

Contenido

1. Feminismos Ayer y Hoy
2. Otro mundo... otro camino...
3. Debates actuales desde el género, los feminismos y el poder
4. Feminismos abajo y a la izquierda
5. Zapatistas: llegar a ser autoridad
6. Género y reivindicaciones indígenas
7. Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas
8. La esperanza no cesa: mujeres indígenas y resistencia global
9. “Sorprendentemente diferentes”
10. Derechos humanos y mujeres indígenas: una lectura de sus declaraciones, propuestas y demandas
11. El espacio religioso y médico de las mujeres en México
12. Los volcanes de doña Luz
13. Foro Internacional Agendas Indígenas y Descolonialidad del Poder y Saber

Bibliografía

Feminismos Ayer y Hoy

“...Ese carácter esencialmente local supone ... hablar de algo que sería suerte de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, no necesitada de una aceptación desde el régimen común para establecer su validez.”

*Sub Comandante Insurgente Marcos,
Coloquio Homenaje a Andres Aubry, 2007*

Debido a la conmoción cultural que generó su exigencia de participación política y cívica desde finales del siglo XIX hasta mediados de siglo XX, las mujeres se volvieron objeto de estudio para las ciencias sociales, la historiografía y otras disciplinas. Desde entonces, han militado atrevidamente, incursionando con creatividad en formas inusitadas de activismo y en la lucha por el reconocimiento de sus derechos en todos los campos. Han abierto nuevos horizontes en la academia, la investigación, la cultura, la literatura. Las mujeres se han dado a la tarea de recuperar, descubrir, develar y exponer historias que el androcentrismo dominante, tanto en las relaciones sociales cuanto en los campos científicos y académicos, había invisibilizado por siglos.

En México, el movimiento de mujeres emerge con las características sociales propias de un país producto de la invasión y dominación de las culturas indígenas por la conquista y colonización española. Es en este contexto que se inscribe la vida de las mujeres mexicanas. A lo largo de la historia, nuestro país no ha dejado de buscar la integración de estos orígenes en una nación mexicana que reconozca esta doble herencia. El movimiento de las mujeres o movimiento feminista nace y se desenvuelve en este entorno inherentemente injusto, difícil, pero también combativo. Desde sus inicios, ha luchado abiertamente contra la opresiva doble moral católica que ha afectado la vida de las mujeres y su relación con los varones, tanto en la sexualidad, la familia y el trabajo, como en lo social y político.

Pero la presencia indígena se mantuvo marginada e invisibilizada tanto en el conjunto de la sociedad cuanto dentro del mismo movimiento de las mujeres. El capitalismo, especialmente en su vertiente neoliberal que absolutiza el libre mercado y requiere la explotación voraz de la naturaleza sin controles ni regulaciones constituye otro frente en que las demandas feministas deben de enmarcarse. Hasta el

levantamiento zapatista en enero de 1994, las demandas referentes a derechos de los pueblos indios o “grupos étnicos” y las críticas a su situación de explotación y marginación estuvieron virtualmente ausentes de los movimientos sociales mexicanos, por lo que la discriminación y el racismo han sido integrados al contexto socio-cultural y económico del país. Esta actitud prevaleció demasiado tiempo inclusive en las agrupaciones que reivindicaban la justicia social. Según esa actitud, la pobreza y el atraso se relacionarían con los rasgos fenotípicos y culturales de los sesenta y dos grupos indígenas.

Genealogía del feminismo mexicano

A principios de los años setenta, el emergente movimiento feminista de la “segunda ola” (Rowbotham, 1980) dedicó sus esfuerzos a reclamar los derechos de las mujeres. Al principio, el feminismo mexicano tomó la mayoría de sus demandas prestadas de las de movimientos feministas del Norte geopolítico. Este feminismo desmitificó eficazmente la doble moral patriarcal en relación a la sexualidad y al aborto, y desenmascaró los estereotipos femeninos que pretendían hacer depender la identidad de una mujer exclusivamente del tener un marido y de ser madre. Los pequeños grupos de autoconciencia permitieron que nuevas demandas fueran expresadas y articuladas. Como consecuencia, muchas mujeres empezaron a involucrarse en áreas como la literatura, el teatro, el cine y en actividades políticas donde participaron en partidos, generalmente de izquierda. El término “machismo-leninismo” fue acuñado entonces por aquéllas que participaban en grupos políticos de lo que entonces se denominaba el marxismo-leninismo. En estas luchas, su postura feminista implicaba desenmascarar el patriarcalismo soterrado e implícito presente aún en las propuestas de justicia social. En esta época, las feministas eran mayoritariamente mujeres de clase media. Así, el feminismo mexicano tiene desde sus inicios un doble rostro: por un lado, cuestiona los roles de sumisión y dependencia asignados a las mujeres por ideologías patriarcales en la sociedad en su conjunto y, por otro lado, cuestiona también, al interior de las organizaciones de izquierda, la reproducción de estas normas hasta entre aquéllos que se proponían luchar en contra de la explotación y opresión de los desposeídos por el capitalismo. Es en el dilema inicial de esta militancia que se ha gestado el movimiento feminista de izquierda mexicano, “[un] movimiento feminista con la ventaja comparativa de un historial descentralizado y horizontal” (León, 2005:5) que desde sus inicios (aun si sólo potencialmente) nace bajo el signo de la pluralidad, obligado, por decirlo así, a recoger posturas múltiples, diversas y algunas veces contradictorias en sus demandas.

En 1976, los diversos grupos feministas comenzaron a trabajar coordinadamente. Se formó la *Coalición de Mujeres Feministas* (Marcos, 2000). Esto contribuyó a que el movimiento feminista empezara a ser considerado como una fuerza social. Sus diversidades lograron unificarse en tres demandas principales: 1) maternidad voluntaria, que incluía la educación sexual, el uso de anticonceptivos, y la demanda a un aborto libre y gratuito; 2) la lucha contra la violencia sexual, en particular toda violencia hacia las mujeres; 3) los derechos a las preferencias sexuales “otras” de las lesbianas y de los homosexuales. Como resultado de estas demandas, el primer proyecto legislativo sobre maternidad voluntaria fue elaborado y presentado en 1976. Un año después, fue creado el primer centro de asistencia para las víctimas de violación y de violencia sexual. Durante estos años, aparecieron las primeras publicaciones feministas, *Fem* y *La Revuelta*. Será hasta el 1980 que comenzaron a producirse programas radiofónicos con un enfoque feminista. Cabe resaltar que este movimiento, que comenzó y creció sobre todo en la ciudad de México, se extendió ese mismo año a otros estados de la República. El Estado de Morelos fue pionero al respecto, ya que desde 1972 se había formado el primer *Centro de Documentación sobre las mujeres* en CIDAL – luego CIDHAL – y que la actividad feminista fue muy precursora en este Estado en muchos otros aspectos. En 1979 se funda el *Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las mujeres* o FNALIDM en el que, por primera vez en la historia del feminismo mexicano, mujeres de muy diversos sectores sociales, diversas perspectivas e intereses, no necesariamente feministas, se unieron. Entre ellas se encontraban por ejemplo integrantes de la *Unión Nacional de Mujeres* ligadas a la *Federación Internacional Democrática de Mujeres*, activistas de los partidos de izquierda; mujeres de élite del partido en el poder, el *Partido Revolucionario Institucional* o PRI; integrantes de grupos lésbicos; comités de madres de desaparecidos encabezados por Rosario Ibarra de Piedra; prisioneros políticos; sindicalistas y obreras; mujeres organizadas del movimiento urbano popular y campesinas. Esta coalición de supervivencia precaria presentó un reto para las propuestas del movimiento inicial de grupos de autoconciencia que se habían instalado principalmente en la micro-política de sus cuerpos y su sexualidad, o en la creación literaria/intelectual, así como en abrir espacios de igualdad entre varones y mujeres en ámbitos sociales, **apenas cuestionando** las estructuras económicas en las que estaban inscritas y la marginación y pobreza que éstas generaban. El principal objetivo del FNALIDM era crear una fuerza política fusionada implícitamente por la universalidad de la opresión de las mujeres. No fue hasta años después que el tema de las diferencias entre mujeres de diferentes **estratos** sociales, culturales, educativos,

económicos y étnicos empezó a elaborarse y tomarse en cuenta. Esto es lo que permitió la construcción de nuevos feminismos.

Esta colaboración tuvo su punto más álgido durante los años ochenta. Las mujeres de los sectores urbano-populares, las obreras y sindicalistas, las campesinas e indígenas y las migrantes rurales que vivían en condiciones de pobreza comenzaron a conjuntar sus demandas específicas con aquéllas de las mujeres del movimiento feminista, académicas y políticas. En esos años, un movimiento amplio de mujeres comenzó a configurarse con todas sus diversidades, tensiones internas, avances y retrocesos. Esta amplitud y heterogeneidad introduce en el proyecto, además del feminismo, otros discursos y prácticas, maneras diversas de entender la condición de subordinación de las mujeres y, por consiguiente, complicaciones para la definición de las estrategias requeridas para lograr propósitos cada vez más diferenciados.

Aquellos años estuvieron marcados por negociaciones difíciles, toda vez que las prioridades de las mujeres que vivían en condiciones precarias parecían no tener coincidencias con las que eran propias de las mujeres de clase media. Como muchas de éstas últimas eran de filiación de izquierda, gradualmente lograron compartir las prioridades de las mujeres explotadas y desposeídas. Al mismo tiempo también, se filtraron las demandas del feminismo en contra del machismo –una regla patriarcal que implica que los hombres tienen todos los derechos y las mujeres todas las obligaciones –entre las mujeres campesinas, las sindicalistas, las del movimiento urbano-popular quienes incluyeron estos debates dentro de sus agendas políticas. A partir de entonces, el reto principal del movimiento feminista ha sido cómo conjuntar los derechos de los desposeídos con los derechos de las mujeres como tales.

Los grupos feministas pueden ubicarse dentro de un continuum entre dos polos. El primer polo da prioridad a los derechos de las mujeres, independientemente de la clase y perspectivas culturales o étnicas. El otro polo considera los derechos de los desposeídos y los reivindica, si necesario, al margen de los derechos de las mujeres. Este espectro incluye todos los puntos intermedios en que se dan yuxtaposiciones, superposiciones y paralelismos entre estas dos posturas extremas que, además, raras veces se presentan en forma esquemática en la realidad.

El feminismo como teoría social crítica

El concepto de género, que aparece sustituyendo y ampliando el de la “situación de las mujeres” o de los “roles y estereotipos sociales” (Marcos, 1977) a principios de los años noventa, tiempos de la creación del *Programa Universitario de Estudios de Género*, PUEG, de la UNAM, confirma la evidencia de relaciones de poder y desigualdad estructural entre los sexos, cuyas manifestaciones alcanzan todas las

esferas de la vida social y privada, a tal punto que su erradicación es parte de los compromisos éticos impostergables, no sólo de las sociedades, sino sobre todo de los movimientos comprometidos con la articulación de propuestas alternativas al despojo de las mayorías avalado por las sociedades “modernas” neoliberales. (Lamus 2008)

En este nuevo dominio, se empezó a teorizar sobre las “relaciones de género” en sociedades patriarcales. Estas son también relaciones de poder y se refieren a sometimientos, subordinaciones, desequilibrios entre hombres y mujeres. Es importante conocer las formas en que la construcción social y cultura de las relaciones de género permite, a través de la socialización, que los mandatos sociales sean internalizados y considerados “naturales”. Hablo de lo que he llamado la “naturalización” del género (Marcos, S., 2000). Así, en el ámbito académico, el concepto de género en tanto categoría analítica sirvió de base para la subsiguiente teorización. La delimitación de este útil analítico permitió estudiar las diferencias socioculturales atribuibles a la diferencia entre hombres y mujeres y volver ésta extensiva a la comprensión de otras categorías sociales que marcan diferencias y jerarquizan las relaciones de los seres sociales tales como la raza, la clase, la etnia, la preferencia sexual. Así se empezó a elaborar una nueva perspectiva teórica en el feminismo: la teoría de las *intersecciones* (Hill: 1998; Lugones: 2008). Se habla así de una “matriz de dominación” en la cual se encuentran interconectadas todas esas otras formas de exclusión y despojo. Se requiere una configuración feminista en la cual el género sea una variable teórica más, pero que no debe ser separada de otros ejes de opresión. Los esfuerzos teóricos y las propuestas prácticas y organizativas en torno las *intersecciones* complican, pluralizan y particularizan el significado del concepto “mujer”. Este es el desafío que enfrentan hoy en día las investigadoras y activistas de izquierda que quieren forjar, proponer y construir articulaciones estratégicas por encima de las diferencias teóricas y políticas fundadas en diferencias de raza, etnia, clase y preferencia sexual, para desafiar las definiciones mismas del discurso intelectual, académico y hegemónico sobre el género.

Este “quiebre epistémico” (Lamus 2009:114), que abre a una nueva comprensión del feminismo, se inicia con los planteamientos del feminismo cultural norteamericano con sus llamados a la diversidad, en rechazo al feminismo de los setentas al que considera monolítico, elitista y poco abierto a la pluralidad racial y económica. Las analistas y activistas denunciaron el “etnocentrismo clasista” de la teoría feminista dominante (Alarcón, 1990), exigiendo reconocimiento, poder y respeto para las perspectivas emanadas desde las situaciones sociales y económicas desfavorecidas de las mujeres “de color” e instaladas en el imperio (Anzaldúa, 1987; Lorde, 1984; Trinh, 1989).

Los movimientos de mujeres indígenas: feminismos abajo y a la izquierda

Rescatar la tradición intelectual feminista, desde “abajo y a la izquierda”, implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizada.

Es crucial reinventar nuevas herramientas conceptuales que den cuenta de las formas específicas que cobra la opresión de género en contextos como el de las indígenas Mayas, Kichuas, Aymaras, Mapuches, por ejemplo. Además, cabe plantear varias preguntas: ¿Qué puede aportar el saber producido por un movimiento indígena al feminismo en tanto que teoría social crítica? ¿De qué manera el vínculo entre identidad/fusión comunitaria e identidad de género marca derroteros sobre un movimiento indígena? Esas preguntas invitan a poner a debate el lugar otorgado al género en las agendas políticas de los movimientos sociales que reivindican sus raigambres ancestrales.

Conjuntamente a la redacción de los documentos de la *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América (Memoria, 2003)*, las mujeres indígenas organizadas, produjeron colectivamente un documento intitulado “Género desde la visión de las mujeres indígenas”. El análisis de este documento -como de otro intitulado “El empoderamiento para garantizar la plena, activa y propositiva participación de las mujeres indígenas”- da pautas para rastrear raíces filosóficas culturales ancestrales a la vez que para revisar las re-conceptualizaciones y resignificaciones de ciertos términos feministas que las mujeres indígenas van haciendo. Es un proceso de intercambio pero sobre todo de apropiaciones filosóficas multidimensionales (Marcos, 2009 b).

La afirmación arrogante de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras -y ya no sólo de una raza sobre otra, prevaleciente desde la conquista y la colonización de México- está implícita en el “borramiento epistémico y político” (Mignolo, 2003) de las formas locales de aprehender el mundo que perviven en las cosmovisiones: maya, en particular; y de las Américas, en general. En contraposición a estas pretensiones hegemónicas, el movimiento social y político más relevante de nuestro tiempo, el zapatismo, ha construido sus propuestas políticas, sus formas de autonomía y autogobierno, sus objetivos de lucha sobre una re-creación de saberes ancestrales mesoamericanos. Como lo reconociera José Saramago en el acto final de una reunión con la comandancia del EZLN, “su propuesta política es otra”.

No es de extrañar que, justamente para el zapatismo, la inclusión de las mujeres y su participación equitativa en los puestos de autoridad, su capacidad de asumir responsabilidades en sus comunidades *a la par* con los varones y su exigencia de un trato digno y respetuoso hacia ellas sean *la* propuesta política zapatista, en el sentido de que no es “una más” entre prioridades organizadas jerárquicamente. “No sostenemos que la lucha por la tierra es prioritaria sobre la lucha de género” como lo señalara el Subcomandante Marcos (Marcos Subcomandante, 2009:230).

Desde una perspectiva social crítica, lo que emerge del zapatismo en sus prácticas políticas es un principio según el cual todos los énfasis son necesarios y están imbricados unos en otros, se interconectan y son interdependientes. No se organizan en pirámides jerárquicas ni tampoco en esquemas binarios, Así se logran evadir los esquemas teóricos basados en las oposiciones centro y periferia o superior e inferior y otras clases de categorías polarizadas que subrepticamente se reproducen **influidas por** tradiciones filosóficas occidentales dominantes. “Habría que desalambrar la teoría y hacerlo con la práctica” (Subcomandante Marcos, 2009:33). “Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y analista de arriba...” (Ídem: 33).

Esta es la propuesta política que le da al zapatismo su color y su sabor y se manifiesta como el meollo de una postura que caracteriza los “nuevos” movimientos sociales. Al irrumpir, en la sociedad y en los imaginarios políticos de entonces, a fines de 1993, el zapatismo incluía en su primer boletín, una *Ley Revolucionaria de Mujeres* que, en su parquedad, no deja resquicios para los machismos ni androcentrismos institucionales o cotidianos. A través de los años, esta ley ha sido retomada, re-enfatizada e implementada, con persistencia, para no desviar la atención y el esfuerzo colectivo de esa propuesta zapatista por “otro mundo y otro camino” con las mujeres como eje.

Llegamos así, a finales del 2007, a los testimonios de las 150 mujeres autoridades zapatistas que compartieron sus experiencias en la Garrucha. Nos hablaron de sus dificultades, y de ese perpetuo caer y volver a levantarse, para seguir con ese proyecto político tan suyo, tan complejo y tan nuevo. Se ha recorrido un largo camino, ya trazado desde el inicio con la ley revolucionaria de mujeres.

Pero tampoco es la propuesta zapatista una propuesta estrictamente feminista. Es una propuesta también política. Las mujeres de “color” en los Estados Unidos habían elaborado terminologías, conceptos y demandas que hacían justicia a la particularidad de su opresión. De ahí emergió la teoría de las intersecciones que ha servido para ampliar, profundizar y distinguir los lineamientos de un feminismo de “color” entre

las diásporas culturales dentro de los Estados Unidos. En los movimientos de mujeres indígenas en México y en América latina y, específicamente en el zapatismo, emergieron demandas y prácticas en parte convergentes, pero desde otras coordenadas que no son importaciones ni imitaciones del feminismo urbano del Norte geopolítico - mexicano o internacional- ni tampoco restauraciones estrictas de raigambres de cosmo-visión ancestral con la dualidad femenino/masculina. Algunas de sus coordenadas epistémicas son notables por sus particularidades forjadas desde los movimientos de mujeres indígenas. Son productos de una interacción dialógica y creativa entre múltiples influencias, herencias, diferencias, contiendas y reclamos. Así es como se dan adentro del movimiento feminista, en permanente creación y recreación. En las comunidades, las mujeres discuten, comparten, reformulan, combinan, cambian o usan estratégicamente los conceptos sociales sobre justicia y **derechos** de género y los términos con los que se habla de ellos. Están, además, en diálogo permanente con la comunidad internacional y los grupos de mujeres que las apoyan y las visitan.

