por sus padres a las familias mestizas para el trabajo doméstico, en calidad de «hijas de la casa», tenían que dar servicio sexual a sus patronos y a los hijos de estos, con la aceptación de la señora de la casa, pues consideraba que así se impedía que los hombres fueran a los prostíbulos. Cuando las

indígenas salían embarazadas, las castigaban sacándolas de la casa y a veces golpeándolas hasta la muerte. Muchas eran llevadas a las casas de recogidas y a veces a los conventos para que se «regeneraran». Pocas veces eran aceptadas nuevamente en su comunidad

La subordinación de las mujeres de los sectores hegemónicos tenía otro carácter. A diferencia de las indígenas, aparecen en los documentos de la época como encargadas de la administración de la casa, del negocio y/ o de la finca. Algunas de ellas aparecen como herederas de las tierras a la muerte del patrón y se dan casos de mujeres viudas llevando solas los negocios. Las familias mestizas de San Cristóbal, orgullosas de una supuesta ascendencia española que les permitía identificarse como «coletas y coletos» tenían y aún tienen posiciones políticas muy conservadoras y discriminatorias hacia los y las indígenas. Estas actitudes funcionaron como límites sociales rígidos entre ellos, que reforzaron el sistema servil imperante hasta mediados del siglo XX.

### **Luchas agrarias y reproducción de la subordinación de género**

Tanto durante la Colonia como en el siglo XIX se dieron levantamientos indígenas en protesta de la gran opresión y explotación que padecían. En ellos suelen aparecer mujeres como protagonistas de supuestos mandatos divinos de liberación (CF. Jan de Vos, y Jan Rus) que de una u otra manera fueron manipuladas por dirigentes hombres. Fueron reivindicaciones étnicas, importantes en la historia de las rebeldías étnicas, sin embargo no tuvieron efectos significativos en la transformación de la subordinación de género de las mujeres. Algo parecido sucedió en las luchas campesinas de fines de los 70, cuando los peones de las fincas en el norte del Estado se rebelaron en contra de sus patrones finqueros. A mediados de los años 70 la crisis en los precios del café originó que los finqueros cambiaran su producción del café por la crianza de ganado. Los peones acasillados ya no les eran necesarios, al contrario, necesitaban las tierras que ocupaban con sus milpas. Con apoyo del ejército, los desalojan con violencia de las fincas y,

en respuesta, los campesinos se organizan toman las tierras, iniciándose una década de luchas agrarias en contra de los finqueros, demandando al gobierno el cumplimiento de sus derechos agrarios. Este movimiento agilizó la reforma agraria en Chiapas, las fincas fueron compradas por el gobierno y las tierras se entregaron a los campesinos. El cambio fue importante en las relaciones de producción, para 1980 el acasillamiento se había terminado. El trabajo temporal en el Soconusco ya no lo realizan mayoritariamente los tzeltales y tzotziles, sino los indígenas, hombres y mujeres, guatemaltecos que migran anualmente a la zona.

Los cambios en la tenencia de la tierra fueron parte de la modernización económica que se inició en la década de los 60, como efecto de un nuevo modelo de desarrollo: el de sustitución de importaciones que incluyó la expansión del mercado nacional, la inclusión del campesinado indígena, que antes producía para el consumo, en el sistema de mercado a través de las empresas estatales de comercialización del maíz (CONASUPO), del café (INMECAFE) y del tabaco (TABAMEX); la política integracionista del Instituto Nacional Indigenista y el desarrollismo del estado benefactor. Desde el punto de vista político el Partido Revolucionario Institucionalista (PRI), partido oficial de gobierno durante más de setenta años, a través de la corporativización, impuso a presidentes municipales en los municipios indígenas, sobre las formas tradicionales de gobierno a fin de controlar sin cortapisas el poder regional y local. A los cambios políticos y estructurales que produjeron una diferenciación social al interior de las comunidades, se añadieron cambios sociales importantes: la educación indígena castellanizó, ladinizó e introdujo valores nacionales en las concepciones indígenas, que han facilitado la transformación cultural hibridando la cultura indígena, pero sobre todo creando una nueva dependencia del mercado y del asistencialismo gubernamental. Las sectas protestantes proliferaron favoreciendo el divisionismo en las comunidades y agudizando los problemas religiosos que produjeron y siguen produciendo periódicas expulsiones de los grupos protestantes que han formado colonias de desocupados en los alrededores de San Cristóbal y de Tuxtla.