Insurgencia epistémica feminista: Aportes desde los movimientos de mujeres indígenas

Los principios filosóficos inherentes a la cosmovisión mesoamericana se podrían relacionar con ciertas coordenadas indígenas y feministas (Marcos, 1994, hooks, 1984). Las referencias “teóricas” posibles del movimiento de mujeres indígenas en México y en América latina se nutren de raíces milenarias. Están a la vez en un encuentro con los reclamos feministas, en un flujo y reflujo de discursos, prácticas, uso de términos y de conceptos (Mahmood, 2008, Butler, 2001) que se entretajan, se cruzan, se confrontan, se separan y se re-significan mutuamente, siempre imbricados unos con otros. Esto ocurre tanto en el campo discursivo propio cuanto en el quehacer de la vida cotidiana y en las prácticas. En este tipo de encuentro, el campo privilegiado para su expresión máxima es el de las luchas de las mujeres indígenas zapatistas. Como mujeres, pobres, entretajadas en colectivos, con filiaciones ancestrales mayas y expuestas a las propuestas feministas, ellas reconocen aportes a la justicia de género, pero, a su vez, son el origen de nuevas propuestas. Estas son formas de concebir un feminismo “indígena” que, por extensión, revitalizan aquellas expresiones del feminismo, urbano, teórico, complejo pero desterritorializado y pobre en raigambres culturales.

La encarnación o “corporización” de la “teoría”

Las formas de concebir lo que podría llamarse su “teoría” feminista se encuentran arraigadas en sus cuerpos y en la materia, materia que forma un conjunto inestable y fluido con la naturaleza y todos los seres que la integran. No es “teoría” de ideas y conceptos abstractos, de lenguaje simbólico y semiótica. Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada. “Queremos agarrar con nuestra mano el derecho”... “pero agarrarlo con fuerza, con las manos, para que no se escape” dirá, palabras más palabras menos, la autoridad de la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Morelia Chiapas, en junio de 2009. Estas formas de expresión encarnadas, “corporizadas”, son características de los discursos y prácticas de los movimientos de mujeres indígenas. (Marcos, 1995).

En el mundo mesoamericano en general, y maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir de lo material e inmanente y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. En las tradiciones de las mujeres indígenas organizadas, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. El exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel (López Austin, 1984). Entre el afuera y el adentro, existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos. La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando, al iniciarse una ceremonia, los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos. No es un folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y del cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia. La nueva vida que se gesta en esos cuerpos toma otra dimensión moral y ética que la vida que puede ser objeto de servicios por el sistema biomédico moderno. Esa “nueva vida”, hay que saberla vislumbrar.

El entendimiento y la asimilación de estos conceptos de cuerpo pueden enriquecer y dar un ‘giro decolonial’ (Lugones: 2009, Castro Gómez, Grosfoguel, 2007) al concepto de salud reproductiva y a los esfuerzos feministas por los derechos de las mujeres a la salud. Es teoría, y no lo es, según como la definimos. No es por supuesto un conjunto de principios abstractos, pero es teoría si la consideramos encarnada y como propia de los universos filosóficos que la sostienen, si se acompaña de fiesta y de danzas, recordando así el lejano origen de la palabra teoría en la palabra griega *theoria*, que significaba festival.

El cuerpo y el espíritu, la materia y la mente no están concebidos como mutuamente excluyentes. Se viven como un *continuum* cuyos extremos son polos complementarios, “opuestos”, pero que fluyen el uno hacia el otro. Así, no se puede hacer teoría sin cuerpo y sin acción y prácticas. Es en el *ejercicio* de los derechos que estos se actualizan y existen y, constituidos, son un reto a la lógica del Estado neoliberal (Speed, 2008:37). Reclamando y ejerciendo sus derechos, ejercitándolos, desempeñando cargos de autoridad en sus comunidades, así es como las mujeres crean la teoría feminista zapatista. Es ‘saber como hacer’ y no ‘saber sobre’, dos formas de construcción de conocimiento, dos *epistemè*s antitéticas (Marcos, 2010). Cuerpo y espíritu fundidos.

La dualidad como dispositivo perceptual

Otro referente filosófico para explicar esta conjunción de pares aparentemente opuestos y excluyentes uno del otro, lleva a reconocer y re-descubrir la serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano/maya. No existe sólo una dualidad de opuestos complementarios (León Portilla, 1983, López Austin, 1984). Más bien coexisten múltiples dualidades que se desdobl原因, empalman y retroalimentan sin cesar. La dualidad, se podría afirmar, es un *dispositivo perceptual mesoamericano*.

En el campo político, la dualidad de opuestos fluidos (Marcos, 2009 a) puede ser una guía para entender cómo los referentes cosmológicos y filosóficos permiten arreglos, respuestas y soluciones en las prácticas de derechos individuales y colectivos.

Esta *dualidad* tan reclamada en los documentos, declaraciones y propuestas de las reuniones de mujeres indígenas ha sido, frecuentemente, descalificada por las teóricas/ feministas. Instaladas éstas en la concepción del sujeto liberal, construido como auto-contenido e individual, están proponiendo la independencia del sujeto “mujer” como ideal de realización personal al margen del colectivo. En las referencias cosmológicas y en las prácticas contemporáneas de las luchas sociales indígenas, no existe el concepto de individuo auto-contenido ni para la mujer ni para el varón. Existe el “nosotros” comunitario (Lenkesdorf, 2005). Así, no es contradictorio, en esos entornos, exigir a la vez los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos. En esos mundos, como lo manifestaron los discursos de las mujeres zapatistas en la Garrucha, (S. Marcos, 2009a), los derechos de las mujeres (conceptualizados **convencionalmente** como derechos individuales) y los derechos colectivos de sus pueblos van juntos y a la par. No se organizan jerárquicamente, no se prioriza uno sobre el otro. No retrasa la lucha el que las mujeres también reclamen sus derechos, al contrario, esta demanda completa la demanda de los pueblos. Simplemente se prosigue enmarcados en esta *dualidad de opuestos y complementarios* sin priorizar

uno sobre el otro. Al respecto, Shannon Speed, entrevistando mujeres de una comunidad de apoyo zapatista, les preguntó si los varones les habían insinuado que ellas deberían esperar para hacer su lucha como mujeres ya que en el momento era necesario un frente común. Obtuvo esta respuesta, después de un largo silencio reflexivo: “Lo opuesto es cierto, es a través de la organización que empezamos a luchar, que empezamos a estar conscientes de nuestro derecho como mujeres”. (Speed, 2008:130)

Este *dispositivo perceptual mesoamericano* constituye un posible referente para el estudio del género en Mesoamérica. Sin embargo, la omnipresencia de éste es tan incluyente que abarca mucho más que el género en el sentido restringido que le dan las académicas y feministas urbanas. Hay que ver más bien el género mesoamericano como la metáfora raíz del universo cosmológico, pero aún así, sólo es uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este universo.

Volvamos ahora al concepto de *intersecciones* como definido arriba. Este concepto, originariamente forjado como útil teórico para explicar y orientar las reivindicaciones de las feministas de ‘color’ en el Norte geopolítico, puede ser extendido a este *otro espacio social de lucha* que es el de las mujeres indígenas y en el cual se concretiza esta propuesta teórica no sólo discursiva sino práctica. Se habla al respecto de una *conjunción* entre derechos de las mujeres y derechos de los pueblos, derechos individuales y derechos colectivos. Estos, podríamos decir, se conciben en *intersección*. Si así los definimos, entonces no puede existir el uno sin estar incluido y modificado por el otro. La “matriz de dominación” estaría identificada con el Estado nación neoliberal que es interpelado por ambos tipos de derechos de las mujeres: los colectivos y los individuales. Aplicando la teoría de las *intersecciones*, también podría comprenderse mejor cómo se vive adentro de las luchas zapatistas, en los Caracoles y en sus comunidades de apoyo, esta fusión entre derechos colectivos y derechos individuales.

Y la paridad con el varón

Es importante revisar el impacto del concepto de dualidades fluidas sobre la “lucha de género” (Subcomandante Marcos, 2007:33). Como es bien sabido, la lucha de las mujeres indígenas busca incorporar a los varones. No se puede concebir como una lucha de mujeres *contra* o *al margen de* los hombres. Aunque se expresa como un reclamo y una rebeldía contra situaciones de dominación y sujeción de las mujeres, esa lucha existe *a la par*, es decir, que está subsumida *en*, y encapsulada *por*, la certeza cosmológica y filosófica de la **complementariedad** y conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo. Estas características relacionales formadas a

través de interacciones sociales exigen que los varones participen también en la “liberación” de las mujeres. No existe un imaginario posible sin ellos al lado. Son una en dos y dos en el todo de la interconexión con los seres de la naturaleza y del cosmos.

El concepto mesoamericano de la relación mujer/varón tenía y tiene poderes generadores y protectores (Klein, 2001,188). Era y es a la vez un concepto inestable, mutable y fluido. “La cuestión entonces, para la filosofía feminista”, dice Teresa de Lauretis, “es como repensar la diferencia sexual dentro de la concepción dual del ser” y añade, “un dual absoluto” en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como “estando ahí desde el principio” (1990:4). No hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos y mucho menos una priorización de uno sobre la otra. Parecería que este objetivo y esta búsqueda, esta “complementariedad”, forman parte de las referencias cosmológicas ancestrales de los pueblos originarios de las Américas. ¿Cómo inspirar propuestas en la elaboración de una teoría feminista que, sin olvidar los reclamos justos de las mujeres, incorpore estas referencias? Algunas de estas inclusiones podrían, incluso, enriquecer todos los feminismos.

El equilibrio como equidad

Frecuentemente, las mujeres indígenas organizadas hablan del equilibrio y de la armonía como el ideal de la relación entre varones y mujeres. El concepto de equilibrio está presente en sus declaraciones y, en los *Documentos de la Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, aparece explícitamente elaborado. Propone “...a todos los pueblos indígenas y movimientos de mujeres indígenas una revisión de patrones culturales con capacidad de autocrítica, con el fin de propiciar unas relaciones de género basadas en el equilibrio.” (*Memoria* 2003:37). Las búsquedas de igualdad que proponen algunos movimientos feministas son interpretadas aquí en términos de búsqueda de equilibrio. “Se entiende así la práctica del enfoque de género como una relación respetuosa...de balance, de equilibrio; lo que en Occidente sería equidad”. (Doc. Género, 2002:6) “Los extremos”, señala la historiadora mesoamericanista Louise Burkhart, “aunque no tenían que ser evitados completamente, si debían de ser balanceados uno contra el otro” (Burkhart 1989:130). La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico era la medida y el medio para lograr el equilibrio. **Un equilibrio “homeoreico”, fluido, concebido en desplazamiento continuo y que dista mucho del concepto de ‘justo medio’ estatico de la filosofía clásica. (Marcos, S. 1995)**

Esta referencia epistémica tan presente en toda el área mesoamericana como ideal de bienestar en todos los ámbitos, inspira formas diversas de vivir la justicia de género en las relaciones entre mujeres y varones.

En las raigambres filosóficas brevemente examinadas aquí, se perfila toda otra forma de concebir la “igualdad” social económica y política entre varones y mujeres.

Reflexiones finales

Las mujeres de las bases de los pueblos del mundo han hecho aportaciones muy significativas a las luchas anti-sistémicas. Baste recordar a los colectivos de mujeres en países como la India, con centenas de grupos organizados, Bangladesh, Turquía, Irán, las Filipinas, Brasil, Ecuador y muchos más. Esos movimientos se desdoblan y multiplican cambiando la faz de los movimientos sociales. Abonan desde sus localidades a la construcción de un nuevo mundo. Están generando un proceso de reconceptualizaciones en las que su participación ya no es considerada marginal sino básica. Además, estas propuestas y prácticas tienen que ver no solo con la creación de un nuevo y “otro” feminismo sino también con la definición de un nuevo enfoque a las problemáticas que aquejan a las colectividades humanas, como la militarización, el tráfico de personas, el mercantilismo, las migraciones forzadas y elegidas y las discriminaciones de diverso orden. Están incluidas las conjunciones entre la crítica al neoliberalismo sin olvidarse de los andamiajes patriarcales que sustentan las sociedades.

Reconocemos que la presencia de mujeres indígenas en las filas del EZLN contribuyó a legitimar la participación política de las mujeres, no sólo en México, sino en el mundo entero. Aun sin que se lo propusieran explícitamente, fue una incitación a recobrar y reafirmar el sentido político amplio de las luchas feministas. Permitió unir esfuerzos en contra del sistema capitalista. Ayudó –como colectivo de mujeres - a deslindarse del feminismo que sólo ve la subordinación a los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje que destruye no sólo al planeta, sino toda posibilidad de supervivencia humana en armonía y justicia. Es toda una crítica radical al racismo, al patriarcalismo y al capitalismo.

NOTA 1

Varias pensadoras feministas mexicanas han hecho aportes invaluable a la teoría feminista. Recordando que el feminismo tiene un historial descentralizado y horizontal, y que, como tal, está formado en la pluralidad y recoge posturas múltiples, diversas y a veces contradictorias, es imposible cubrirlas adecuadamente en este espacio. Remito al lector a obras sobre el pensamiento feminista. Entre otras: *Las ideas feministas latinoamericanas*, por Francesca Gargallo, Ediciones desde Abajo, 2004.

Y al estudio *De lo Privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, coordinado por Nathalie Leblon y Elizabeth Maier, publicado por Siglo XXI, en coedición con LASA y UNIFEM, en 2006. Ambas publicaciones incluyen en su recorrido el trabajo y el pensamiento de muchas mujeres feministas renombradas. Invito especialmente a descubrir a una de las precursoras pensadoras y activistas feministas de principios del siglo pasado: Concha Michel. Recuerdo también a las intrépidas y creativas Adelina Zendejas y Benita Galeana. Con estas tres precursoras tuve el honor de compartir luchas en un momento de mi propia trayectoria en la cual dejaron huella indeleble.

NOTA 2

Todo el andamiaje teórico feminista que emerge desde 1949 con Simone de Beauvoir, con su afirmación de que la mujer no nace sino que se hace, es recogido por Gayle Rubin (1975) quien introduce la categoría sexo-género. Ella asigna al sexo biológico (dualidad macho/hembra) unas determinaciones inscritas en la “naturaleza” y en la fisiología humana, mientras que el género es el repertorio de conductas aceptadas socialmente vinculadas a un sexo determinado (varón/mujer).

En 1982, en *El género vernáculo*, Iván Illich (2008) contrastó dos tipos de dualismo que tienen ambos que ver con las diferencias entre hombres y mujeres, pero insistiendo en los sentidos radicalmente opuestos de ellas. La primera, el género, *vernáculo* porque propio de un lugar, es el principio organizador fundamental de casi todas las sociedades premodernas y da su particular color de género no sólo a las mujeres y los hombres, sino también a los tiempos y los espacios, las herramientas y los modos de hablar. El sexo, católico, es decir universal y, hoy, económico, postula un ser humano neutro dotado de caracteres sexuales secundarios. Según Illich, el proceso de modernización es inevitablemente un paso de un tipo de dualismo a otro y el capitalismo es el predominio del *sexo económico*.

Judith Butler, a lo largo de toda su obra, ha ido desmontando la categoría binaria míticamente afincada en la fisiología sexual e inevitablemente natural: se es macho o hembra por características genitales. En contraste, todos los repertorios culturales

aceptados son de varón o de mujer y conforman el 'género'. Desafortunadamente, a pesar de las múltiples matizaciones y sofisticaciones posteriores en un variado abanico de posturas que se aproximan, lo reformulan, lo desarrollan y aun lo critican, este andamiaje sexo-género ha quedado como el inevitable e invulnerable referente binario de un gran número de teorizaciones feministas. Si empezamos con este referente, descubrimos que, con el oído atento, la escucha cuidadosa e informada, no podemos reducir los discursos sobre el género en las voces de mujeres indígenas a esta fórmula sexo-género de categorías mutuamente excluyentes.

Joan Scott (1990), usa el género como una categoría analítica y sostiene que “el género es una elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” y “una forma primaria de relaciones significantes de poder”. El género tiene en la definición de Scott, cuatro aspectos o dimensiones en que es particularmente útil, 1) lo simbólico, 2) la dimensión conceptual normativa, 3) nociones políticas, instituciones y organizaciones sociales, 4) la dimensión subjetiva de género (Scott, 1990, 44-49).

La noción de género es introducida por las feministas académicas norteamericanas como categoría analítico-política y, luego, reintroducida en el discurso de los organismos internacionales, especialmente en los de cooperación, como concepto técnico, es decir, supuestamente neutro, a finales de los años 1980 e inicios de los 90, época en que llega con fuerza a América Latina, por ejemplo, encapsulado en los slogans “género y desarrollo”, “mujer y desarrollo”, rápidamente apropiados por el aparato discursivo de los organismos internacionales económicos y políticos del *establishment* del desarrollo y sus contrapartes del sur.

Otro mundo... otro camino...

Esta es la presentación que leí durante la segunda ocasión en que fui invitada al Festival de la Digna Rabia: Otro Mundo, Otro Camino, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Ello ocurrió el 4 enero de 2009, luego de escuchar en voz de zapatistas y académicos, historias de denuncias, abusos y valientes estrategias para enfrentarlos.

Buenas noches: Quiero dar las gracias al EZLN por esta invitación a estar aquí compartiendo con ustedes. Vengo de una larga trayectoria como feminista activista e intelectual abajo y a la izquierda y el más grande honor que he recibido en mi vida han sido las invitaciones del año pasado y la de hoy para participar en estas reuniones con el EZLN en búsqueda de otro mundo y otro camino... desde las mujeres.

Ahora debemos tener claro cuál es ese contexto, dentro del neozapatismo, de las luchas de las mujeres por sus derechos. ¿Cómo forjan estos contextos unos feminismos diversos zapatistas?

En la mañana escuchamos a don Luis Villoro. Él nos habló de ese contexto indígena mesoamericano. Nos presentó algunas características filosóficas del mundo maya zapatista. Señaló que estaba influido profundamente por los trabajos de Carlos Lenkersdorf y, a partir de su propia reflexión, ha transitado por caminos similares.

Primero, nos dijo que en esos mundos prevalece una pertenencia a la

totalidad, al universo, al todo. Esto se destaca radicalmente del individualismo de la filosofía occidental.

Segundo, lo que se busca es el equilibrio y la armonía entre dos instancias. De nuevo se contrasta con aquello que encontramos en las sociedades urbanas neoliberales.

Tercero, el comunitarismo zapatista se enfrenta a la subjetividad individual.

Por el momento, quisiera proponer que las luchas por los derechos de las mujeres, dentro de este contexto filosófico, tienen que presentar otras estrategias, es decir, otro feminismo.

¿Cómo, en este contexto zapatista tan diverso, se logran forjar otros feminismos?

Algunas reflexiones mías, fundadas en la “lectura” de los discursos y las prácticas de las mujeres zapatistas, siguen, a continuación.

58

“Exigimos a todos los hombres del mundo que nos respeten... porque un México sin mujeres no sería México y un mundo sin mujeres tampoco sería mundo”.¹

Así expresó Everilda su concepto del papel y valor de las mujeres. Sin nosotras no existe México y sin nosotras no existe el mundo. Dejo a su reflexión las implicaciones profundas de estas palabras.

Ante todo quiero reconocer y agradecer la lucha de las mujeres zapatistas. Han sido mi ejemplo mujeres como las comandantas *Ramona, Esther, Trini, Kelly, Susana, Everilda, Florencia, Miriam* y muchas más. Ahora

¹ *Everilda*, comandanta zapatista. La Garrucha, territorio zapatista, 29 de diciembre de 2007.

las saludo con el corazón. Corazón que, como el suyo, es la sede de la memoria, la inteligencia y la organización.

Las zapatistas son modelo y emblema de cómo unir las luchas como mujeres con las luchas de los pueblos indios, en una intersección de etnia/género —como decimos las que somos teóricas feministas—, que aparece sin fisuras en su propia lógica, sin herrumbres y en fluidez. Ellas hacen aportes inclasificables e inmensos a las luchas por los derechos de las mujeres.

Estuve con las zapatistas en La Garrucha el año pasado. Eran 150 mujeres zapatistas, en el Encuentro “Comandanta Ramona” de Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo. ¿Cómo le han hecho?, me preguntaba. Apenas hace tres años, el *sub Marcos* comentaba que, muy a su pesar —en “Para leer un video”, 2004²—, el zapatismo no había todavía sabido crear las condiciones para que las mujeres participaran “en una nueva cultura que les reconozca capacidades y aptitudes supuestamente exclusivas de los varones”. Ahora puede vislumbrarse un tejido rizomático, todo un andamiaje político de lugares de autoridad para las zapatistas. No lo revelaron directamente, pero, con un oído atento, el oído al que nos convocan en esta invitación, no podría una dejar de notar el sinnúmero de nuevos lugares horizontales e interconectados que les permiten el ejercicio de autoridad sin autoritarismo, como dijera John Berger³ después de su visita al *Caracol* de Oventic en 2007.

De todo esto emerge una postura clara desde el zapatismo: la de implementar y ampliar las formas estructurales de su organización para favorecer y crear espacios de autoridad incluyentes de las zapatistas y las

² Marcos, subcomandante, “Para leer un video”, <http://palabra.ezln.org.mx>

³ Comunicación personal.

mujeres de sus bases de apoyo. A su vez, las zapatistas han sabido apropiarse y reformular muchas de nuestras propuestas feministas por los derechos de las mujeres.

Así, aquí saludo también a las comisarias agrarias, las consejas autónomas en las Juntas de Buen Gobierno, las promotoras y formadoras de salud y de educación, las capitanas, las milicianas, las insurgentas, las mayores, las suplentas, comandantas del CCRI, las jóvenes y las niñas, las mujeres bases de apoyo, las agentas autónomas, y las dirigentes... —y, de nuevo, la computadora se equivoca: transforma un femenino en masculino... corrige mi español y, al mismo tiempo, erradica los avances del zapatismo, que logró feminizar tantas tareas de autoridad—. Todos estos femeninos han sido instaurados por el zapatismo. Todas ellas abren el camino para mostrarnos una nueva forma de ser mujer, una lucha dura, sí, pero también innovadora, fresca, en fluidez de género —les ahorro, porque las zapatistas la viven en carne propia, consideraciones sabias sobre la teoría subsidiaria de la “fluidez del género”—.

Al oírlas en la Garrucha el año pasado, me decía: “Es muy poco tiempo; yo que tengo tantos años de feminista, aunque reconozco avances, sé que muchos de ellos se hegemonizan, se desvirtúan o se truecan —cambian— por formas a favor de la represión y contra de la justicia social amplia”. Sí, se logran derechos de las mujeres como tales, pero a cambio, frecuentemente, éstos son absorbidos y neutralizados con respecto al cambio social, sistémico y político amplio.

Los cambios en el zapatismo aparecen como vertiginosos a nuestra mirada y nuestro oído. Ahí, en la escucha, esas 150 mujeres son apenas creíbles y sin embargo son. “Las zapatistas”, afirma *Miriam*, “no estamos desanimadas ni cansadas”.

“...y nos dimos cuenta, no sólo que no nos entendían, sino que su propuesta era mejor”

Esta frase sobre las primeras experiencias, hace más de 25 años, del pequeño grupo guerrillero al enfrentar a las comunidades mayas podría apropiármela como feminista —ya que el *sub* acaba de proponernos la piratería como forma colectiva de apropiación, pues, me la apropio—. Muchas de nuestras propuestas de feministas urbanas caen así frente a las comunidades. Ni se entienden y nos toca ahora llegar a comprender cómo “...su propuesta es mejor”.

¿Cómo lograr ese “otro” mundo invirtiendo propuestas caducas, trilladas e inventando otro sendero, otro modo, otra teoría, otra política, otra mirada, otro feminismo, otra escucha? “...Pensamos que su presencia, su oído y su palabra es necesaria”, nos convoca la invitación a este Festival de la Digna Rabia. ¿Cómo puedo yo aportar esa presencia, ese otro oído y esa otra palabra?

mujeres en esos mundos indígenas. Poderlas comprender y luego llegar a la necesaria sistematización que hago como intelectual comprometida con un mundo más justo. Esto me coloca en una encrucijada en la que a veces desespero, esperando siempre.

A través de los años, he escuchado en silencio y aprendido de ellas, las zapatistas/indígenas, cómo ven el mundo, la naturaleza, cómo se ven a sí mismas, sus hijos, sus compañeros y cómo conciben su cuerpo de mujer encastrado en creencias ancestrales. Me he atormentado con la búsqueda de las palabras adecuadas para que su voz y su ser sean comprendidos en ambientes ajenos, en ambientes políticos nacionales e internacionales, buscando que su oralidad no sea interpretada como inferioridad y atraso.

Invertir el orden, reflexiono, invertir el proceso de hacer teoría. Comenzar con las voces múltiples de esas mujeres. ¿Qué dicen? ¿Cómo lo dicen? ¿Qué esperan? ¿Qué reclaman? ¿Qué aportan desde su cosmovisión?

No quiero empezar con las lecturas acuciosas de las grandes teóricas feministas como Joan Scott, Judith Butler, Gayatri Spivak o Amalia Valcárcel y muchas más que leo con fruición. Son tan elegantes, tan abstractas, tan impecables en sus lógicas... me siento seducida por su perfección discursiva. Ninguna contradicción, ninguna ambigüedad.

Pero yo quiero comenzar abajo, abajo y a la izquierda. Quiero comenzar con las voces de las zapatistas y otras mujeres indígenas del continente. Necesito unir esos dos mundos, el de la teoría feminista que, aunque me fascine, no incluye el espectro de lo que viven y narran en profundidad las prácticas y voces indígenas. Tengo que hacerlo pero a mi modo y de “otro modo”.

62

contribuciones modestas como intelectual que apoya al zapatismo y a sus mujeres. Las veo como la esperanza mejor de otro camino en donde mujeres y varones compartan sus luchas, sus disyuntivas, sus decisiones hacia otro mundo posible mejor y más equitativo para ellas y ellos. “...Construyen nuevas realidades que necesitan otra reflexión teórica”, dice el *sub Marcos* en su escrito “¿Otra teoría?”.⁴

Mi última experiencia en territorio zapatista antes de estar aquí hoy, fue en La Garrucha. Analizo ahora varias citas de ese Encuentro de Zapatistas con las Mujeres del Mundo. Tengo las citas no sólo en mi cuaderno de notas

⁴ “¿Otra teoría?”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 2006, p.18.

sino, sobre todo, grabadas en mi mente sistematizadora. Esas voces femeninas abonan y también reformulan y corrigen mis propias teorizaciones sobre las mujeres y sobre las zapatistas, su encrucijada y su encuadre en la lucha de sus pueblos: los pueblos indios mayas y mesoamericanos.

Comparto algunas frases con ustedes: “Gracias a la lucha zapatista; nos dio lugar y respeto” dice una comisaria agraria. “Desde la conquista, nos sometieron a esa idea de que la mujer no sirve”, sintetiza una abuela sabia de las Bases de Apoyo. La teoría feminista crítica puede aportar mucho, siempre y cuando invirtamos la pirámide. Hasta arriba y en amplio espectro, las experiencias, el oído atento, la participación, el registro cuidadoso de aspectos que se nos escapan por no estar adentro de nuestras referencias epistémicas. Hasta abajo, y puntualmente, la teoría que es subsidiaria a las voces, discursos, y prácticas expresadas desde los mundos contextuales de las mujeres zapatistas e indígenas.

¿Qué nos dicen las compañeras zapatistas en La Garrucha?

(O la dualidad de opuestos en fluidez)

Comenzando con la pirámide teórica³³ invertida, veremos cómo se pueden interpretar algunos discursos y prácticas de las compañeras zapatistas en el Encuentro de La Garrucha en diciembre del 2007.

Sabemos de los largos meses en los cuales se preparó y consensuó colectivamente en asambleas aquello que cada compañera expresó con su propia voz. No escapa esta colectividad de nuestra reflexión. Sin embargo, aquí pretendemos enfocarnos al andamiaje conceptual maya, que cohesiona los discursos aparentemente contradictorios y que señala la presencia de “otra” lógica y proporcionalidad.

En la “inauguración”, la primera zapatista en hablar nos mira fijamente a

través de su pasamontañas. Pasea la vista por las aproximadamente 2,000 personas apiñadas en un “auditorio” armado con tablas, bancas y láminas. Está arriba en el estrado, su voz es firme y sus ojos de mujer comprometida y luchona reflejan destellos de alegría decidida. Es la “maestra de ceremonias” en la inauguración del Encuentro de Mujeres Zapatistas “Comandanta Ramona” con las Mujeres del Mundo. Anuncia que ese espacio es para las mujeres. “Aquí sólo mujeres”, dijo con firmeza. Luego, al salir los varones, camarógrafos, periodistas, y aun compañeros de lucha, revisó el lugar con acuciosidad y señaló con voz perentoria: “...el compañero que está atrás de ese poste escondido... que se retire, por favor”. Un murmullo de risas cómplices se hizo presente. Las “mujeres del mundo” que la escuchábamos sentadas en las banquetas del auditorio estábamos encantadas... pero, ¿qué no nos habían dicho que las indígenas nunca excluyen a los varones? Qué pasaba aquí, nos preguntábamos en un silencio que era, en la mayoría de los casos, aprobatorio.

Pero no, la actitud complementaria prevaleció también. De cada *Caracol*, las presentaciones de las comisarias agrarias, las insurgentas, las promotoras de educación y de salud, las integrantes de las juntas de buen gobierno, las comandantas del CCRI, y las suplentas, mencionaban en sus discursos frases que ahora cito textualmente de mis apuntes: “Podemos caminar juntos compañeros y compañeras”, “luchar junto con ellos”, “que tengamos un respeto hombres y mujeres”, “juntas con nuestros compañeros hombres” y “la lucha nos pide que tiene que ser las dos partes”, “queremos que se organicen para luchar juntos”. Insistían que la lucha es entre los dos y a la par”, “siempre juntas con los hombres”, “que tengamos unidad”.

Las oí decirlo de muchas maneras, y buscaba la forma de explicar estas aparentes contradicciones... Su “lógica” de fusión y fluidez de opuestos

estaba ahí, en vivo y en directo. Mi búsqueda analítica me hacía referirlo al concepto de dualidad mesoamericana.

Esta es la forma subyacente de la dualidad de contrarios y complementarios que no se ancla en uno solo y que oscila hacia el otro. También la búsqueda del equilibrio y el balance entre ambos propone un marco analítico que permite poner juntos los opuestos sin que se invaliden el uno al otro. Dualidad que permea las prácticas y subyace en las actitudes y discursos de las zapatistas.

De nuevo, aparecen los contrarios. También se escuchan frases como “...falta mucho para que se hagan realidad los derechos de la mujer, que seamos respetadas”, “...mucho que hacer para conquistar nuestros derechos”, “...para cambiar este mundo lleno de injusticia”, “cuando tenemos marido, ahí empieza la problema... piensa que a donde vamos, hacemos cosa mala”.

Caracoles hoy”. Después de cada pregunta, y siempre antes de responder, las compañeras se consultaron unas a otras en el templete. Nosotras esperábamos ansiosas la respuesta, que sabiamente elíptica, llegó así: “Pues no sabemos qué decir, porque están ahora haciendo la comida que comemos hoy... no sabemos”. Y aquí me remito también al cartel-anuncio encontrado repetidamente en el *Caracol* de La Garrucha: En este Encuentro no pueden participar los hombres en: “Relator, traductor, exponente, vocero, ni representar en estos días 29, 30 y 31 de diciembre del 2007; sólo pueden trabajar en: hacer comida, barrer y limpiar el *Caracol* y las letrinas, cuidar a los niños y las niñas, traer leña”.

“Poco a poco nos damos ejemplo que sí podemos tomar el derecho como mujeres”. Otro de los opuestos enfrentados que el zapatismo resuelve: ¿derechos colectivos de los pueblos o derechos individuales de las mujeres? Paradójicamente, ¿no sé por qué se conciben como individuales los derechos de más de la mitad de la población!

Sin jerarquización y a la par, ambos derechos se conjugan en sus prácticas. Para ellas no hay problema. No he percibido que tengan dificultad en reclamar los derechos de sus pueblos y sus derechos como mujeres. Los opuestos se combinan, fluyen, se encuentran. De nuevo, juntan sin conflicto los aparentes opuestos, que no lo son en su mundo de referencias propias y de su lógica “otra”. Por ejemplo, el “acuerdo” toma la forma de puente y vínculo entre ambos.

“No hay problema porque hay acuerdo”, contestaba una zapatista ante la pregunta curiosa de una feminista de la audiencia para saber cómo

colectivamente, es el acuerdo de la asamblea. Si la compañera tiene que salir tres días para cumplir su tarea como comisaria agraria o si tiene que atender problemas a media noche, o si tiene que dejar a los niños y no puede preparar el pozol ni la tostada, no hay problema. Eso dijo esa compañera y muchas más. El “acuerdo” media frecuentemente las relaciones varón/mujer, las opresiones y limitaciones ejercidas por el varón sobre la mujer y apoyadas frecuentemente por los usos y costumbres e influencias patriarcales de la sociedad dominante.

Oí muchas veces referencias al “acuerdo”. Era como la palabra mágica que resolvía dificultades. Las zapatistas la usaban frecuentemente para explicarnos a las atónitas feministas, quienes nos la tenemos que arreglar en

relaciones “individuales de pareja” y con esos estires y aflojes de la vida cotidiana, para armonizar con nuestros hombres.

El “acuerdo”, tomado en la asamblea colectiva, subsume también algo que otros movimientos de mujeres indígenas han reclamado. En los documentos de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas aparece varias veces la palabra “equilibrio”. Siendo el “equilibrio” uno de los fundamentos cosmológicos mesoamericanos, se empleaba en esa reunión como sinónimo de “lo que es la equidad de género para las no indígenas”.⁵

El “acuerdo”, entonces, salva el abismo entre derecho individual y colectivo pero además encarna una forma de “equilibrio” y armonía tan buscado por todas las culturas mesoamericanas. Equilibrio y armonía que reflejan la forma feminista zapatista de buscar la equidad con el varón.

Los derechos de las niñas zapatistas

Toñita y Lupita están aquí con nosotras/os. Ellas empiezan a entrenarse a

67

leyendo un cuento que acaban de escribir. También son las encargadas de llevar un presente del EZLN a ciertos de los y las ponentes elegidas/os. Una introducción temprana que rompe los estereotipos sobre espacios femeninos y masculinos y ya desde su temprana edad.

“Yo como niña tengo derecho a todo [...] tengo derecho de hacer lo que yo me gusta”, diría Marina, en La Garrucha. Ella es una niña de ocho años. “Yo me siento muy orgullosa de ser zapatista” señala María, de nueve años.

Ritualidad y zapatismo

⁵ Memoria, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, 2003.

La densa ritualidad de esa zona maya, reportada ampliamente en las investigaciones de antropólogos como E. Vogt, V. Bricker, C. Guiteras-Holmes, R. Pozas y A. Medina, y E. Hunt,⁶ entre otros, se encuentra en el territorio zapatista, re-tomada, re-significada y re-configurada por ese ejército zapatista mujeril.

Las zapatistas entraban y salían del auditorio orgullosas, disciplinadas en rigurosa fila y ataviadas con sus mejores galas siempre al son de dianas y cantilenas que se incrustaron para siempre en mi memoria auditiva. Eran sonidos enérgicos, triunfales, pero también redundantes, repetitivos. Nos avisaban “ahí vienen” y “ahora salen”. Tenían el sabor de esas tonadas rituales del templo de San Juan Chamula en donde, a fuerza de escuchar repetidamente un acorde y un sonido, el espíritu parece empezar a deslindarse de lo corpóreo.

Pero en esos mundos, reflexiono, el cuerpo y el espíritu no están tajantemente separados. Es una más de esas dualidades de opuestos y

conciben el cuerpo y el ser.

Consideraciones finales

En su proceso, que ya ha cumplido más de 25 años y 16 de vida pública —considere el lector/a que este libro entró a imprenta a principios de 2010—, el zapatismo ha andado y desandado varios caminos. Resalto aquí que, en uno, su caminar ha sido consistente y sin tregua, aunque con avances y retrocesos, como en cualquier proceso vital político y crítico. El camino se hace en el ensayo de crear los espacios para la participación

⁶ Véanse referencias a estos autores en la Bibliografía.

equitativa de las mujeres en las tomas de decisión, en los puestos de autoridad y en la cotidianidad.

“Con nuestros cargos, ahí vamos aprendiendo”, señala una consejera autónoma; y otra zapatista reconoce: “todavía tenemos miedos y vergüencillas” pero “poco a poco nos damos ejemplo que sí podemos”, “ya tenemos derecho de participar como mujeres”.

Si algo ha caracterizado las luchas de los movimientos políticos abajo y a la izquierda, por contraposición a la política arriba y a la derecha, es la participación masiva de las mujeres. Sin cuotas y sin porcentos. Integrandos sin fisuras los reclamos de su género como mujeres y aquéllos de sus pueblos desposeídos, discriminados y explotados.

Siendo el zapatismo el primer ejemplo que viene a la mente, no es el único. Las mujeres en el Movimiento de los Sin Tierra (MST) y las mujeres de Vía Campesina, las cocaleras y constituyentes que han apoyado a Evo

nicaragüenses, como nos narró aquí la compañera Mónica Baltodano, las mapuche del Cono Sur. Estos son algunos de los ejemplos que nos quedan más cercanos.

Sabemos de luchas y participación similares de mujeres en muchos países de Asia, Oceanía, Medio Oriente y en el globo entero.

Las mujeres estamos revolucionando la revolución, reinventándola. Sin ellas, sin nosotras, como diría *Everilda* en La Garrucha, no hay México y no hay mundo. Nosotras feministas intelectuales que estamos abajo y a la izquierda queremos tender un puente con ellas.

Yo me despido ahora con las palabras de la comandanta *Kelly* en la clausura del Encuentro: “Les pido que vayan a sus lugares de origen y platiquen

Otro mundo... otro camino...

que nuestro corazón está contento, porque vamos a seguir luchando”.

Debates actuales desde el género, los feminismos y el poder

Este artículo fue inicialmente la presentación del libro Diálogo y diferencia (Sylvia Marcos y Margie Waller) en su primera edición en inglés. Tenía la certeza de que yo debía vincular los análisis que propusimos en este libro con lo que en esos años nos empezaba a pesar: la globalización, un fenómeno que se nos vendía como irrevocable, unívoco y positivo. Busqué posturas analíticas críticas y encontré a Boaventura de Sousa Santos, que hace muchos años había conocido en el CIDOC de Cuernavaca, con Ivan Illich. En mi introducción, me esforcé por perfilar los temas que habíamos pretendido desglosar sobre el fresco de sus tan pertinentes análisis. Sobre esta tela de fondo, el libro Dialogo y diferencia entreteje las experiencias feministas no hegemónicas de mujeres en Nigeria, Túnez, Taiwán, China, India, Cuba, Santo Domingo, Estados Unidos y México.