El desarrollismo y la modernización no trajeron aparejadas soluciones a la gran pobreza de los indígenas, agravada por la explosión demográfica que propiciaron los sistemas de vacunación. Es verdad que muchos indígenas poseían tierra, pero no el capital ni los conocimientos técnicos ni administrativos necesarios para competir exitosamente en el mercado capitalista al que entraron con un gran rezago y vulnerabilidad. La pobreza se acrecentó, constituyéndose en germen de las rebeldías. Paralelamente a los cambios en el sistema y en las relaciones, los indígenas inician el proceso de su construcción como sujetos de sus transformaciones. Las organizaciones campesinas proliferan, la conciencia social se abre bajo el estímulo de la diócesis de San Cristóbal que, inspirada en la Teología de Liberación y su opción por los pobres, realiza un gigantesco proceso de concienciación, una revolución ideológica que plantea el rescate de los valores étnicos y la lucha por la justicia social. Crea nuevas estructuras eclesiales que una década después serán la base de la Iglesia India. La nueva orientación de la diócesis forma catequistas que se convierten en nuevos dirigentes en los 54 municipios indígenas de Chiapas; ellos, en sustitución o en oposición a las autoridades religiosas tradicionales, se convierten en una fuerza renovadora y esperanzadora en la realidad indígena.

Y en todo este proceso ¿cuál fue el papel de las mujeres indígenas y qué beneficios obtuvieron? Su participación en las luchas campesinas no se tradujo en un reconocimiento agrario; las tierras supuestamente entregadas en beneficio familiar, se otorgaron en la práctica jurídica a los hombres. En la mayor parte de los ejidos surgidos de la reforma agraria las mujeres fueron recluidas nuevamente a sus cocinas, al servicio de los hijos y del esposo. Sin embargo, la pobreza y la dinámica del mercado fueron elementos que incidieron en su incursión en la vida pública en condiciones de gran desigualdad y sin reconocimiento alguno. Algunas asistieron a la escuela, se castellanizaron, se hicieron promotoras y se ladinizaron; otras se resistieron al cambio y siguieron atadas al modelo tradicional; muchas, sin embargo, forzadas por la situación económica y las articulaciones del naciente sistema neoliberal, se incorporaron al trabajo en el servicio doméstico, desarrollaron

masivamente la producción artesanal para el mercado o se dedicaron a revender frutas y verduras en el mercado de las ciudades. En todos los casos las mujeres fueron cambiando sus formas de participación social, pero no su posición y condición subordinada al poder de los hombres y al sistema patriarcal capitalista. La modernización trajo para ellas un aumento considerable en la violencia familiar y sexual; muchas viven en conflicto por las contradicciones entre el modelo esperado de ser mujer y la realidad que les ha impuesto cambios profundos. Las relaciones intergeneracionales son conflictivas en tanto siguen vigentes los valores étnicos y colectivos tradicionales en contraposición con los ideales de la modernización y el éxito individual. La identidad de muchas mujeres indígenas está rota, fraccionada de acuerdo a los diferentes ámbitos de su participación y en todos su posición reproduce su condición subordinada.

### **Las mujeres se organizan**

Cabe mencionar que también se dieron avances hacia su emancipación participando en las organizaciones campesinas mixtas, pero los pocos avances logrados en ese sentido se han dado, sobre todo, a partir del trabajo de las ONGs que trabajan con una perspectiva de género en las organizaciones de mujeres y proyectos de mujeres. A través de un minucioso trabajo sobre los derechos, la salud y en contra de la violencia, poco a poco, muchas mujeres han ido tomando conciencia de su condición subordinada de clase, género y etnia, como un primer paso para la construcción de estrategias de cambio hacia su emancipación. Sobresale en esta línea el trabajo realizado por un grupo de religiosas feministas que fundaron la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en la que están integradas más de diez mil mujeres y que desde una lectura nueva de la Biblia, han encontrado fundamentos teológicos para sustentar el cambio de la situación subordinada de las mujeres, tan enraizada en los dogmas religiosos de la Iglesia institucional. Sus luchas en la práctica están orientadas a transformar las relaciones familiares, a eliminar la discriminación, la exclusión, la injusticia, la violencia y la explotación; trabajan en la construc-