Las feministas nos enfrentamos a la tarea de movernos más allá de los paradigmas dominantes de conocimiento y de comunicación subyacentes a la globalización corporativa. Estos trabajos se han nutrido por varias disciplinas y campos interdisciplinarios, así como por experiencias geográficas y culturales divergentes. Las autoras demuestran el poder del diálogo a través de las diferencias y apuestan a la creación de un nuevo conocimiento feminista sobre la justicia y el cambio social. Este conjunto de estudios muestra cómo las visiones aparentemente opuestas

pueden proporcionar una base para un marco conceptual que desafía a formas más limitadas de feminismo y suministra recursos para el cuestionamiento de formas de globalización opresivas.

Algunas reflexiones sobre la globalización económica

Comenzaré por especificar lo que entiendo por globalización, la cual es difícil de definir. Muchas definiciones se centran en la economía, es decir, en la nueva economía mundial que emergió en los últimos decenios como consecuencia de la intensificación dramática de la transnacionalización de la producción de bienes y servicios y de los mercados financieros. Un proceso a través del cual las empresas multinacionales adquirieron una preeminencia sin precedentes como actores internacionales.

Esta globalización ha introducido a millones de mujeres de los países en desarrollo en el mundo del trabajo, ubicándolas en los eslabones más bajos de la cadena de abastecimiento, en actividades mecánicas repetitivas como la colecta y envasado de frutas y vegetales; la costura y o manufactura de prendas de vestir en las maquiladoras de la frontera Norte en México, “sweat shops” en los Estados Unidos; o cortando flores.

El ritmo de trabajo es frenético a cambio de salarios muy bajos, en condiciones insalubres y en muchos casos sin contrato. Las horas extras y los festivos se trabajan con el mismo salario regular, no hay incapacidad por enfermedad o por maternidad en la mayoría de los casos, y pocas tienen cobertura sanitaria o de desempleo.

En general, las mujeres deben ocuparse de criar a los hijos y cuidar a los familiares enfermos y ancianos aunque trabajen fuera de casa, soportando una doble y triple carga. La presión que sufren afecta su salud, desestructura

la familia y reduce las posibilidades de un mejor futuro para sus hijos. Este mundo laboral aún no tiene resuelto para las trabajadoras temas claves como la compatibilidad entre la maternidad, el derecho al trabajo, a la seguridad social y a la equidad en el ingreso.

La crisis económica impulsa la incorporación de las mujeres al trabajo remunerado como una forma de aliviar la pobreza de los hogares —frecuentemente en manos de mujeres jefas de familia— pero las ubica en puestos informales que les permiten seguir atendiendo sus otras obligaciones como madres y esposas. Así, la mujer se convierte en pieza estratégica dentro de las empresas y corporaciones cuyo fin es disminuir costos laborales, elevar la competitividad y, sobre todo, incrementar las ganancias.

Las otras globalizaciones

Para mis objetivos analíticos privilegio, no obstante, una definición de globalización más sensible a las dimensiones sociales, políticas y culturales. Aquello que habitualmente designamos por globalización constituye, de hecho, conjuntos diferenciados de relaciones sociales; y diferentes conjuntos de relaciones sociales dan origen a diferentes fenómenos de la globalización. En estos términos no existe estrictamente una entidad única llamada globalización; existen, en cambio, globalizaciones. Cualquier concepto más amplio debería emplearse para designar un proceso. Por otro lado, como relaciones sociales, las globalizaciones involucran conflictos y, por lo tanto, vencedores y vencidos. Frecuentemente, el discurso sobre la globalización es la historia de los vencedores contada por ellos mismos. En realidad, la victoria es aparentemente tan absoluta que los derrotados acaban por desaparecer totalmente del escenario.

Propongo, por ello, la siguiente definición de Boaventura de Sousa Santos: “La globalización es el proceso mediante el cual determinada condición o entidad local extiende su influencia a todo el globo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local otra condición social o entidad rival”.¹

Según este autor, para las condiciones del sistema-del mundo occidental no existe globalización genuina. Aquello que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de determinado localismo. En otras palabras, no existe condición global para la cual no consigamos encontrar una raíz local, una inmersión cultural específica.

Los conflictos, las resistencias, las luchas y las alianzas en torno al cosmopolitismo son definidos por de Sousa Santos como la oportunidad de grupos sociales subordinados de organizarse transnacionalmente en la defensa de intereses percibidos como comunes y de usar en su beneficio las posibilidades de interacción transnacional creadas por el sistema mundial. Ejemplos de lo anterior son las redes mundiales de movimientos feministas, las Organizaciones no gubernamentales (ONG), etc. Las actividades en pro del patrimonio común de la humanidad demuestran otra forma de relaciones interpersonales apoyadas en la globalización. Aquello que llamamos globalización es en verdad un conjunto de arenas de lucha transfronteriza —sostenibilidad de la vida humana en la Tierra, la protección de la capa de ozono, la preservación de la Amazonía...—

Es útil distinguir, pues, entre la globalización desde el poder hacia los subalternos, y la globalización *desde abajo* que abre nuevos espacios de solidaridad y reciprocidad enfrentando al poder de las élites. Es de esta

¹ Sousa Santos, B., *El milenio huérfano, ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta, 2005, cap. 6.

globalización de la que me ocupo ahora, específicamente en relación con la situación de las mujeres.

Esta “globalización desde abajo” es la que ha sido suscrita por estudiosas/os como Chandra Mohanty² y Boaventura de Sousa Santos entre otras/os. Este enfoque ha dado carta de ciudadanía a los hoy llamados “estudios transnacionales”, y facilitado no sólo la conceptualización de esas “comunidades transnacionales” sino de su sistematización académica.

¿Cuáles son las características de estas comunidades transnacionales que aprovechan los vínculos y los medios creados por la globalización?

Una característica importante de las personas que se consideran “transnacionales” es que viven y actúan en dos o más países a la vez. Es decir, tienen instancias de arraigo, acciones de importancia comunitaria y política en dos —o más— países o regiones distintas simultáneamente.

Pero más allá del individuo transnacional se encuentran las comunidades transnacionales, sectores que expresan una multiplicidad de prácticas feministas, que ya han sido tratadas previamente en nuestro libro: *Diálogo y diferencia: retos feministas a la globalización*.

¿Cuáles son los parámetros que nos permiten comprender, sistematizar y comparar estas prácticas feministas transnacionales?

Chandra Mohanty menciona tres condiciones *sine qua non* definitorias de los análisis transnacionales y feministas:

Primero, se piensa a las mujeres situándolas dentro de contextos similares sociopolíticos y económicos en cada uno de sus países, alrededor del mundo y en diferentes espacios geográficos, y no se recurre a la

² Mohanty, Chandra, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

generalización que engloba homogeneizando simplistamente a todas las mujeres del mundo por su sexo.

Segundo, se toma en cuenta la comprensión de los conjuntos de relaciones desiguales entre las personas, y no se analiza, de manera reduccionista, en términos de una serie de características esenciales encarnadas en grupos particulares, por ejemplo, los pueblos indios: *por ser indígenas, son así: ignorantes, atrasados...* O, todas las mujeres, por ser mujeres, tienen esencialmente estas características: *son emocionales, pasivas, dependientes...*

Tercero, se considera el término “internacional” en relación a un análisis de los procesos económicos, políticos e ideológicos que operacionalizan el racismo y la discriminación.

Según ha dicho Mohanty, su perspectiva se construye sobre temas analíticos y políticos fundamentales incluidos en la producción transcultural del conocimiento sobre las mujeres y el feminismo; examina las políticas del trabajo académico y del saber en relación a las organizaciones feministas y los movimientos sociales; explora y engendra una praxis feminista comparativa, precisamente generada en torno a la diferencia. Así, los estudios transnacionales y feministas enfrentan aquellas cuestiones más urgentes que confrontan a las mujeres y a las pensadoras y activistas de los movimientos feministas.

La globalización “desde arriba” representa los intereses de las corporaciones y del libre mercado y no la autodeterminación ni la liberación del dominio político cultural y económico para los pueblos del mundo.

Estos retos ante la globalización se han analizado en *Diálogo y diferencia*. Instalados en las prácticas y una temática aparentemente muy amplia, los

trabajos en él contenidos se inscriben en las prácticas feministas transnacionales como anteriormente se definieron. Corinne Kumar —pensadora hindú instalada en Túnez y viajera mundial— habla de sus propias prácticas feministas transnacionales. Es la creadora de las Cortes —tribunales— de las Mujeres, instancia creativa que rechaza los conceptos prevalentes de “desarrollo”, “pobreza” y otros lugares comunes de algunas luchas por la justicia social.³

Se instala en la denuncia de las violaciones a los derechos de las mujeres pero —y esto lo enfatizo— dentro de marco de referencia que es, en sí, otra propuesta. Ella lo llama “hacia un nuevo imaginario social feminista”. En su artículo: “Vientos del Sur: hacia un nuevo imaginario político” nos lleva a través de sus luchas por crear este espacio —las Cortes— que es político, pero también filosófico, poético. Sobre todo, es un espacio para demandar los derechos de las mujeres en el contexto de la sustentabilidad del planeta y la globalización. La presencia de las Cortes en el Foro Social Mundial en Venezuela, en el año 2006, creó una marca de género en los reclamos de un mundo mejor y posible.

Con un estilo que, en sí, prefigura esa *otra* forma de estar en el mundo, que ella reclama, Kumar nos introduce a su método político forjado por relatos y narrativas: Contar historias. Un método que acerca a la lectura de los estratos más hondos del vivir, con frases poéticas y significados complejos y profundos.

“La globalización corporativa es la forma más dañina y penetrante de violación a los derechos de las mujeres”, dice Joy Ezeilo,⁴ —una activista de

³ Kumar, Corinne, “Vientos del sur: hacia un nuevo imaginario político”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia*, retos feministas a la globalización, UNAM-CEIICH, 2008.

⁴ Ezeilo, Joy, “Feminismo y derechos humanos en la encrucijada de África: reconciliando universalismo y relativismo cultural”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

derechos humanos de las mujeres— en el artículo que titula: “La encrucijada entre el feminismo y los derechos humanos en África: reconciliando el universalismo y el relativismo cultural”.

Ezeilo ve a las naciones-Estado como ambos: violadores de los derechos humanos de las mujeres e implementadores y de estos derechos. Ella propone que los derechos sean re-concebidos para que la esfera “privada” —personas tanto cuanto corporaciones— sean responsables de violaciones a los derechos. Como precedente para ejemplificar esa necesidad, ella cita la decisión de la Suprema Corte de Zambia a favor de una mujer que demandó a la corporación Hoteles Intercontinentales por discriminación sexual.

La empresa señaló que no podía ser sujeto de demanda ya que una empresa no era un actor estatal. Por esta razón Joy defiende la propuesta de incluir a los actores sociales y económicos, y no únicamente al Estado y sus instituciones como responsables de violaciones a los derechos humanos de las mujeres. Como ejemplo de las violaciones del Estado Nigeriano, ella cita la no ratificación —aceptación— en el sistema judicial de Nigeria, de los estatutos de la Convención de Naciones Unidas para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación hacia las Mujeres (CEDAW).

Joy Ezeilo, como abogada, transita entre tres sistemas legales: el del Estado de Derecho, el de los llamados *usos y costumbres* o derecho consuetudinario y el de la normatividad sugerida por las convenciones internacionales, principalmente de Naciones Unidas.

Cuando se discute sobre África, los derechos humanos y los discursos feministas deben arraigarse en el contexto cultural e histórico de la región. Ningún otro ejemplo representa este dilema tanto cuanto la ablación del clítoris o mutilación genital. El término “mutilación genital femenina” ha

sido usado dentro del contexto de la comunidad internacional que condena esta práctica. Sin embargo, dentro de su experiencia concreta, Ezeilo afirma que el uso del término “mutilación” destruye de inmediato la posibilidad de un diálogo. Otras autoras han tratado de suavizar el término al re-designarlo “operación genital femenina”.⁵

Ezeilo prefiere abogar por el uso del término “circuncisión femenina”. Esto nos remite también al uso de este tipo de intervención quirúrgica con los varones en varias culturas del mundo. Aun cuando el tema de la “circuncisión femenina” es importante para las africanas, cuando ellas eligen sus prioridades, hay otros temas —especialmente el económico— que ellas señalan como más urgentes.

Por ejemplo, Obioma Naemeka habla de la “política del estómago”—“*the politics of the belly*”⁶—. Ella insiste que en su región de Nigeria, Igbo —lo que antes se llamó Biafra—, la llegada confrontativa de feministas afroamericanas reproduce la relación dominante-subalterno. Las afroamericanas situadas en los Estados Unidos difícilmente pueden comprender las encrucijadas que las mujeres africanas de Nigeria enfrentan.

Así, su análisis sobre una gran conferencia internacional termina con esta frase: “obviamente, lo que emergió fue una confrontación de perspectivas”. Lo que su argumento posterior demuestra es que la postura “anti-hombre” de las afroamericanas era un producto neto de su situación contextual en los Estados

⁵ Charlesworth, Hillary, *Feminist Legal Theory: an Anti-Essentialist Reader*, Nancy E. Dowd y Michelle Sa Jacobs (eds.), N.Y., New York University Press, 2003, pp. 80-85, citado en la Tesis de Lara K. Schubert, Claremont School of Theology, “Founding Human Rights in World Religions: Feminist Critique and Alternative”, p.32.

⁶ Naemeka, Obioma, “Las conferencias internacionales como espacios para las luchas transnacionales feministas”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

Unidos en donde, además, sufren una discriminación racial. Las afro-nigerianas viviendo y trabajando —y creando— en el continente africano no podían comprender por qué la total exclusión de los varones sería importante para lograr sus objetivos.

En este aspecto particular puedo percibir claras interconexiones entre las posturas de las nigerianas de Igbo y las indígenas de los movimientos sociales en México, en especial las zapatistas chiapanecas. Ellas también reclaman la participación de los varones en sus talleres y otras acciones y prácticas de *género* “...para que ellos también se eduquen”, explica Tomasa, indígena purépecha.

El análisis de prácticas feministas transnacionales nos permite comparar estos universos de mujeres que geográficamente se encuentran tan separados y que aparentemente son muy diversos. De nuevo, mujeres situadas en similares contextos sociopolíticos y económicos pueden compartir similitudes en sus prioridades de lucha, en sus estrategias y en sus objetivos que, quizás en sus relaciones con mujeres feministas en su mismo país, pero situadas en contextos urbanos y/o de élite, serían imposibles de encontrar.

“No podemos descartar nuestras diferencias como feministas. Nuestro enfoque debe consistir en centrarse en cómo reconocemos esas complejidades [...] y cómo las podemos usar positivamente para lograr nuestras metas comunes. [...] Hay algo en cada cultura [sobre] lo que podemos construir”. Hablar y escuchar a aquellas culturas ajenas a los compromisos metafísicos de Occidente⁷ es considerar percepciones y concepciones alternativas y no aceptar sólo un tipo de *universalidad*.

⁷ Como lo sugiere Judith Butler. Véase la Bibliografía.

Reconocer la necesidad del diálogo con la diferencia es apostar por esclarecer las posibilidades de contacto para la acción concertada en contra de esa “globalización desde arriba”, en contra de los abusos a los derechos humanos de las mujeres, como el tráfico de mujeres, la migración forzada, la pornografía y el abuso infantil y la llamada “trata de blancas”.

Quiero comentar el artículo en el que Shu-mei Shi ejemplifica el “exceso de sentido” del que habla Boaventura de Sousa Santos cuando critica tanto el universalismo como el relativismo cultural crudo. Ella habla de las relaciones entre mujeres de clases dominantes y subalternas y su propuesta final cierra su artículo con que ambas tienen que reconocer la absoluta impenetrabilidad de la otra, el “no pasarás” del cuento “El etnógrafo”, relatado por Jorge Luis Borges. Al aceptar las diferencias, se debe poner en duda la completud absoluta de su propio universo cultural, abriéndose a posibilidades de cambio que mejorarían su propio contexto. Reconozco esta actitud en las mujeres zapatistas de Chiapas cuando las escucho decir que quieren cambiar lo que no les gusta de su cultura, lo que “hace triste a su corazón”. Ellas están expresando la “incompletud” de sus mundos de referencia y abriéndose a cambios deseados.

Shu-mei Shi⁸ se ubica justo en la dimensión de “diáspora” o “transnacional”: nacida y formada en Taiwán, es profesora de la Universidad de California en Los Ángeles, y está radicada en los Estados Unidos pero con una presencia intelectual y académica significativa en su país de origen. Sus reflexiones se aplican, casi íntegramente, a la situación de otras mujeres

⁸ Shi, Shu-mei “Hacia una ética de los encuentros transnacionales: o cuándo es que una mujer china es considerada feminista”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

inmigrantes en los Estados Unidos, como las mexicanas, las indias, las filipinas, etc. Podríamos decir que es una situación que toca —en términos generales— a todas aquellas mujeres que en los Estados Unidos somos incorporadas a esa especie de “caldo homogéneo” que es el epíteto: “mujeres de color”; es decir, todas aquellas mujeres de procedencia extranjera y que viven en ese país del Norte y que no pueden ser definidas como “blancas”.

En mi aportación al paisaje del diálogo entre diferencias, presento las luchas de las mujeres indígenas mexicanas, sus dificultades al colocarse frente al feminismo urbano. Éste —colocado en las zonas de dominio hegemónico— difícilmente tiene los elementos para entender —salir de su mundo de “exceso de sentido”— ese otro mundo de mujeres indígenas. Como se irá viendo en capítulos posteriores, en las voces propias de las mujeres indígenas constatamos que ellas reconocen la “incompletud” de su cultura, intentando mejorarla al proponer selectivamente ciertos cambios. Esto las coloca en franca diferencia con cierto feminismo urbano que encuentra serias dificultades para verse a sí mismo —en una “incompletud de sentido” con relación a las prácticas feministas indígenas—.

Las luchas de las mujeres indígenas mexicanas pueden ser analizadas desde la perspectiva “transnacional” como una instancia de la globalización “desde abajo” al compararlas con las luchas de mujeres en situaciones similares en otros países, como las mujeres tribales en la India. Todos estos sectores de mujeres tienen en común una misma situación social, económica y política. Son subalternos a las élites. Así, la tarea comparativa se transforma no sólo en una posibilidad de sistematización, sino en una creación de las bases para la solidaridad y la coalición. Una solidaridad —reciprocidad— creada en la globalización desde abajo.

Las mujeres, a través de sus prácticas feministas “globalizadas” y transnacionales luchan por el control sobre sus cuerpos, por una mayor participación e influencia sobre las políticas nacionales, y por ponerle fin a las prácticas abusivas y de explotación de su mano de obra. Sus acciones pueden tomar la forma de organización de bases, política, electoral, y también consolidar coaliciones internacionales.