ción de una nueva cultura religiosa incluyente, sin discriminaciones ni exclusiones para las mujeres, lo que con frecuencia las coloca en oposición a la propia Iglesia institucional. Tienen una estructura regional con dirigentas a diferente nivel, que en forma solar difunden la información sobre los acontecimientos nacionales e internacionales más relevantes, las nuevas ideas religiosas, generan nuevas formas de conducta y de valoración en las mujeres indígenas. Su trabajo, muy significativo para la lucha de las mujeres, ha incidido en la realidad, dando y uniendo la fuerza de las mujeres en busca de los cambios necesarios que, están conscientes, son muy difíciles de alcanzar, pero que al buscarlos las han convertido en sujetos de la historia presente.

### **Las mujeres y la guerra**

Hacia mediados de los ochenta y como efecto de la expansión neoliberal de los mercados, la diferenciación económica, la fragmentación política de las comunidades, el acceso de los indígenas al mercado de trabajo y el aumento galopante de la pobreza, se ve irrumpir a los indígenas y algunas mujeres como nuevos sujetos sociales en ámbitos de la vida pública de donde antes estaban excluidos. Con ello las nuevas relaciones entre indígenas y ladinos y entre hombres y mujeres, tienden a reestructurarse o a resignificarse sobre nuevos referentes rechazando la simbolización exclusiva del poder en lo ladino y en el género masculino, se transforma el tejido comunitario y se abren los estrechos márgenes de la participación doméstica de las mujeres, se inicia su plena rebeldía.

La práctica política indígena fuertemente polarizada, sobre todo a partir de la conformación del movimiento insurgente que apareció en 1994 con el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), abrió una nueva dinámica de resignificación y diversificación de las identidades indias que conforman una gama de posiciones entre dos sentidos en oposición manifiesta: por una parte los sectores tradicionalistas desde el punto de vista religioso y ligados al PRI que amplían y reafirman su posición integracionista, desetnizadora, acorde al sistema nacional neoliberal, que

considera a los indígenas sólo como consumidores y electores, negándose a reconocerles sus derechos autonómicos como pueblos, subordinándolos y discriminándolos sobre la base de referentes políticos y económicos nacionalistas, como se puede ver en la reciente Ley de Derechos y Cultura Indígena aprobada por el Congreso. La corrupción, el chantaje político, la labor contrainsurgente a través del sistema ciudadano de seguridad, son nuevos espacios de la política de integración indígena al sistema nacional. Las mujeres de este grupo, más lentamente que los hombres, siguen ese mismo proceso de pérdidas étnicas y paralelamente de resignificación y profundización de las desigualdades de género.

La otra vertiente de cambios, a contrapelo del sistema oficial, propicia la revaloración y el fortalecimiento étnico, lucha contra la marginación y la discriminación, reivindica el derecho a la autodeterminación, convirtiendo las identidades pasivas y de resistencia en identidades transgresoras, rebeldes, que se fortalecen más en la lucha contra la política contrainsurgente que les ha lanzado el Estado. En esta posición se ensaya el aprendizaje hacia la reconstrucción de las identidades étnicas sobre nuevos referentes de democracia y participación. El EZLN legitimó la participación política de las mujeres. Al integrarse en las estructuras insurgentes las indígenas han traspasado los rígidos roles femeninos de reproductoras biológicas y culturales del tradicionalismo y la subordinación. Poco a poco van accediendo a los escenarios públicos como una conquista popular y como alternativa de sobrevivencia; ahora ocupan espacios antes exclusivos de los hombres, incluyendo la guerra, lo que ha incidido en la ruptura de los modelos tradicionales y ha generado la transformación de las relaciones familiares, propiciando la construcción de una cultura de resistencia y de lucha.

El proceso de organización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue largo y desde el principio se conformó mayoritariamente por mujeres y hombres indígenas; muchas reconocen que el EZ ha sido para ellas un espacio de superación, de ruptura con las discriminaciones que, formando parte de la cultura indígena, subordinan a las mujeres a la maternidad, al trabajo doméstico, a ser propiedad del padre o del esposo que las ha comprado, al si-

lencio, a la exclusión de las estructuras de poder de sus comunidades, como única opción de sus existencias. En las filas del EZ las combatientes han aprendido a hablar en castellano, a valorar su cultura e identidad indígena, a conocer su historia de injusticias y marginación, a leer y escribir, a trabajar colectivamente y en igualdad, a tener voz, opinión propia y posibilidades de participar en la toma de decisiones. (Robira, 1996). En el EZ la vida es muy diferente a la de la comunidad en donde la supuesta complementariedad entre los sexos encubre desigualdades y discriminaciones que se agravan con la pobreza y la marginación. La conducta hacia las mujeres se rige por modelos culturales rígidos que forman parte de las tradiciones y usos y costumbres que conforman y mantienen vivas las identidades étnicas.