Estas formas múltiples y sus estrategias de lucha emergen de contextos específicos, históricos y culturales reflejando diferencias de clase, raza, etnia, nacionalidad y un número creciente de otras características. Sin embargo, las nuevas *actoras* sociales, las mujeres, han hecho esfuerzos concretos para forjar alianzas a través las divisiones. De esto hablamos cuando pronunciamos la palabra “diálogos”. Éstos, no sólo respetuosos de las diferencias, sino construyéndose en torno a esas diferencias, prometen una articulación entre las mujeres, las estructuras de poder que pernean todas las sociedades y en contra de la invisibilidad y la marginación a la que sus espacios subalternos parecen condenarlas.

El reconocimiento de incompletudes diversas y mutuas es condición *sine qua non* para un diálogo intercultural. La propuesta para este diálogo ha sido llamada “hermenéutica diatópica” por Boaventura de Sousa Santos. Se desarrolla tanto en la identificación local como en la inteligibilidad translocal de las incompletudes. El diálogo intercultural sólo es posible a través de la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades aunque ambas se sientan contemporáneas sólo a las tradiciones históricas de su cultura. Este diálogo que proponemos es un intercambio no sólo entre saberes, sino entre culturas: entre universos de sentido diferentes y, en gran medida, inconmensurables.

Afortunadamente, a través de las luchas de las mujeres en diversas partes del mundo, estos diálogos comienzan a ser realidades a pesar de la así nombrada *incommensurabilidad*.

Es en el cuestionamiento simultáneo de la globalización hegemónica y los feminismos hegemónicos que *Diálogo y diferencia* hace su aporte. Moviéndose más allá de los legados congelados de la división entre teoría y práctica; de la concepción de las diferencias como divisiones; de los efectos colonizadores del feminismo hegemónico, y por la revisión de las epistemologías feministas a través de las diversas culturas y cosmologías, teorizamos y proponemos emprendiendo las posibles coaliciones y solidaridad del feminismo transnacional.

Feminismos abajo y a la izquierda

Abajo y a la izquierda...

Abajo y a la izquierda se encuentra el corazón...

Abajo y a la izquierda se encuentran las zapatistas...

Abajo y a la izquierda nos encontramos las mujeres en pie de lucha.

Presenté esta ponencia durante el primer Coloquio Internacional in memoriam Andrés Aubry, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en diciembre de 2007.

Las mujeres queremos cambiar el mundo. Queremos uno en el que todas podamos caber completas y creadoras. El zapatismo ha incluido desde sus inicios la lucha de las mujeres por sus derechos, el énfasis en la participación activa de sus mujeres y en destacar las contribuciones que ellas hacen.

Recuerdo cuando leí por primera vez uno de sus documentos. Mi memoria ubica el suceso un poco antes de su aparición pública el 1 de enero de 1994, y el escrito está fechado en diciembre de 1993. Caminaba yo al atardecer —casi de noche— por una de las avenidas de Ciudad Universitaria, en la Ciudad de México. Oscurecía y una sombra se me aproximó con discreción. Me ofreció un papel y, aunque yo estaba un poco atemorizada por esa proximidad física y sigilosa, tendí la mano y lo recibí. Por ahí lo tengo guardado celosamente en mi

archivo. Es un tesoro histórico para mí: la primera aparición pública del *neo-zapatismo*¹ comenzaba, ya, en donde las mujeres feministas estábamos entonces. Las páginas interiores del breve boletín incluían la *Ley Revolucionaria de Mujeres*. Al leerla entonces, quedé pasmada. ¿Una guerrilla que se propone la justicia hacia las mujeres como sello de su identidad inicial? ¿Un movimiento indígena que exige lo que nosotras teníamos años de demandar ante los oídos sordos de la sociedad y sus instituciones?

El zapatismo es, hoy por hoy, la respuesta más acabada, la propuesta más completa a las luchas mundiales de resistencia. Resistencia y lucha en contra de ambiciones desmedidas que también están acabando con el planeta. Aquellos que lo niegan o lo reniegan son los que nunca comprendieron a fondo sus propuestas radicales a otra forma de hacer política; otra forma de gobernar; otra forma de cotidianidad en donde las mujeres tengamos derecho a la misma dignidad y respeto que los varones. Se trata de un modo “muy otro” de definir y resolver las carencias y anhelos de todos los desposeídos y, entre ellos, los pueblos indios. Sobre todo los pueblos indios.

Sin el zapatismo vivo y propositivo nuestra esperanza se desvanecería, quizás. Sobre todo la mía, como mujer y como mexicana.

Hace un tiempo los zapatistas, a través de su vocero, al referirse a la situación de las mujeres en el medio de su organización y su lucha, reconocían: “falta lo que falta”.

La voz de una de sus comandantas ante el foro alternativo a la Organización Mundial de Comercio, en Cancún en 2003 lo expresaba así: “Hermanas mujeres indígenas y campesinas: les queremos decir que se organicen para luchar contra el neoliberalismo que nos humilla, que nos

¹ El Despertador Mexicano, órgano informativo del EZLN, no.1, diciembre de 1993.

explota, que nos quiere desaparecer como indígenas... y como mujeres”.² Su grito despierta conciencias en todas nosotras, mujeres. Hay que luchar al lado de los hombres para la creación de otro mundo que sí es posible.

La comandanta continuó con elocuencia y lucidez, tintada de sintaxis tzotzil: “También queremos decir a los hombres que nos respeten nuestro derecho como mujer... pero no lo vamos a pedir como favor sino que lo vamos a obligar a los hombres que nos respeten”. Después de esta actitud retadora y desafiante añadió, con un dejo de tristeza: “porque muchas veces el maltrato que recibimos las mujeres no sólo lo hace el rico explotador. También lo hacen los hombres que son pobres como nosotras... nuestros esposos, nuestros hermanos, nuestros padres e hijos, nuestros compañeros de lucha y los que trabajan y están organizados junto con nosotras”.³

Así, el *zapatismo* es una propuesta innovadora, una promesa en camino de cumplirse totalmente, una fuerza que admite en sus rangos las múltiples y diversas expresiones por la justicia de los desposeídos que hoy se movilizan en nuestro planeta. Une la lucha por la dignidad, el respeto y la justicia con los pueblos indios, y las reivindicaciones feministas de nuestro gran movimiento intergaláctico de mujeres. Las y los zapatistas lo están logrando, y su movimiento es el más esperanzador para las feministas que estamos abajo y a la izquierda. La participación de las mujeres es imprescindible, a nivel global, en la construcción de un nuevo mundo... *donde quepan muchos mundos*, pero aquélla ha de ser amplia para incluir todos los niveles de organización y decisión.

Las mujeres zapatistas, con sus aportes y avances en las prácticas cotidianas y de liderazgo político, nos han dado ejemplo. Cito a la comandanta

² Notas de la autora. Foro Alternativo a la Organización Mundial de Comercio, Cancún, 2003.

³ “Mensaje de la comandanta *Esther* a la Movilización”, en *La Jornada*, 10 de septiembre de 2003.

Hortensia: “Queremos decirles que nosotras las mujeres indígenas zapatistas estamos tratando de participar a todos los niveles de lucha, estamos tratando de levantarnos y de despertarnos de nuestro dolor y de nuestra muerte, porque nosotras las mujeres somos las que más hemos sufrido las grandes injusticias de humillación, porque nosotras las mujeres somos las que menos oportunidades hemos tenido para vivir dignamente, nunca hemos tenido derecho a ningún tipo de servicio”.⁴

Esto podría expresarse también en términos teóricos complejos y académicos, pero prefiero dejar la voz a mis lúcidas colegas zapatistas. Sus palabras sencillas, y a la vez profundas, lo explicitan. Las mujeres sufrimos diferencialmente a los varones *las mismas* condiciones: sea la pobreza, sea la humillación, el abuso, o la discriminación por ser indígenas. A las mujeres —en estos regímenes patriarcales— nos toca mucho más. Así porque sí; porque somos mujeres biológicas y nada más.

No pienso extenderme en teorías complejas feministas que hacen la sistematización de estas diferencias. No caben aquí. La compañera zapatista lo expresa claramente. Y lo hace como vocera de todo el movimiento. No es la voz individual de ella como mujer zapatista, sino la voz de una comandanta que expresa la colectividad zapatista.

Por eso mi amor por el zapatismo: por la búsqueda, permanentemente reasumida, de la inclusión, el respeto y la dignidad de las mujeres. Y también porque distingo, en sus posturas y demandas, la recuperación de las configuraciones indias mesoamericanas. Configuraciones ancestrales pero a la vez contemporáneas, de las que no deberíamos prescindir para inspirarnos a forjar ese nuevo “otro” mundo que anhelamos.

⁴ EZLN, *Crónicas intergalácticas*, Planeta Tierra, México, 1996.

El respeto y la recuperación selectiva de configuraciones ancestrales indígenas —como la toma de decisiones por consenso o la conceptualización de la dualidad varón/mujer, entre otras—, y el deseo de creer en y crear una sociedad no sexista no son dos proyectos distintos, ni están organizados jerárquicamente: según lo entiendo, son proyectos interconectados y —apelando a la teoría de la posicionalidad sistematizada por la afroamericana *bell hooks*⁵— no se prioriza uno sobre lo otro.

No es una distracción apoyar al uno porque se descuida al otro —como afirma Wallerstein⁶ que ocurría, refiriéndose a la historia de los movimientos sociales antes del 68—. Están fluidamente interconectados y es tan importante uno como el otro; *caminan parejas*, usando la metáfora predilecta de las zapatistas para definir su relación ideal con los varones. Pero este duradero amor mío por las propuestas zapatistas, y esta admiración que atraviesa épocas, no sólo años, se construye con la tolerancia a las incompletudes, a los intentos fallidos, a las buenas voluntades de corregir errores. “Falta lo que falta”. Y ahí estamos, albergando esperanzas de que el empuje de las zapatistas, por ellas mismas y sin tutelajes de feminismos hegemónicos, conquiste sus derechos y, a la vez, los de todas nosotras, las mujeres organizadas. Por esto y por sus logros, son nuestro ejemplo.

Los movimientos de mujeres –abajo y a la izquierda– mundiales

El movimiento de mujeres del siglo XXI parece haber tomado la ruta de la apropiación de la ciudadanía plena, colocándose como sujeto del porvenir.

⁵ hooks, bell, *Feminist Theory: from Margin to Center*, Boston: South End Press, 1984.

⁶ Wallerstein, Immanuel, “Estados Unidos, América Latina y el futuro de los movimientos antisistémicos”, en Primer Coloquio Internacional *in memoriam* Andres Aubry, San Cristóbal de las Casas, CIDECI-Unitierra Chiapas, 2009.

Experiencia, visiones y propuestas de quienes tienen en común su decisión de luchar contra el neoliberalismo—sistema-mundo, diría Wallerstein— y fraguar la eu-topía de un mundo diferente. Estamos en un proceso de ruptura con la auto-referencia y de procuración de confluencias y articulaciones innovadoras. En ese sentido, el enfoque de diversidad y pluralismo expresado por las mujeres—con frecuencia en reuniones del Foro Social Mundial— es una contribución para expandir las perspectivas y hacer que la agenda común sea, al fin, viable.

Las mujeres de las bases de los pueblos del mundo han hecho aportaciones muy significativas a las luchas antisistémicas. Baste recordar a los colectivos en países como la India —donde son centenas de grupos organizados—, Bangladesh, Turquía, Irán, Filipinas, Brasil, Ecuador y muchos países más —con quienes he tenido el privilegio de compartir espacios—. Se desdoblaron y multiplican, cambiando la faz de los movimientos antisistémicos. Abonan, desde sus localidades, la construcción de un nuevo sistema, de un nuevo mundo. Están generando un proceso de re-conceptualizaciones en el que su participación ya no es considerada marginal sino básica.

Pero, además, estas conceptualizaciones y prácticas tienen que ver con el desarrollo de un nuevo enfoque a las problemáticas que aquejan a las colectividades humanas —militarización, mercantilismo, discriminaciones de diverso tipo, migraciones forzadas y “elegidas”, etc.—. Están a la orden las conjunciones entre la crítica al neoliberalismo y al patriarcado. A partir de este entendimiento se han propuesto nuevas prácticas y estrategias, como procurar alianzas con otros movimientos y ampliar y abrazar otras problemáticas.

Como todos los anhelos de cambio, los contenidos de estas reflexiones expresan necesariamente una visión crítica de ciertas contradicciones y prácticas patriarcales que se resisten a desaparecer. Especialmente aquella

que califica las cuestiones de género como un asunto *sólo de mujeres* considerándolo, muchas veces, secundario. Mientras tanto, el movimiento de mujeres está afanándose en pensar y proponer alternativas que atañen a todos y todas, produciendo análisis y propuestas de orden integral.

Múltiples movimientos, redes, organizaciones, han fortalecido espacios de debate e intercambio con propuestas prácticas y estratégicas. Son las energías de cambio que caracterizan las luchas sociales contemporáneas. Basta referirse aquí solamente a algunos movimientos y redes internacionales —abajo y a la izquierda— como la Marcha Mundial de Mujeres, La Red de Mujeres Transformando la Economía, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, movimientos, todos, que buscan establecer ejes transversales.

El concepto de género, acuñado por feministas el siglo pasado, se relaciona con la puesta en evidencia de relaciones de dominio y desigualdad estructural entre los sexos —independientemente de cómo el cuerpo y el sexo sean percibidos y definidos desde los distintos universos culturales—. Estas manifestaciones de dominio alcanzan todas las esferas de la vida social, política y cotidiana, de modo que su erradicación es parte de los compromisos éticos impostergables de las sociedades y, más aun, de los movimientos comprometidos con la articulación de alternativas. No olvidemos el horror padecido por mujeres —en su especificidad de sexo— durante la represión en Atenco o Oaxaca, con la resistencia de la APPO, y en otros lamentables acontecimientos. Como respuesta solidaria, y como vocero del EZLN, el *sub Marcos* hace público su escrito “Mujeres: ¿Instrucciones de ensamblado?”⁷ El zapatismo, sabiamente, emergió incorporando este compromiso ético.

Reconocemos que —no sólo en México, sino a nivel mundial— la

⁷ *Marcos*, subcomandante insurgente, “Mujeres: ¿Instrucciones de ensamblado?” Texto disponible en: <http://unionrebelde.blogspot.com>

presencia de mujeres indígenas en las filas del EZLN legitimó la participación política e insurgente de las mujeres. Nos ayudó, aun sin proponérselo, a recuperar y a reafirmar un sentido político amplio de las luchas feministas. Hizo dar un salto a muchas organizaciones hacia los esfuerzos en contra del sistema-mundo. Nos ayudó —como colectivo de mujeres— a deslindarnos de ese feminismo que sólo ve la subordinación en relación con los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje, que destruye al planeta y elimina toda posibilidad de sobrevivencia humana en armonía y justicia.

Abajo y a la izquierda está el corazón; abajo y a la izquierda estamos las mujeres...

Post-data (al estilo de *Durito*)

Esperamos que no sólo nosotras reconozcamos estos aportes sino que todos los científicos sociales incorporen una visión de género en sus análisis y no mantengan oculta nuestra particular y diferenciada participación. Es preciso que consideren que la mitad del mundo —las mujeres— padecemos la barbarie del sistema en forma agudizada, diferenciada y a la vez semejante. Y que reconozcan e integren los aportes de nuestras luchas.

Zapatistas: llegar a ser autoridad¹

“...les pido que vayan a sus lugares de origen y platicuen que nuestro corazón esta contento porque vamos a luchar por más libertad”.

Comandanta Kely²

“...en su medio y con su modo, l@s otr@s intelectuales seguramente producirán análisis y debates teóricos que asombrarán al mundo”.

Subcomandante Marcos³

“Las zapatistas no estamos ni desanimadas ni cansadas...”

Capitana Miriam

En el mes de diciembre de 2007 tuve el privilegio de asistir a un encuentro de mujeres organizado en La Garrucha, un territorio afortunadamente zapatista.

“Las mujeres nos dieron una gran lección en este 14 aniversario del levantamiento armado”, diría el comandante *Omar*, durante la celebración

¹ En el sentido zapatista significa: autoridad que se ejerce colectivamente; es una que manda obedeciendo y; es la autoridad que implementa las decisiones que se toman en las asambleas. Para un desarrollo más completo de este concepto de autoridad véase *Los hombres verdaderos*, de Carlos Lenkersdorf (México, Siglo XXI, 1999).

² Las referencias a las palabras dichas por las comandantas y los comandantes en este encuentro de mujeres corresponden a notas de trabajo de la autora.

³ *Marcos*, subcomandante, “¿Otra teoría?”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 2006, p.18.

del alzamiento. Este evento tuvo lugar bajo el signo de la transformación del papel de las mujeres en las comunidades en lucha y en las funciones de gobierno y organización.

Este encuentro se entreteje con otras oportunidades de acercamiento que he tenido con ellas: las entrañables zapatistas. Mujeres organizadas políticamente, cuyo esfuerzo por la justicia incluye también lo que las feministas llamamos una lucha por la equidad de género. Un reconocimiento de nuestras “igualdades y diferencias” como las llamaría el subcomandante *Marcos*. Igualdad de derechos pero diferencia en el cómo se es. Pedir todos los derechos para todas —y todos— sin pretender ser iguales a los varones. “La diferencia nos empareja, no nos *inferioriza*”.

Boaventura de Sousa Santos⁴ diría que las mujeres tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

“El problema con la realidad es que no sabe nada de teoría”

(Don Durito de La Lacandona)

La Garrucha es sede de un *Caracol* zapatista: zona selva tzeltal. *Caracol* llamado poéticamente “Resistencia hacia un nuevo amanecer”. Está organizado en torno a la Junta de Buen Gobierno. Son cinco los *Caracoles* desde donde vienen las aproximadamente ciento cincuenta mujeres delegadas —Oventic, Roberto Barrios, La Realidad, Morelia, La Garrucha—, que nos presentarán avances y retos, logros y sueños, proyectos y dificultades.

Escuchamos veinte horas de plenarias, es decir, cuatro horas asignadas a cada *Caracol*. También hubo presentaciones de las Bases de Apoyo

⁴ Sousa Santos, *op. cit.*

Zapatistas, quienes representaron a las diferentes generaciones: abuelas, las mujeres mayores con hijos grandes, las mujeres con hijos pequeños, las *jóvenas*, y las niñas. Las indígenas, y me refiero a las mujeres zapatistas particularmente, están en un proceso de cambio tan acelerado que la pertenencia a una cierta generación puede presentar experiencias y prácticas sorprendentemente diferentes.

“Aquí sólo mujeres”, dijo la maestra de ceremonias el primer día y pidió, incluso, a los varones de la prensa y a todos los varones con cámaras fotográficas y de video que abandonaran el auditorio. Ellos tuvieron que acomodarse en la parte externa. Muchas mujeres tomaron los lugares de los hombres, con las cámaras, y como relatoras y traductoras.

Las zapatistas me parecieron muy disciplinadas y estrictas, aun cuando también reclamaban enfáticamente su “derecho como mujeres a descansar y a divertirse”, así que teníamos que entrar con los gafetes, so peligro de ser excluidas del espacio. Yo nunca me cuelgo mi gafete en los congresos académicos o reuniones de mujeres. Siento que la etiqueta colgada sólo me disminuye y limita. “Pero aquí”, me dije, “...mejor les hago caso. Con ellas esto va en serio”. Así fue, y lo llevé colgado del cuello durante todo el encuentro, y pensé: “lograron invocar una parte de mí misma; aquélla que desea seguir sus instrucciones para integrarse, respetuosa, a este colectivo mujeril innovador”.