Muchas de las insurgentes se incorporaron a la guerra como única posibilidad de escapar a las formas serviles tradicionales de sus comunidades, como la única forma de construirse una identidad sobre nuevos referentes. La guerra ha legitimado la participación de las mujeres zapatistas y no zapatistas, en nuevos espacios, sobre todo en los espacios políticos de las luchas que libran cotidianamente contra las fuerzas del orden, federales y estatales.

Las mujeres zapatistas representan desde el punto de vista del género, un frente activo de lucha, aún hacia el interior de su organización político-militar. La ley Revolucionaria de las Mujeres, elaborada por las insurgentas del EZLN, reivindica derechos importantes para el cambio de la situación subordinada de las mujeres como es el derecho a decidir cuántos hijos tener y con quién tenerlos, el poder decidir con quién casarse, el participar en condiciones de igualdad en los puestos de mando y en las decisiones. La existencia de la ley revolucionaria de las mujeres implica que era necesario proteger con ella los derechos de las mujeres dentro de su propia organización.

El EZLN, como todas las estructuras político-militares, además del verticalismo propio de su funcionamiento, no está exento de la discriminación a las mujeres, que en general no han tenido la misma oportunidad de capacitarse y desarrollarse que los hombres. Las mujeres zapatistas tienen que luchar permanentemente por sus reivindicaciones de género; esto se entiende ya que los

miembros del EZ, insurgentes, milicianos y bases de apoyo, forman parte de la sociedad en que vivimos y por lo tanto comparten sus formas estructurales de discriminación de género que hay que eliminar. Aunque el EZLN no reivindica la igualdad de género como una condición de la democracia, se puede reconocer que ha propiciado la participación y la representación paritaria de hombres y mujeres en los escenarios públicos, en las marchas, en las mesas de diálogo, en la consulta sobre los derechos indígenas, en su presentación ante el Congreso de la Unión en febrero de 2001. Ha posibilitado que la voz de las mujeres se escuche y que su participación sea valorada. Esto no justifica que no haya trazado una estrategia para detener la violencia familiar y sexual en las comunidades, para evitar las violaciones, para promover el desarrollo y la participación de las mujeres de base en términos de igualdad a los hombres en los cargos públicos de sus municipios autónomos. No obstante ha de reconocerse que el camino a la igualdad de género está abierto como un campo de lucha de las mujeres en el cual hay mucho por hacer. La identidad rebelde de las mujeres del EZLN que va creciendo con una dinámica irregular, pero sostenida por ellas, es una garantía para la resignificación de los modelos de ser mujer orientados a la autonomía personal y la emancipación.

Hay que advertir que la práctica insurgente en el contexto de «guerra de baja intensidad» (GBI) que se vive en Chiapas desde 1995, ha sido un factor que ha originado retrocesos y avances en las identidades rebeldes de las mujeres indígenas. La GBI que tiene entre sus objetivos dominar a la población basándose en el terror contrainsurgente, ha convertido a las mujeres en objeto y objetivo de la guerra. Acciones como la ACTEAL en la que fueron masacradas 45 personas, en su mayor parte mujeres y niños, son un ejemplo del tipo de acciones que ha tenido que soportar la población y que han aterrorizado momentáneamente a hombres y mujeres con el uso de símbolos como el de la madre ultrajada después de muerta, para lograr los objetivos contrainsurgentes del terror. Pero las mismas mujeres sobrevivientes de la masacre reconocen que estas acciones lejos de paralizarlas, han despertado su conciencia para exigir respeto, justicia y castigo a los culpables

(Olivera, 1998). A lo largo de la última década hemos visto cómo las mujeres son capaces de acciones plenas de valor como el detener con sus propios cuerpos el avance del ejército en sus comunidades (Shanon Speed, 2000). Las identidades subordinadas de las mujeres zapatistas, se han rebelado.

Pero no sólo las zapatistas están en pie de lucha por sus derechos en Chiapas construyendo sus identidades rebeldes. El amplio reclamo de las mujeres chiapanecas contra la violencia, la impunidad y las guerras en nuestro país y en otras latitudes tan lejanas como Afganistán, ha propiciado un encuentro ampliado de nuestras identidades en rebeldía uniendo a mujeres indígenas de diferentes etnias, a mujeres ladinas e indígenas, a mujeres organizadas y no organizadas en la construcción de una plataforma estatal de acción política feminista a favor de la paz, la igualdad de género y la recuperación del sentido humano de la vida, pero también en contra del neoliberalismo que a través de las deudas externas y de la implementación de diferentes programas, como el Plan Puebla Panamá y otros semejantes en América Latina, ahondarán la pobreza y la subordinación de nuestros pueblos, además de que pretenden hacernos parir nuevos esclavos al servicio del imperio que fabrica las guerras.

### Bibliografía

- Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ). 1999. *Con mirada, mente y corazón de mujer*, Edición Mujeres para el Diálogo, San Cristóbal de las Casas, Chis, México.
- De Vos, Jan. 1980. *La Paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona, por los españoles 1525-1821*, Gobierno del Estado de Chiapas, México.
- 1994. *Vivir en Frontera*, Serie Historia de los Pueblos Indígenas de México, CIESAS, México.
- García de León, Antonio. 1985. *Resistencia y Utopía. Memorial de los Agravios y Crónica de Revueltas y Profesías Acaecidas en la Provincia de Chiapas*, ERA, México.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Grijalbo, México.
- Gruzinski, Serge. 1982. «La conquista de los cuerpos», en Sergio Ortega, *Familia y Sexualidad en la Nueva España*, FCE, México.
- Giménez, Gilberto. 1998. «La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología», en *III Coloquio Paul Kirchhoff*, IIA, UNAM, México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1987. *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México.
- 1998. *Familia y Orden Colonial*, El Colegio de México, México.
- Harvey, Neil. 1998. «Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo», en *Chiapas. Los Rumbos de Otra Historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, México. pp. 447-479.
- Hernández Castillo, R. Aída y Héctor Ortiz Elizondo. 1996. «Las demandas de la mujer indígena en Chiapas», en *Nueva Antropología*, Vol. XV, n° 49, UAM-GV Editores, México.
- Kampwirth, Karen. 2000. «Also a Womens' Rebellion: The Rise of the Zapatista Army of Chiapas», en Sara Poggio y Montserrat Sagot, *Irrumpiendo en lo Público. Seis facetas de las mujeres en América Latina*. Latin American Studdies Association, Universidad Nacional, Universidad de Costa Rica, San José Costa Rica.

- Lagarde, Marcela. 1990. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas y locas*, Colección Posgrado, 1ª edición, UNAM, México.
- Lenkersdorf, Gudrum. 1998. «La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas», en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA. pp. 71-86.
- Marion Singer, Marie-Odil. 1988. *El agrarismo en Chiapas (1524-1940)*, INAH, México.
- Miranda, José. 1978. *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, UNAM, México.
- Olivera, Mercedes. 1979. «Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas», *Cuadernos Agrarios*, n° 9, pp. 43-56. UNAM/CONACYT. México.
- 1998. «Efectos de la guerra de baja intensidad en los indígenas», en Aída Hernández, coord., *La otra palabra*, CIESAS, México.
- Pérez Castro, Ana Bella. 1989. *Entre montañas y cafetales. Luchas agrarias en el Norte de Chiapas*, UNAM, México.
- Quesada, Noemí. 1996. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y colonial*, UNAM/Plaza y Valdés, México.
- 1997. Coord. *Religión y Sexualidad en México*, UNAM/UAM, México.
- Riquer, Florinda. 1992. «La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social», en M.L. Torres, comp., *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*, COLMEX, México.
- Rovira, Guiomar. 1996. *Mujeres de maíz*, Virus, Barcelona.
- Rus, Jan. 1992. *¿Guerra de Castas, según quién? Indios y Ladinos en los acontecimientos de 1869*, INAREMAC, Chiapas.
- 1996. «La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968», en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA. pp. 251-278.
- Speed, Shannon. 2000. *Actions Speak Louder than Words: Indigenous Women and Gendered Resistance in the Wake of Ateal*, Ponencia presentada en LASA. Miami, marzo (mc).
- Toledo, Sonia. 1996. *Historia del Movimiento Indígena en Simojovel. 1979-1989*, IEI/UNACH, Chiapas, México.