Habíamos llegado a la selva a aposentarnos en tiendas de campaña. Las letrinas, a medio kilómetro, y las regaderas “ahí *atrasito*”. Todos los puestos que venden comida tienen a varones atendiendo. Sirven café, caldos, pollo, huevos con frijol. Este es el menú de todos ellos. En alguno entro. “Por favor, compañero, ¿puede hervirme el agua para tomar un té medicinal?”, le

pregunto. Amablemente, el compañero me pasa a la cocina que está atrás. Es una cabaña tipo tzeltal con el techo de palma. Es calientita y oscura con el fogón empotrado —ya no hay que arrodillarse en el suelo, como antaño; el zapatismo ha logrado este cambio—. Ahí las encuentro a ellas. Toda una familia extendida. Me ofrecen sentarme en una sillita mínima. Para mi tamaño, tengo las rodillas casi pegadas a la barbilla. Lo hago con gusto y observo el ir y venir de las peticiones de platos para el desayuno. Una de las compañeras, cargando a un niño en la espalda, me extiende un taco de huevo con frijolitos para que lo coma mientras hierve mi agua al rescoldo del carbón de leña... Tarda mucho. Tengo el tiempo de constatar que los carteles que dicen que sólo los hombres deben de cocinar en estos días... pues, como que *no muy bien se cumplen*, al menos no en este lugar en que yo me desayuno. Las libertades individuales tienen su espacio en estas colectividades reguladas —normadas—. En esa cocina y con sus bebés colgando en la espalda encuentro a mujeres cocinando, aun cuando los únicos visibles son los varones. Allá afuera, sólo ellos sirven, y van y vienen llevando frijolitos con huevo, tortillas, pan y café aguado, a los comensales que se sientan alrededor de los tablones-mesas donde se les sirve. Son solamente varones a los que vemos atendiendo.

Hay carteles desplegados por todo el *Caracol* y uno particularmente enorme a la entrada: “En este Encuentro los hombres no pueden participar en: relator, traductor, exponente, vocero ni representar en estos días 29, 30 y 31 de diciembre de 2007. Sólo pueden trabajar en: hacer la comida, barrer y limpiar el Caracol y las letrinas, cuidar a los niños y niñas, traer leña”.

Una se pregunta si serán éstas ^{las} tareas encomendadas a las mujeres siempre, porque el mensaje del cartel añade: “El 1 de enero 2008 vuelve a lo

normal” ¿Y qué será lo normal?, me pregunto.

Los ritos de inversión son clásicos de esta zona indígena. Algunos antropólogos, como Evon Vogt y Ricardo Pozas, o Thelma Sullivan,⁵ han reportado cómo al fin de año se ritualizan ciertas inversiones... ¿Acaso será que aquí nos encontramos con una reconfiguración cultural con referencias a la equidad de género?

El primer día, al entrar yo las vi. Estaban todas sentaditas, las zapatistas, al lado izquierdo del “auditorio”, al lado del corazón. Apretaditas, apiñaditas para caber. Sentadas derechitas, erguidas, silentes y atentas. Todas con sus pasamontañas y con distintivos de diversos colores que indicaban el *Caracol* de su procedencia. Eran cientos de ellas, todas disciplinadas, a la escucha. Nos daban el ejemplo al resto del “mundo” que estábamos sentadas a la derecha. Venían de todos los *Caracoles*, Juntas de Buen Gobierno, Bases de apoyo.

Al iniciar cada sesión de plenarias, las zapatistas entraban y salían al son de una *diana* de ritmos redundantes, de ritmos repetitivos que me evocaban las músicas sacras tzotziles de la zona. Aquellas que se escuchan aún hoy en día, en la iglesia de San Juan Chamula, o también en el CIDECI en el coloquio internacional en memoria de Andrés Aubry.

Su sonsonete nos permeaba. Podíamos escucharlo en nuestro interior aún cuando dormíamos. Sonaba ocho veces al día: a la entrada, a la salida de cada una de las cuatro sesiones diarias. Y todavía de noche —cuando se presentaba alguna improvisación de poesía o un canto o una pieza de teatro— volvían a sonar las dianas... para comenzar y para terminar. En fin, un ritmo que se quedaría grabado en nuestra memoria sonora del evento. Si reflexiono un poco, los llamaría ritmos que, con su redundancia,

⁵ Véanse las referencias de cada autor en la Bibliografía, al final del libro.

ayudan a escapar de la “realidad” en la que generalmente estamos inscritos... Esto se ha estudiado en otros rincones de mundos indígenas.⁶ Son ritmos que sirven para entrar en otra dimensión, que ayudan a escapar a las percepciones sensoriales cotidianas que nos impiden “descubrir” o simplemente poder ver otras realidades, otras conjunciones.

Esto, aunado a la ascesis de medio dormir en el suelo duro y disparejo, la comida escasa, y otras incomodidades para nuestros cuerpos urbanos consentidos, podía llegar a abrirnos las mentes para entender un poco mejor lo que estábamos testimoniando.

Al salir y entrar las zapatistas en rigurosa fila —india— sostenían una bandera mexicana y otra zapatista, expresando con ello su identidad nacional y autonómica. No estaba ni una ni la otra relegada. Al verlas me parecía introducirme en ese paisaje indígena de mujeres en lucha que es para mí, a la vez tan amado y tan inaccesible. No me atreví a acercarme y hablarles ¡aunque me hubiera gustado tanto! Las observaba sumidas en su tarea, tan concentradas, y además sufriendo para encontrar las palabras en español... en “la castilla”.

Una amiga me comenta: “Ni parece que estamos en México”. ¿En cuál México?, me pregunto sin expresárselo abiertamente: ¿En el México de las urbes?... ¿Cómo es posible que nos sea tan ajeno?

Estoy gozando con las ocurrencias —imposibles en las ciudades—. Se me acercan una parvada de guajolotes, con sus guajolotitos y sus brillantes mocos que cuelgan del pico. Están en conversación ruidosa, caminan y buscan qué comer. Son uno de los grandes dones de México al mundo. En mi ciudad, sólo se ven pavos, con doble pechuga, congelados y ahumados...tan

⁶ Bourguignon, Erika, *Psychological Anthropology*, Rinehart Winston, Nueva York, 1979.

lejanos de los queridos guajolotes. Veo zopilotes que parecen cóndores... y en el camino a La Garrucha me pregunto si no son exclusivos de Los Andes en Perú y Bolivia. Y yo a éstos los veo abalanzarse, ávidos, a devorar un animal muerto. Veo, también, árboles majestuosos elevándose a un cielo que presenta una transparencia del aire y una luz imposible de imaginar en las ciudades de hoy, esa “región más transparente” de la que escribiera Carlos Fuentes antes de que nuestras ciudades se envenenaran y se transformaran en horizontes grisáceos. La naturaleza tan cercana ejerce su seducción. Es México, pero ni lo conocemos en las ciudades.

La Garrucha es territorio asediado. Quieren transformar los pueblos, a todo vapor para eliminar la propiedad comunal zapatista. Quieren destruirlos desde adentro, quitándoles sus tierras, territorios y terruños. Orillando a los otrora zapatistas a traicionar para poder conservar su tierra. Estrategias desvergonzadas y viles de los poderes estatales y federales. Esa es la amenaza que acecha a La Garrucha y a otros territorios zapatistas. Es contra eso que las mujeres zapatistas en unión con sus hombres buscan una defensa.

Un día llego temprano a uno de los puestos y encuentro a dos *compañeros* atendiendo. Hay otros tres varones indígenas esperando ser servidos. Uno dice jocosamente, dirigiéndose al varón encargado: “Señora, por favor sírvame un café” y se ríe burlonamente... Yo observo y pienso: “Machismos ofendidos por el cambio de papeles”. La noche anterior pedí mi caldo de res —que en este puesto sí había sido preparado por los *compas* varones—. Ellos sí eran rigurosos obedientes de las reglas establecidas en los carteles. ¡Bravo por ellos! Pero confieso que no se me volvió a antojar comer en su puesto. Reconocí sus esfuerzos intensos de absorber las ⁴⁵ tareas de tareas domésticas ahora que las mujeres estaban en los papeles de representantes, voceras, relatoras, y

autoridades, y que compartían con las mujeres del mundo su camino arduo hacia una organización política que las ha incorporado en sus puestos de mando. Las compañeras zapatistas que salen y entran del auditorio al son de dianas están muy ocupadas en preparar sus presentaciones y en ensayar su español —a veces una “castilla” inicial—. Ellas necesitan su espacio y tiempo para otras labores públicas.

Somos aproximadamente tres mil personas. Algunos son los *compañeros* de la comunidad otros —la mayoría— venimos de todo México y de 28 países más: Nueva Zelanda, Italia, Alemania, Francia, Honduras, Nicaragua, Guatemala, Estados Unidos, Bélgica... Pienso que todos apoyamos la causa zapatista aunque encuentro a algunos que no saben bien por qué están ahí, salvo por el gusto de hacer campamento y divertirse ecológicamente, o por vender y repartir sus publicaciones y algunas artesanías.

El “auditorio” tiene muchas bancas chaparritas y hay poca distancia entre una y otra. Hay que apretarse para caber, pero podemos estar casi 2,000 personas escuchando. Veo a muchas mujeres indígenas de diferentes comunidades, de diferentes regiones de México y otros países América Latina. Todavía lucen sus indumentarias tradicionales coloridas y estéticas. También miro grupos de extranjeras de diversas geografías y, allá, a las compañeras de Jovel, es decir, San Cristóbal de Las Casas, y de otras partes de México. Muchas de ellas son mis *compañeras de ruta*. Escuchamos atentas lo que nos dicen las zapatistas.

Se me grabó la forma en que una compañera zapatista expresó lo que ella apreciaba de nuestra diversidad: “...verlas de tantos colores y estaturas”. No podía existir una forma mas ^{con}creta de describirnos. Aparentemente, formamos un colectivo: somos las “no indígenas” en ese medio. Pero, ¡cuánta

diversidad de estaturas y colores!

El templete está rebosando de zapatistas. Es un templete “muy otro”. La colectividad arrasa ahí también. Son aproximadamente 30 compañeras autoridades zapatistas que se apiñan ahí arriba. Todas sentadas, erguidas, con su pasamontañas y metidas en sus multicolores vestidos. También veo niñas de ocho o nueve años, y mujeres muy jóvenes. Todas ellas ya nacieron zapatistas... para su fortuna. Pero están también las que recuerdan el levantamiento y las que lo dirigieron hace 14 años, como la comandanta *Susana*, compañera de *Ramona*. Forjadoras, ambas, de los consensos en los pueblos zapatistas para lograr aprobar la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1993. Y vemos a las abuelas sabias. En el zapatismo no hay barreras y segregaciones por edades. Esa segregación por grupos de edad es producto de las “sociedades avanzadas” en donde se construyen muros —diques— entre generaciones. Acá las vemos juntas a todas, con un común denominador: la lucha por la justicia hacia sus pueblos.

Al final hay un período de cinco minutos para preguntas. Las mismas se tienen que enviar escritas en un papelito para que las compañeras zapatistas las lean y respondan.

Desde la primera sesión —y son cuatro cada día— ya hay 123 preguntas acumuladas...; desisto de mandar alguna. Están redactadas en un español urbano, a veces difícil de comprender. Las zapatistas hablan varios idiomas locales y, además, tratan de hablar en español como una concesión a nosotras y para que las podamos entender. Entre ellas se consultan en su lengua, antes de contestarnos, ¡como si fuera su obligación hablarnos en nuestro idioma! Por eso recuerdo mucho a la comandanta *Trini*, una abuela sabia, que hace unos años comenzó su discurso con cinco *eternos* minutos en

tzotzil...y nos dijo al final: “Ya ven lo que nosotras sentimos cuando no entendemos y nos obligan a escuchar y a hablar todo en español”.

Yo reflexiono también sobre mi propia condición. Cuando hablo en un idioma ajeno, frente a un auditorio con el que no comparto lengua, ¿cómo me siento? Pues *igualito* que ellas. Las comprendo. Se sufre ante la comprensible imposibilidad de manejar el lenguaje con la misma fluidez, rapidez, tino y profundidad. Además se pueden llegar a decir cosas que no se entienden de la forma en que se quieren expresar, las ideas se demoran, se vacila para encontrar la palabra justa y, a veces, no se llega a pronunciar correctamente. Reconozco con admiración su esfuerzo, y entiendo sus razones de leer un texto pre-traducido. Sólo así se pueden aprovechar los minutos que les fueron dados. De otra forma no podrían.

Uno de los pocos comentarios perceptivos desde el público dice: “Les agradecemos hacer el esfuerzo de hablar en español ya que nosotras, ignorantes, no sabemos ninguna de sus lenguas”. Otras preguntas, sin embargo, llegan ataviadas en lenguajes esotéricos para ellas, sabias en la oralidad: “¿Cuánto porcentaje de mujeres y porcentaje de hombres participan en las juntas de buen gobierno?” Las compañeras se miran entre ellas y tratan de responder amablemente. Se consultan unas a otras en tzeltal y finalmente contestan hablando de un tema que, a su parecer, respondía a la palabra “porcentajes” tan querida por las feministas que andan tras las cuotas precisas y numéricas.

Las veo e imagino su dificultad de entender la letra escrita en esos pequeños trozos de papel; y a veces, seguramente, no dispuestas a responder asuntos que son internos a su colectivo, y que no deben de ser revelados. “Ya se acabaron los cinco minutos”, es la respuesta de escape. Por mucho que

tratan es difícil hacer entender, a un público tan diverso, que hay asuntos internos —clandestinos— que no se pueden revelar. Frecuentemente este anuncio de “se acabaron los cinco minutos” resulta en risas cómplices desde este lado del auditorio, aunque no se puede saber realmente qué piensan los asistentes sobre esa forma de responder que tienen las *compañeras*.

El proceso de toma de autoridad por las zapatistas

En agosto del 2004, en un documento aparecido en la revista *Rebeldía*, el subcomandante *Marcos* detallaba la falla principal de la propuesta zapatista entonces:

“La participación de las mujeres en las labores de dirección organizativa sigue siendo poca, y en los consejos autónomos y Juntas de Buen Gobierno es prácticamente inexistente; no hay, todavía, espacios para que la participación femenina en la base social zapatista se vea reflejada en los cargos de gobierno...”⁷

Añadía “...las mujeres siguen sin ser tomadas en cuenta para los nombramientos de comisariados ejidales y agentes municipales.”⁸

El proyecto neozapatista se ha construido sobre una propuesta de inclusión de la participación, cada vez más amplia, de mujeres en tareas de “sociedad civil”, como aquellas que incluyen la administración, gestión, representación y toma de decisiones. Estas estructuras se han ampliado como una respuesta del repliegue político de los cauces constitucionales que les fueron cancelados en el 2001 ante el rechazo y castración de la llamada Ley Cocopa o Ley indígena. Los zapatistas decidieron, entonces, apostarle a forjar los Municipios Autónomos, los

⁷ *Marcos*, subcomandante, citado en: Millán Mángara, UNAM, “Tesis de doctorado en Antropología Social”, mayo de 2006, p. 194.

⁸ *Ibidem*.

Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno como una alternativa propia para seguir con su propuesta civil y pacífica. Las mujeres han entrado muy activamente a tomar esos nuevos espacios de autoridad.

Parece increíble que hayan pasado sólo unos años, y que a finales del 2007 pudiéramos escuchar los reportes de alrededor de 150 mujeres “autoridad”. Consejas autónomas, comisariadas ejidales, agentas municipales y participantes en las Juntas de Buen Gobierno. Parecería que la autocrítica que hizo *Marcos* en el 2004 “...esta falla requiere de medidas que la contrarresten...” empieza a ser cosa del pasado. Al ir a hacer una petición, constaté yo misma la participación de mujeres en la Junta de Buen Gobierno de La Garrucha. Los resultados de esta propuesta que ha sido constantemente actualizada nos sorprendieron a las y los participantes en estas jornadas con las zapatistas.

LA *castilla* y EL español

Algunas compañeras zapatistas leían con dificultad un texto que probablemente entendían apenas. ¡Extrañé un poco “la castilla” en el Encuentro! Las compañeras leían unos textos redactados —y seguramente traducidos de sus lenguas— a un español impecable. “Están leyendo su guión”, nos dijo un periodista presente. Pues sí, pensé yo, pero un “guión” que fue hecho colectivamente, previamente, y en sus lenguas. El colectivo lo formuló, lo consensó primero. No era un “guión” impuesto verticalmente, no era un guión cualquiera —ir abriendo un espacio público era central, en una práctica de autoafirmación de ellas como mujeres y como zapatistas—.

La castilla para mí —además de ser femenina— es esa lengua española acogida y transformada por el uso indígena en la que el dominio indio la ha moldeado para permitir que aparezcan modismos y géneros invertidos —las

temas, la problema— y sintaxis del tzotzil, tzeltal y otras de las lenguas locales. Es una delicia de lengua. En ella hay atisbos de simbología mesoamericana, giros que expresan sus creencias, formas de apropiación de verbos y adjetivos que dejan —traslucir— aparecer, esos otros mundos de referencias cosmológicas y cosmogónicas.

Cuando ellas hablaban espontáneamente, respondiendo preguntas, volvía a aparecer la *castilla*. Estoy esperando que dentro de poco sean ellas mismas las que se traduzcan del tzotzil y tzeltal, zoque o tojolabal a la *castilla*. Será una riqueza para acercarnos más adecuadamente a esos mundos simbólicos. Es todo un proyecto a futuro poder desentrañar los significados de esos usos idiosincráticos del español en la *castilla*. La cadencia y el ritmo de las lenguas locales también aparecen en ésta, no así en el español.

Parecería que son dos lenguas diferentes. Sobre todo cuando escuchamos a algunas compañeras que hablaban y pronunciaban un español urbano.

Sabemos, por la semiótica, la cantidad de teorías interpretativas-hermenéuticas que se derivan del uso del lenguaje. Aquí tenemos un campo rico y fresco que puede emerger en donde la lengua, como vehículo de la cultura, va transformándose a partir de las necesidades de expresión de los hablantes, de sus recreaciones cosmológicas, de sus usos particulares y de sus contactos e interpretaciones de la naturaleza.

La *castilla* como ellas/os llaman al español, cambia de género ahí mismo. Se vuelve lengua femenina. Creo que esta maleabilidad permite a la *castilla* —y por ende al español— la facilidad de transformar el género en femenino. Feminizan todos sus espacios, roles, tareas, militancias.

Nosotras suspiramos de envidia; cuánto nos cuesta, aun ahora después

de tantos años, decir “nosotras” cuando hablamos de un colectivo de puras mujeres. Seguimos auto-referenciando en masculino. “Nosotros” empieza una, para luego corregirse apenada, “nosotras”. Y nos hacemos desentendidas, las que escuchamos, ante esta falla tan repetida entre *nosotras* las feministas. ¡Tantos años de tratar!

Son todas femeninas las tareas para ser “autoridad” zapatista ejercida por mujeres. Femeninos que suenan extraños para nuestro español: *Insurgentas, dirigentas, milicianas, consejas autónomas y municipales, capitanas de las fuerzas de milicia, suplentas del CCRI, comandantas, comisariadas agrarias autónomas, agentas autónomas, directivas y administradoras de trabajos colectivos, jóvenes y... las temas, las problemas y las idiomas.*

El español masculiniza

Hay que moldearlo, rehacerlo, reformularlo.