# Los derechos de las mujeres indígenas frente al reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas

**Magdalena Gómez**

En primer lugar debemos aclarar que la iniciativa COCOPA tiene como eje fundamental el reconocimiento a derechos colectivos y que en el caso de la mujer se establece que el ejercicio de sus sistemas normativos debe garantizar los derechos humanos, en especial los de las mujeres.

Asimismo, en lo relativo a la elección interna de autoridades se señala que se deberá garantizar la participación de las mujeres en condiciones de equidad. Estas menciones tienen una gran importancia pues significan una restricción constitucional explícita al ejercicio del derecho de los pueblos y abre con ello la posibilidad de que las mujeres indígenas se re coloquen al interior de los mismos.

Sin embargo, para la agenda pendiente advertimos que el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos tendrá un impacto a nivel de los derechos individuales de sus integrantes y que hay conciencia de que la mujer indígena con su doble problemática, la de género y la de pertenencia étnica, continúa fuera de la normatividad jurídica, tanto en la interna de los pueblos como en la nacional e internacional.

En cuanto a la dimensión jurídica de los derechos de la mujer indígena observamos que ésta se ha evidenciado en el contexto del debate y la movilización por los derechos colectivos. Es en

este escenario que se ha visibilizado la especificidad de la mujer indígena como un resultado de su participación en este movimiento social. Sabemos que la posición de las mujeres indígenas dentro de la organización social tradicional suele presentar situaciones de desventaja y marginación ante las cuales su único recurso posible es la utilización de los mecanismos jurídicos externos a la comunidad, referentes a la mujer en general.

La situación material de muchas comunidades indígenas ha impuesto modificaciones severas al sentido original que tenían muchas de las prácticas sociales tradicionales, como es el caso del sistema de cargos. Este contexto de cambios ha involucrado a la mujer, quien está crecientemente asumiendo responsabilidades distintas a las que tradicionalmente le habían sido reservadas. Un ejemplo de ello es el fenómeno de la migración de los jornaleros indígenas, donde la mujer se queda en la comunidad a cargo del conjunto de las tareas, tanto domésticas y familiares como agrícolas, en su caso. Cuando observamos estos cambios radicales y objetivos en la posición de las mujeres indígenas dentro de la comunidad, jamás escuchamos que se les acuse de atentar contra la tradición. En cambio, reciben tal acusación cuando plantea la necesidad de modificar o suprimir ciertas prácticas como el matrimonio obligado o pactado por los padres a edades tempranas sin su consentimiento, por citar un caso.

Por lo tanto, se hace necesaria una revisión sobre los alcances y posibilidades de los Derechos de la Mujer Indígena en el contexto de la legalidad, tanto nacional como internacional, así como en el ámbito del sistema normativo vigente al interior de los pueblos indígenas.

Existen una serie de normas de diversos rangos, relativas a los derechos de la mujer, sin adjetivos, tanto a nivel constitucional y legal como en el ámbito internacional. En la Declaración Universal de Derechos Humanos se incluye a la mujer en sus postulados en condición de igualdad respecto al hombre. Destacaríamos la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (adoptada en 1979 y ratificada por México en 1981). También se hace referencia a la igualdad de la mujer y la no discriminación en el Pacto Internacional de Derechos Civi-

les y Políticos (adoptado en 1976 con adhesión de nuestro país en 1986), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (adoptado en 1976 con adhesión en 1981).

La posición que ha prevalecido respecto a la mujer indígena es muy evidente. Las normas sobre Derecho propiamente indígena se refieren a los derechos de los pueblos, a su autonomía sin referencias particulares a los sujetos y «las sujetas» que dan contenido a esa identidad.

En el plano internacional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por nuestro país, abre un importante marco de principios programáticos en torno a los Derechos de los Pueblos Indígenas con la única mención de su artículo 3º, de que el contenido de dicho convenio se aplicará sin discriminación a hombres y mujeres

Por otra parte, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en Naciones Unidas está discutiendo un proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en cuyo texto tampoco se mencionan derechos específicos de la mujer indígena ni se demanda a los pueblos interesados la revisión de este tema. La consideración que se hace sigue siendo de tinte paternalista al señalar la vulnerabilidad de la mujer y los niños, tratándose de la violación de los derechos humanos, sin asumir la posibilidad de que alguna comunidad indígena llegara a resultar responsable de violar tales derechos. Por todo ello corresponde preguntarnos ¿Dónde queda jurídicamente la mujer indígena? ¿Es válido plantear que deben existir derechos específicos para la mujer indígena, diferentes a los de todas las mujeres? ¿O bien debemos considerar que es suficiente con lo que se logre para los pueblos indígenas?