Cuando fray Bernardino de Sahagún tradujo del náhuatl al español su inmensa obra *Historia de las cosas de la Nueva España*,⁹ empezó ese borrar de lo femenino en los mundos americanos. Hasta 1573, le permitieron las élites clericales católicas traducir sus recopilaciones en náhuatl transliterado —escrito ya con el alfabeto—. Eran casi 40 años después de que entrevistara —a través de sus asistentes— a los sabios y sabias antiguos.¹⁰ Hay versiones pictográficas —*Códice del Real Palacio*— con la forma en que los pueblos mesoamericanos mexicas escribían: con dibujos, pictogramas, ideogramas y fonemas.¹¹

⁹ Sahagún, B., *Historia general de las cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Plérentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 1989.

¹⁰ López Austin, S., “Introducción” en Sahagún, *op. cit.*

¹¹ A esto se debe el título de la primera crónica de esas sociedades, atribuida por Ángel María Garibay a fray Andrés de Olmos, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Ver Garibay (ed.), *Teogonía e*

Luz María Mohar, experta en la lectura de códices y alumna del maestro Joaquín Galarza, afirma¹² que aún las glosas de los códices hechas en náhuatl transliterado no corresponden a lo que se puede “leer” directamente de las pinturas —pictogramas— con el método desarrollado por Galarza.

En las primeras versiones pictográficas del *Códice Florentino* —*Códice del Real Palacio* y *Códice Matritense*— aparecen mujeres emprendiendo tareas sociales. Un ejemplo es el de la médica o curandera. El texto traducido al español por fray Bernardino 40 años después de la recopilación hecha por sus asistentes, nos habla solamente del “médico indígena” en un masculino abarcador. Ahí vemos a las mujercitas estirando los huesos, frotando el vientre embarazado, aplicando emplastes de hierbas mientras, en el lado español del códice, se lee: “el médico indígena”.

Miguel León Portilla ha mencionado en su libro *Toltecatoytl*¹³ que incluso encontró referencias a mujeres “tlacuilos”. Con este término se referían a mujeres escribanas, quien es eran las intelectuales de esos tiempos, entre cuyas capacidades estaba la de poder escribir pintando —Luz María Mohar también menciona el códice—.

La obra de Sahagún es considerada la más fidedigna sobre las cosmogonías, creencias, símbolos, costumbres y prácticas en todos los ámbitos sociales, políticos y religiosos de las sociedades mesoamericanas.¹⁴ Siendo la referencia esencial sobre esos mundos, es lamentable constatar la distorsión

historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, México, Porrúa, 1973.

¹² Mohar, L.M., “Los códices, las mujeres y su interpretación”, entrevista con Sylvia Marcos, enero de 2008 (inédita).

¹³ León Portilla, M., *Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1999.

¹⁴ Véase López Austin y León Portilla, en la Bibliografía.

masculinizante del español.¹⁵ Ya la mirada androcéntrica de los y las historiadoras empezó a forjarse en ese yunque. ¡La fuente más fidedigna sobre los habitantes de esta región del mundo! Y así, ya nos llega masculinizada.

Presencia de los “otros amores”

Una amorosa mujer recién transformada –de varón a fémina– conversa conmigo. Me sigue a la entrevista que me solicitan los compañeros de *Vientos de Abajo* y me pide permiso para escucharme. Es el mejor público. Me oye atenta y me sigue interesada. Amorosa, me lleva a conocer otras mujeres como ella... como *la Magdalena* de la que escribe Marcos. Al hacer una pregunta en la plenaria —“¿Qué hacen ustedes con una mujer que se siente mujer pero que no es físicamente una mujer?”—, la respuesta de la compañera zapatista fue corta y al grano: “Si colabora con la lucha, bienvenida”. Están todas muy unidas a la Otra Campaña. Sus particulares situaciones, deseos y problemáticas han encontrado en “la Otra” un respiro de aceptación y apoyo. Las recuerdo vivamente. Me retrataron con ellas. Ante tanto afecto sólo se puede corresponder. El zapatismo ha logrado incluir lo que parecía imposible: esos otros géneros y *amores*. Se sienten aceptadas y queridas. Por eso han venido hasta acá a La Garrucha para compartir con las compañeras zapatistas.

También se ven varias parejas de amores entre mujeres. También ellas se sienten aceptadas. Algunas son amigas mías desde hace muchos años y las veo contentas. Saben que son aceptadas y que el zapatismo ha expandido sus demandas para incluirlas.

¹⁵ Marcos, S., “Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Sahagun's Texts”, en Anne Carr y Elizabeth Schlüssel Fiorenza (eds.), *Concilium*, no. 6, diciembre de 1991.

Usos y costumbres: herencias de la colonialidad del poder

Donde quiera que los valores y las prácticas relacionadas con el género pertenecientes al grupo dominante —o gobernante— difieren notablemente de aquellas del grupo subordinado —conquistado, dominado— el resultado es la desaprobación de las expresiones de las pautas indígenas. La presión española directa para alterar las prácticas indígenas relativas al género es evidente.

Ya lo señalaba, hace más de dos décadas, Serge Gruzinski,¹⁶ al constatar la desaparición de las mujeres en sus funciones sacerdotales durante el período de la Colonia, cuando era evidente su participación antes de la Conquista y dominación española. Varias autoras lo han señalado también. Louise Burckhart asegura: “...en el caso de una confrontación con el cristianismo patriarcal europeo, esto llevó probablemente a dar una importancia desmedida a la castidad y a la sumisión femeninas...”¹⁷

El descenso en estatus que experimentaron las mujeres nahuas y, en general, todas aquellas pertenecientes a culturas mesoamericanas en el curso del período colonial temprano es reportado por Susan Kellog.¹⁸ El título de uno de sus ensayos lo dice claramente: “De lo paralelo y equivalente a lo separado pero desigual”.¹⁹

Las instituciones políticas y religiosas españolas inevitablemente socavaban muchas prácticas indígenas fundamentales. Así, en algunos casos, destruyeron la cooperación entre mujeres y hombres. Los roles de género

¹⁶ Gruzinski, S. *La colonisation de l'imaginaire*, París: Gallimard, 1988.

¹⁷ Burckhart, L., “Gender in Nahuatl Texts of Early Colonial Period: Native ‘tradition’ and the dialogue with Christianity” en Klein, C. (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Dumbarton Oaks, 2001.

¹⁸ Kellog, S., *Law and Transformation of Aztec Culture*. Norman, University of Oklahoma Press, 1996.

¹⁹ Kellog, S., “From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal: Tenochca Mexica women, 1500-1700” en *Indian Women of Early Mexico*, Susan Schroeder, S. Wood, R. Haskett (eds.), Norman, University of Oklahoma Press, 1997, pp123-143.

fueron reestructurados siguiendo modelos hispánicos.²⁰

Existen continuidades de prácticas de género a pesar de las realidades de cambio cultural, que emergieron por la actividad misionera. Entonces, lo que constatamos ahora, en los mundos indígenas, específicamente en el territorio zapatista, es, a la vez, *un reconocimiento* del poder real que llegaba a las mujeres cuando ejecutaban meticulosamente sus tareas de género —que revestían un carácter sagrado—²¹ y *una incursión* en esta dimensión sociopolítica en la que asumen posiciones de autoridad colectiva.

²⁰ *Ibidem*, p. 15.

²¹ Burckhart, L., *op. cit.*

Género y reivindicaciones indígenas

Escribí este artículo en 1994, ante el estímulo que recibí —para mi propia trayectoria académica— al encontrarme con un movimiento que trascendía el ámbito armado político y social, para reivindicar el derecho a una forma de ver el mundo absolutamente propia de los pueblos indígenas: la cosmovisión. Y ésta, a su vez, incluía un espacio muy importante para las mujeres.

Decidí incluirlo en este libro porque, ya desde entonces, percibí en su metodología de acción un reflejo de aquello que las feministas teóricas afroamericanas estaban reclamando como propio de su lucha. Esto me parece importante porque permite fusionar las reivindicaciones de las mujeres con las propias de los pueblos originarios.

Con la insurgencia del EZLN en enero de 1994, irrumpe en México la cuestión étnica previamente reprimida por la búsqueda de integración del país a la economía mundial. Esta insurgencia no es un movimiento guerrillero convencional.

Reivindicaciones otrora consideradas “superestructurales” se convierten aquí en centro de las demandas. Los indios que, según cierta ortodoxia revolucionaria, deberían desaparecer, exigen ahora respeto a su cultura, ritos y creencias.

En los comunicados públicos del EZLN resalta una postura que sorprende encontrar en un movimiento armado. Por todo ello se ha dicho ya que la lucha

del EZLN es la primera guerrilla posmarxista. Aunque ventilaban reclamos de justicia social, de equidad y de alivio a la miseria, las demandas de los insurgentes pusieron en el centro el respeto a sus costumbres, lengua y tradiciones. Y recordaron que han sido desechados y despreciados en su propio espacio. Antes sufrían en silencio; hoy, hasta intelectuales urbanos que solían permanecer al margen de sus dilemas y sufrimientos empiezan a tomar en cuenta esas situaciones que han llevado a cuestras los indios, así como a reconocer que su diversidad da a México una riqueza plural.

¿Qué otra característica hace que el EZLN se destaque? Creo que la participación activa de muchas mujeres de las etnias chiapanecas. Jóvenes, bravas, serenas y fuertes. El ser *soldadas insurgentes* y comandantas no parece inmutarlas.

“En el principio —contaba la comandanta *Ramona*—, el EZLN eran sólo ocho o diez personas”.¹ Fue entonces cuando ella y *Ana María* se unieron al grupo. Las siguieron muchas más. Actualmente, cerca del 30 por ciento de los combatientes son mujeres.

¿Dónde queda la famosa “pasividad indígena”? ¿Dónde, la estereotipada “pasividad femenina”? Vislumbramos aquí aquellos espacios de poder femenino, adjudicados por el arreglo cultural maya a sus mujeres. Y como en todo proceso cultural, las mujeres ya no sólo son “mardomas” —sacerdotisas de ritos religiosos—; retoman y transforman esos espacios para usarlos en aquello que les concierne: la rebelión armada, para decir “¡basta!” al pillaje, a la humillación, a la expropiación que sufren cotidianamente como indias y mujeres. Quien haya permanecido en San Cristóbal de las Casas y parajes

¹ Las palabras de las mujeres indígenas aquí citadas constan en las notas de trabajo de la autora.

aledaños habrá sido testigo vivencial del trato humillante del que son objeto indígenas que transitan por la calle vendiendo sus tejidos, y limpiando casas y hoteles. El ladino impera y los trata como bestias. “¡Basta!”, grita el EZLN, y “¡basta!”, dicen sus mujeres.

Contaba la *mayor Ana María*: “Las mujeres de los pueblos empezaron a instruir a sus hijas, hermanas, nietas; les decían: Es mejor agarrar un arma, es mejor pelear”.

Pero las zapatistas no se conformaron con pelear y recibir entrenamiento de tipo militar o dirigir la insurgencia. Como compañeras de los hombres descubrieron la necesidad de elaborar una Ley revolucionaria de mujeres que, de acuerdo con las zapatistas, fue aceptada por consenso en mayo de 1993. “...Antes no había ninguna ley de mujeres. Por eso protestamos y es así como nació esta Ley”.

El primer boletín público del EZLN —diciembre de 1993— ya menciona la Ley revolucionaria de mujeres, la cual estipula: Primero, las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo, tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero, tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto, tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y a tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto y Sexto, tienen derecho a la educación y a la atención primaria en su salud y alimentación. Séptimo, tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo, ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños; los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno, las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Y Décimo y último, las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.²

En su sencillez y concreción, esta ley garantizaba la equidad que muchas mujeres deseáramos hoy en nuestro entorno. Estas demandas se ubican en lo que las teóricas feministas denominamos “entrecruzamiento de género y etnia”. Las mujeres demandamos equidad en nuestra relación con los hombres, pero también compartimos con los hombres de nuestro grupo discriminaciones y vejaciones. Y ahí están las zapatistas: en complicidad indígena con los varones de sus comunidades y pueblos. Ambos géneros sojuzgados y explotados. Si antes no sabíamos —o no queríamos saber— cómo tanto ellas como ellos sufrían por los prejuicios de las capas urbanas y escolarizadas, todo ello ahora está ahí, evidente desde los primeros comunicados y en el transcurrir del tiempo, sus procesos y sus realidades.

Pero también la Ley revolucionaria de mujeres enfocó sus demandas hacia las relaciones de género. Es evidente que, además de lo que sufren por ser indígenas, esas mujeres viven limitaciones y discriminaciones “internas”, por ser mujeres. Su Ley nos recuerda aquello a lo que ellas han dicho “¡Basta!”: “Las mujeres llegaron a entender que es importante su participación para cambiar esta mala situación”, dijo la comandanta *Ramona*.

En esta encrucijada entre etnia y género, ¿qué cala más hondo? ¿La discriminación por ser mujeres o por la pertenencia a algún grupo nacional o etnia subvaluada? La respuesta, ni unívoca ni fija. No siempre las prioridades

² *El Despertador Mexicano*, *op. cit.*

son claras y no siempre se establecen en el mismo rango. Las mujeres necesitamos pensarnos en términos posicionales: hoy aquí y mañana allá. Sin rigidez, la prioridad puede ser hoy la etnia y mañana, quizás, el género irrumpa para exigir su posición prioritaria. Cuando se pertenece a dos —o más— posiciones de subyugación no se puede restar importancia a ninguna. Se oscila; y de ahí a la estrategia en la acción; se trata de mantener ambas reivindicaciones. Por ejemplo, los resolutiveos de la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas incluían: “luchar juntas con los hombres en una relación de igualdad” y “y luchar por respeto a la cultura indígena”.

En el México plural, con tantas expresiones indígenas en el territorio, sólo cabe una respuesta: reconocer y aceptar que ambas reivindicaciones son legítimas; que ambas son prioritarias, y que el flujo y reflujo de acontecimientos y necesidades imponen hoy una prioridad y mañana otra. Oscilemos entre ambos polos sin petrificarnos.

No tenemos que escoger, no debemos escoger. Nuestro objetivo son ambas: equidad de género, equidad étnica.

[Imagen]

Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas

Guardo un entrañable recuerdo de aquella ocasión. Decidí sumarme a la caravana desde la Ciudad de México; en el autobús viajaban mujeres provenientes de regiones indígenas de todo el país. Cientos de kilómetros recorrimos durante toda la noche para llegar a primera hora de la mañana.

Recuerdo ese evento como algo inaudito: mujeres de 26 pueblos indios llegadas para conformar una nueva organización política: de ellas como mujeres y, simultáneamente, como representantes indígenas.

En los últimos días de agosto de 1997 tuvo lugar, en Oaxaca, el Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas. La agenda era clara: que las mujeres indígenas de casi todo el país unieran sus voces para reclamar derechos, para denunciar abusos, y también para proponer cambios en su situación de mujeres. Y así fue. Se dijeron: “Nunca más un México sin nosotras”.

El congreso fue organizado de tal manera que permitió que las mujeres tomaran la palabra públicamente. Reflexionaron en voz alta, formularon sus quejas e incluso se cuestionaron a sí mismas. Lo más interesante se dio en las mesas de trabajo, en las cuales las respuestas a preguntas preseleccionadas permitieron adentrarse en esos universos de mujeres, pobres e indígenas. A través —pero también al margen— de estas respuestas, se oyeron propuestas

ancladas en la visión de nuevos horizontes, reclamos de derechos no atendidos, denuncias de abusos cometidos.

“Siguiendo con el espíritu de nuestros antepasados... nuestras antecesoras eran gobernadoras, sacerdotisas y diosas. Siéntanse en su casa compañeras”.¹ Con estas palabras se dio la bienvenida al casi medio millar de mujeres indígenas que habían acudido de todas las regiones del país. Eran purépechas, totonacas, tzotziles, tzeltales, tojolabales, mazatecas, mixes y mixtecas, cuicatecas, ñähñu (otomí), driquis,² nahuas, zapotecas, zoques, choles, tlapanecas, mam, chatinas, popolucas, amuzgas, mazahuas, y más. Venían también de muchos estados: Chiapas, Veracruz, Puebla, Michoacán, Guerrero, Morelos, San Luis Potosí, Oaxaca, Distrito Federal, Estado de México, Sonora, Hidalgo, Jalisco, Querétaro.

“Hermanas, los pueblos sin voz ni mañana nacimos... ganamos el derecho de ser escuchadas, por eso llegamos hasta ustedes... representamos las bases de apoyo del EZLN. Venimos a escuchar su palabra y a conocer su lucha”. Así se presentó la delegación zapatista. Representantes de las diversas organizaciones de mujeres indígenas ahí presentes respondieron: “Nos sumamos a la lucha que han iniciado... Si los de Chiapas iniciaron una lucha, no lo están haciendo sólo por ellos sino por todos nosotros, los indígenas”. *Guadalupe*, del EZLN, contestó: “Ustedes, compañeras, son parte de nosotras...”

Era evidente que las zapatistas eran una fuente de inspiración para todas las indígenas presentes. “Ya que el primero de enero llegó la luz, nos abrió

¹ Las palabras de las congresistas aquí citadas corresponden a notas de trabajo de la autora, a menos que se indique otra fuente.

² Castellanzada: *triqui*.

los ojos”, decían. Esperaban compartir un poquito de esa luz. Largas filas se formaron para acercarse con respeto a hablar con ellas.

Desde los discursos iniciales, se manifestó la intersección entre el género y la etnia. En la teoría feminista de la posicionalidad, el objetivo de demandas y luchas debe construirse alternativamente desde perspectivas ya sea de género, de etnia —o raza, para bell hooks—³ o de clase. Este objetivo no es fijo, sino que se presenta en fluidez. Hoy estoy en la posición en que la etnia demanda prioridad. Mañana, la clase impone sus exigencias, y ciertamente el género será primordial en otra ocasión. No es siempre en el mismo orden, ni siempre las prioridades van de una a la otra. En el feminismo —cuando se es mujer indígena y pobre— esas prioridades se entrelazan con fluidez. Eso pasó en el Congreso Indígena de Mujeres. En varias ocasiones durante el congreso, este fue el estilo de las intervenciones.

Ciertamente, oímos decir que “las mujeres debemos tener muchos hijos para dar muchos miembros a la lucha”. También escuchamos la queja —como si fuera un hecho que las feministas no queremos a los hombres (!)—: “Nosotras queremos luchar también con nuestros compañeros”. También se dijo: “diariamente luchamos porque nuestros derechos como mujeres y especialmente como indígenas sean reconocidos”. En la mayoría de las intervenciones destacaba una consciencia feminista que también incluía la reivindicación de derechos indígenas.

Más de un debate feminista se ha empeñado en decidir cuál es la prioridad: ¿el género o la clase? ¿La etnia o el género? No es uno o el otro sino todos a la vez, en posiciones móviles. No queremos solamente el cambio en las

³ hooks, bell, *op. cit.*

relaciones de género. Queremos un cambio en los patrones de opresores-oprimidos que permean todas las relaciones sociales y económicas.