Sin duda, la mujer indígena, en plano de igualdad con el hombre indígena, tiene el derecho de participar y proponer readecuaciones a la normatividad tradicional que le permita la coexistencia de los derechos individuales sin demérito del derecho a la cultura propia, y corresponde a la legislación nacional e internacional respaldar e impulsar este proceso en un marco de respeto.

Todo ello da cuenta de la necesidad de que los pueblos indígenas cuenten con las condiciones necesarias para que en un marco de ejercicio de derechos y de reconocimiento a su autonomía, sean

congruentes con el respeto a los derechos de las mujeres y establezcan las condiciones para que sea sancionada toda afectación en las comunidades cuya aplicación opere en detrimento de los derechos individuales de sus integrantes, hombres y mujeres. En la medida en que cambie la relación de los pueblos indígenas con el conjunto de la sociedad y ésta se dé en términos de respeto y sin el requisito obligado del sacrificio de su identidad o de sus formas de organización social, en esa medida se establecerán relaciones interculturales sólidas, y en un marco de ejercicio de libertades y no de sometimiento o imposición. Esta problemática demanda atención y no debe ocultarse por el temor de transgredir una cultura y unos derechos colectivos.

Sin embargo, se hace necesario recordar que al abordar temas como el que nos ocupa, se debe evitar la generalización y el juicio cultural que con frecuencia se asocia a quienes cuestionan el planteamiento sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, olvidando que en la sociedad no indígena el trato hacia las mujeres no es precisamente encomiable. Con lo anterior no pretendo ni siquiera insinuar que la mujer debe supeditar sus demandas propias a las de sus pueblos, simplemente destaco que con el reconocimiento de derechos colectivos planteados en COCOPA definitivamente se pueden promover cambios internos dentro de los pueblos que revaloren y recoloquen a la mujer indígena.

La agenda no está agotada, los ejes de diversidad cultural, ciudadanía, mujeres indígenas, requieren que pensemos la construcción de ciudadanía en términos de que ésta exprese el reconocimiento a la autenticidad de todas las culturas, a la dignidad que representa cada una de ellas en el mosaico cultural de nuestro país. La mesa pendiente sobre mujeres indígenas que se realizará, esperamos, en el contexto de la futura reanudación del diálogo entre el EZLN y el Gobierno Federal será escenario propicio para que se definan y profundicen los derechos de las mujeres indígenas dentro y fuera de sus pueblos.

Las otras dos menciones constitucionales se encuentran en el artículo 18, al establecer la separación de las mujeres en los centros para la compurgación de penas comúnmente conocidas como las cárceles. Y en el artículo 123, donde se consignan condiciones

específicas en materia de trabajo, relacionadas con la maternidad, lactancia, guarderías entre otras. En nuestro país, la Constitución se inicia con la declaración de que en los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de garantías que otorga esta Constitución (art. 1º). Debemos asumir que en la expresión «todo individuo» están comprendidos tanto los individuos como «las individuos», si se me permite la disgresión semántica. Más adelante, en su artículo 4º. nuestra Carta Fundamental se refiere explícitamente a la igualdad jurídica del varón y la mujer, con lo cual se va precisando nuestro campo. No se agotan ahí las normas que han costado tantas luchas a las mujeres.

## **Chiapas: miradas de mujer**

Las indígenas de Chiapas están sometidas a una triple subordinación: la de ser indias, la de ser pobres y la de ser mujeres.

Esta realidad ha marcado fuertemente sus identidades y ha conformado un estereotipo o modelo de ser mujer indígena que, con cambios de forma y de contenido, ha persistido en las relaciones sociales.

En dichas relaciones las mujeres no sólo ocupan posiciones subordinadas y discriminatorias, sino que participan en su reproducción, pues al ser parte de la historia, inscrita en sus cuerpos, la posición subordinada es vivida como parte esencial de su cultura.