Algunas mujeres parecían privilegiar ya las demandas de los pueblos indios o aquéllas de los pobres y marginados, pero la mayoría no hizo esto sin incorporar los derechos específicos de ellas como mujeres. Algunas de las demandas consignadas en las relatorías eran: “Que el hombre no maltrate a la mujer”, “que cambiemos desde la casa”, “que la educación sea igual para hombres y mujeres”, “que estas propuestas se den a conocer a las jóvenes para que sepan cuáles son sus derechos”. “El gobierno no nos respeta pero muchas veces ni nuestros esposos ni nuestros hijos”. *Lo personal es político*, decíamos desde los inicios del feminismo en los años 70. Hay que comenzar en casa, en el dominio de lo privado.

Varias veces escuché cosas como: “...los hombres, ellos también tienen que conocer nuestros derechos... que los hombres sepan nuestros derechos porque a veces ellos nos impiden”.

Y'aha, compañera driqui, dice en la mesa: “Queremos que se respeten usos y costumbres... debemos guardar nuestras tradiciones... nuestras ropas” —y señala su huipil largo de bordados multicolores—. Continúa su discurso diciendo: “También las mujeres y las niñas tienen sentimientos y se nos tiene que respetar nuestros sentimientos e ideas... realmente somos igual que ellos y podemos hacerlo mucho mejor que ellos. Las mujeres tenemos el derecho al descanso, a la salud pero a veces ni nosotras mismas lo sabemos”.

A la pregunta de cuáles son algunos de sus derechos, una mujer totonaca contesta: “Si queremos casarnos o no, si queremos seguir estudiando, si queremos tener hijos, cuándo”.

Se oyeron las tonalidades de lenguas generalmente habladas en secreto y en la clandestinidad, fuera del alcance del oído mestizo que las desautoriza y desprecia. Ahora resuenan en un espacio público y político. En chocholteca y en náhuatl oímos discursos inaugurales y las respuestas en mixe, tzotzil y zapoteco. Las invitadas no indígenas escuchábamos, preguntándonos: ¿quién, en México, no tiene ni sangre ni parentela india?

“Queremos que ustedes conozcan la situación difícil que vivimos. Saludo a nuestras hermanas indígenas que se organizan para una vida con dignidad. Viva las mujeres organizadas”.

Las vi y las oí. El hecho de que tantas mujeres indígenas tomaran la palabra estimuló a las otras a decidirse a hablar también, en español, con trabas y vacilaciones. Se motivaban y reforzaban unas a otras, y así se sobreponían a timideces propias del ser mujer, india y pobre. Tomar el espacio público requiere mucha fuerza, decisión y empuje. Si a mí —sólo por mi condición de mujer— ¡me ha costado tanto...!

¡Qué peso cargan esas mujeres, qué lastre! Por eso es tan admirable verlas erguidas, hablando con voz fuerte, demandando derechos, denunciando abusos, aun —y más aun— cuando buscan con dificultad la palabra adecuada, la pronunciación correcta, el tiempo del verbo y el género gramatical de cada palabra. Atreverse a hablar en público con esas limitaciones... ¡mi mayor respeto!

Pero, también se cuestionaron a sí mismas. “En nosotras está el cambio”. “La educación comienza desde nosotras porque somos madres”. “¿Quién decide en la casa la comida? Pues nosotras. ¿Quién decide en la casa los trabajos de los niños? Pues nosotras. ¿Quién decide quién sigue en la escuela y quién no? Pues nosotras”. Palabra de mujer driqui. La escuché decirlo tal

cual. El ritmo de sus tres alocuciones, sus repeticiones y redundancias me recordaban a la poesía nahua antigua. ¡Cuántas veces los discursos del congreso se estructuraron en estas formas de una oralidad ancestral indígena! Y no sólo en los discursos formales, sino cada vez que alguna mujer tomaba la palabra. La palabra vibraba con esos ritmos orales. La Palabra, así con mayúscula, es casi sagrada en las tradiciones orales. Con las palabras no se juega. No son —como lo son a veces para nosotras—, “puras palabras”. “A las palabras se las lleva el viento” reza un refrán. Para el que cree esto, el peso y la solidez son privilegio de lo escrito, lo firmado, lo que se puede volver a leer tal cual.

La mentalidad oral se confrontaba con la mentalidad alfabetizada. A eso se debieron los desencuentros entre mujeres indígenas y no indígenas- invitadas y observadoras. Estos desencuentros no fueron forzosamente explícitos. Más bien las invitadas pensaron frecuentemente que el discurso era circular, repetitivo, que no se lograba gran cosa. Las indígenas escuchaban la Palabra. Repetida ésta, redundante, grababa en sus corazones las nuevas posibilidades de las mujeres indias y pobres.

Y grabar en sus corazones, como se oye repetidamente en los discursos de las mujeres indias, no implica la sentimentalidad dulzona de las emociones que nosotras asociamos con el corazón. Cuando las mujeres indígenas hablan de que “nos da tristeza en nuestros corazones” están hablando de las funciones intelectuales y de memoria que nosotras asociamos con el cerebro o la mente. El corazón, en más de una etnografía contemporánea, guarda todavía las funciones del *teyolía*. Según López Austin —y muchos otros investigadores del México antiguo— el *teyolía* era la sede de la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida.

En la oralidad, las palabras tienen peso y solidez. “Un desparramamiento de jades” llamaban metafóricamente los antiguos a las exhortaciones dirigidas a los jóvenes en la sociedad mexicana. Estos discursos rituales eran puras palabras. Palabras-jades, atesoradas como piedras preciosas, que resisten el paso del tiempo.

Las formas orales, la redundancia, el ritmo, el paralelismo me envolvieron durante esos días. Más aun, los errores de sintaxis y de pronunciación en español, cumplieron generalmente la función de poetizar el discurso. De volverlo más musical y rítmico. Es el recurso de las amonestaciones y pláticas como los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* llamados por los estudiosos “testimonios de la antigua palabra”. Su finalidad es enseñar algo pero con belleza musical. Pasar la tradición, como la “Historia del Tohuenyo” del *Libro III* de fray Bernardino de Sahagún,⁴ con mitos e historias, que a nosotras quizás nos parecen circulares y repetitivos.

Aun los reclamos de desatención en los centros de salud llegaron revestidos y animados de musicalidad:

“A nosotras, como no podemos hablar bien,
ellos no nos hacen caso
nosotros tenemos la idioma,
es muy valiosa nuestra idioma
no nos avergonzamos de nuestra idioma,
yo me siento orgullosa de tener idioma que es el mixteco,
pero a ellos no les gusta...”

¡La forma pura de la oralidad poética!

⁴ Sahagún, Bernardino de (fray), *Códices matritenses de la Historia general de las cosas de la Nueva España. Libro III: El origen de los dioses*. segunda edición, revisada, 1978.

Las denuncias de los abusos del ejército fueron las más frecuentes. En varias zonas del país, el ejército viola los espacios y derechos elementales de la gente. Se acusa a los soldados de robo y otros crímenes. Violan a las mujeres. “Cuando la mujer sale a la milpa, la agarran por la fuerza, luego la dejan embarazada nomás así”. Eso en Loxichas, Oaxaca.

“En algunos lugares, ponen sus campamentos donde está la milpa, cuando van a buscar leña van a seguir a la señora y la violan. Eso están haciendo allá en la zona de Marqués de Comillas”, en Chiapas. Estas quejas se expresaron más frecuentemente en los estados de Guerrero, Oaxaca y, por supuesto, Chiapas.

Suplica la compañera de otra comunidad de Oaxaca “que nos uniéramos a exigirle al gobierno que todos los militares regresen a sus cuarteles”. “Se exige que el ejército abandone los municipios indígenas”, puntualiza otra indígena. “Compañeras”, dice *Guadalupe* de la delegación zapatista, “queremos que nos ayuden a buscar una forma de retirar la ejército. Queremos sus fuerzas, compañeras, para poder avanzar”.

Las demandas también incluían frecuentemente el acceso a la “capacitación”, a la “educación”. “No hay escuelas en mi región”, dijo Andrea Lorenzo, zoque de la región fronteriza con Guatemala. Me veía con mirada intensa, casi dura. No podía decir mucho más en español. Pero en su forma de pararse, de verme, estaba la exigencia. Con su lenguaje corporal interrogaba: ¿Cómo se le puede ocurrir al gobierno no tener escuelas para los niños? ¡Cómo quisiera haber hablado zoque para platicar a fondo con ella!

La comandanta *Ramona* fue recibida con veneración. Todo mundo se acercaba a tocarla, a darle flores de cempasúchil, a hacerle peticiones. Una *santa* viva. Al hacer su discurso inaugural, *Ramona* entró al auditorio

materialmente sostenida por todo un contingente de zapatistas que la protegían de periodistas, curiosos y devotos. Se había transformado en el epítome de las luchas desesperadas de los más desposeídos. Era india, era pobre y era mujer.

Recuerdo a *Ramona*, justo antes de leer su discurso: empieza hablando espontáneamente. Dice: “Pues ‘stá bien compañeras, venimos *varias* pueblos indígenas pobres. Luchemos juntos lo que queremos. Porque si hay muchas divisiones no se puede. Hay que unir más, hay que organizar más, hay que enlazar más... Las mujeres no tienen valor para hablar, para organizar, para trabajar. Pero sí podemos las mujeres trabajar con mucho cariño con los pueblos. Muchas resistencias tuvimos que vencer para venir. Les da miedo nuestra rebeldía. Por eso en el EZLN nos organizamos para aprobar la Ley revolucionaria de mujeres. No quieren que nosotras participemos como ellos...”

Su discurso fresco está puntuado por el acento tzotzil. Su cadencia es la de esa lengua. Todo mundo sabe que *Ramona* fue la primera zapatista y que la ley de las mujeres se debe, en mucho, a sus esfuerzos. “El zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes y nuevas”, hace una pausa y finaliza: “Las indias también hemos levantado nuestra voz y decimos: Nunca más un México sin nosotras. Nunca más una rebelión sin nosotras. Nunca más una vida sin nosotras”.

[Imagen]

La esperanza no cesa: mujeres indígenas y resistencia global

Estaba presente en la Corte Internacional de Mujeres. En esa ocasión fui invitada como miembro del jurado de la Corte. El tema y lema era “Contra la violencia patriarcal del neoliberalismo”. Era el VI Foro Social Mundial Policéntrico, en Caracas, Venezuela, enero de 2006.

Tras escuchar los testimonios de mujeres indígenas como Josefina Lema, del Ecuador, Juana Vázquez, indígena guatemalteca, e Irene León, me cedieron la palabra...

“Soy Sylvia Marcos, de México”, me presentó. “Estoy comprometida con la lucha y los derechos de los pueblos originarios. Compañeras y compañeros, quisiera que, nunca más, ninguno de los pobladores originarios de estas tierras tenga que sufrir lo que acabamos de escuchar en este testimonio que expresa dolor y arrepentimiento ante una actitud juvenil. Arrepentimiento ante la vergüenza por su identidad, el color de su piel —que es ‘del color de la tierra’— y su lengua. Escuchamos la confesión de Juana Vázquez y su dolor al reconocer esas actitudes de su juventud colonizada por la ideología hegemónica”.

Una cosa es alinearse con los pobres y los indígenas desposeídos y otra ahondar en su propia visión del mundo, entender su construcción del yo y los *otros* —frecuentemente interconectados con la colectividad y el cosmos— y comprender su percepción del cuerpo y de la reproducción.

Se llega a un tipo muy diferente de postura política cuando somos capaces de entender y respetar estas referencias simbólicas. Se trata de dos momentos del compromiso político y dos niveles de comprensión. Se puede tener el uno sin el otro. Hay que esforzarse por entender el universo simbólico y religioso, así como la cosmovisión en la que están inmersos los pueblos indígenas. Si no lo hacemos, actuaríamos inconscientemente como neo-colonialistas.

En su toma de posesión como presidente de Bolivia, Evo Morales cerró su discurso con una referencia. Dijo: “Ahora voy a *mandar obedeciendo* como dice el subcomandante *Marcos*”. Es cierto que el *sub* ha usado esa expresión, pero, ¿cuál es el origen de ella?

Como lo ha estudiado Lenkersdorf,¹ esta frase y su contenido político profundo es originaria del pueblo y la lengua maya tojolabal de Chiapas. Muchas otras frases zapatistas que han expresado las búsquedas de otra forma de hacer política, y que le han dado la vuelta al mundo, proceden del pensamiento político filosófico de los tojolabales. Lenkersdorf las encuentra en el primer diccionario tojolabal-español publicado a principios de los años 70. Las frases zapatistas “mandar obedeciendo” a sus pueblos, “preguntando caminamos”, “un mundo donde quepan muchos mundos”, “todos tenemos corazón”, son citas célebres del zapatismo organizado que tienen su origen en la sabiduría ancestral de los pueblos mayas de Mesoamérica. La riqueza innovadora de esas frases de origen indígena nos permite concebir otro mundo posible. Es ese otro mundo posible el que venimos todos a buscar.

Estas ideas y otras semejantes, que expresan la sabiduría ancestral de los pueblos originarios, se escuchan frecuentemente en los discursos de las

¹ Lenkersdorf, Carlos, Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales, *México, Siglo XXI, 1999 [1996]*.

comandantas e insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Son de uso constante para estas mujeres zapatistas. La comandanta *Esther* se expresó así en el recinto de San Lázaro —Cámara de Diputados, en la Ciudad de México—: “Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos [...] Queremos que sea reconocida nuestra forma de respetar la tierra y de entender la vida que es la naturaleza, que somos parte de ella... queremos que se respete nuestra forma de rezar, de curar, de alumbrar...”

La comandanta *Ramona*, que nos dejó recientemente, decía: “Quiero que todas las mujeres despierten y que siembren en sus corazones la necesidad de organizarnos [...] Venimos varios pueblos indígenas pobres para saber cómo caminar juntos... luchemos juntas lo que queremos, porque si hay muchas divisiones no se puede”.

La comandanta *Ramona* fue una mujer extraordinaria. Ella era una especie de icono, de síntesis de lo mejor de la lucha de las mujeres indígenas y de lo mejor de la lucha de todas las mujeres.

Los pueblos originarios de América pertenecen a civilizaciones negadas y convertidas en subalternas. Como decía Evo Morales, los pueblos indios han sido humillados, marginados, despreciados, *condenados* a la extinción. Pero los pueblos indios son la reserva moral de la humanidad.

Finalicé aquellas reflexiones con una cita de la intervención de la comandanta *Esther* ante la Cámara de Diputados en México, D.F.: “No por ser indígenas y por hablar nuestra lengua y por ser morenas nos tienen que despreciar, no por eso ni por nada”.²

² Véase, entre otras fuentes: <http://www.zapata.com/galleries/textes/Commandantes.html>

Debemos prometernos nunca más cometer el crimen de la discriminación y el racismo hacia los integrantes de los pueblos originarios y también debemos reconocer el valor de los significados ancestrales de sus cosmovisiones, recreados contemporáneamente por sus mujeres. En estas influencias indígenas de hoy se encuentra el germen y la posibilidad de concebir y crear otro mundo mejor y posible.

[Imagen]

[PÁGINA EN BLANCO]

“Sorprendentemente diferentes”

La revista Ixtus¹ me había pedido que le concediera una entrevista. Un buen día llegó su director, Javier Sicilia, acompañado de la editora principal de esa publicación, Patricia Gutiérrez Otero. Me pidieron que les hablara de la genealogía de los estudios de género en México... No completamente sin razón, me consideraban como una especie de pionera, ya que había estado “en la trinchera” desde el inicio de los años de 1970. En esta época, las “primeras feministas mexicanas” hablábamos principalmente de la opresión de las mujeres, nosotras, y, con ello, de nuestra subordinación. Cuando miro atrás, nuestro movimiento me parece como un recorrido rico en transformaciones, cambios de enfoque, de énfasis y de prioridades. Sin embargo, al tratar de establecer la genealogía de mi propio recorrido, descubro continuidades en el movimiento y su emergente pluralidad a través de mis compromisos sociales y políticos.

Sylvia, para orientarnos, ¿puedes hablarnos de los grandes momentos de la historia de los estudios de género en México?

Los estudios de género emergen como una respuesta académica a las reivindicaciones de los derechos de las mujeres. En los 70, no existían los

¹ “Mesoamérica y el poder de las mujeres”, *Ixtus*, no. 60, 2006. El lector encontrará en la Bibliografía final del presente libro obras de algunos autores citados en este artículo.

estudios de género. A principios de los 70, en el movimiento feminista, cuando hablábamos de las mujeres, lo hicimos con una perspectiva predominantemente activista. Por cierto, teníamos noticias de las obras de algunas intelectuales estadounidenses y europeas, como Kate Millet, cuya *Política sexual* tenía un estilo bastante académico. De hecho, fue Jean Robert quien me regaló este libro. Cuando lo leí, en 1972, ya había causado mucho debate en los Estados Unidos e incluso en Europa. Fue uno de los primeros libros en presentar una teoría de las posturas feministas que, en aquel tiempo, asumíamos como activistas.

Fue posteriormente, en 1977, cuando organizamos en México el Primer Congreso de Estudios de la Mujer, a partir del cual se definieron las pautas de un enfoque más académico. Estos estudios de la mujer estaban en resonancia con otros estudios de la mujer que se iniciaron en Europa y los Estados Unidos.

Este primer congreso fue organizado por feministas de varias tendencias. Fueron los comienzos de un esfuerzo por dar una dimensión académica al activismo inicial. Así comenzó la etapa de los “estudios de la mujer”, que fue todo un hito. Por el año 1983, se fundó el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) en El Colegio de México. Me invitaron a colaborar en 1986, justo después de que realicé un postdoctorado sobre estudios de la mujer en Harvard.

El PIEM marcó la transición entre el compromiso puramente activista y la época de los estudios académicos. Algunas investigadoras de El Colegio de México ya estaban estudiando el tema en forma desvinculada de sus vidas personales. Esto causó un desajuste que provocó que la mayor parte de las activistas se retiraron del Programa de Estudios de Género. Algunas

de las activistas de la primera generación aún continúan en el activismo. Desde el inicio, el desempeño del PIEM permitió vencer el prejuicio contra “aquel grupo de mujeres que hacen cosas de viejas” y, por tanto, no se recomendaba tomar en serio. ¡Cómo cambiaron las cosas! Hoy, el PIEM es el departamento de El Colegio de México que produce más libros y realiza más investigaciones. Quizás soy muy optimista, pero considero que ya se evalúa al PIEM como un elemento muy importante para la credibilidad y el prestigio de El Colegio de México.

¿Qué nos puedes decir de la revista *Fem* y del Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PUEG)?

La revista *Fem* fue otra iniciativa pionera en la temática de género, aunque, como ya dije, en esos años no se hablaba explícitamente de “género”, sino de la “situación de las mujeres”. Empezó como una publicación muy exigente y rigurosa y, por eso, algunas feministas no escatimaron esfuerzos para que siguiera existiendo a pesar de una crisis financiera. Cuando, en 1991, en la UNAM se fundó el PUEG, bajo el signo de los estudios de género, *Fem* todavía existía, aunque había cambiado de estilo.

Entonces, ¿*Fem* es un antecedente de los estudios de género?

Los estudios de género fueron mucho más tardíos; aparecieron hacia finales de los años 80. Pero los estudios de la mujer fueron un antecedente fundamental. Hubo una interrelación de los estudios de género con la propuesta de la revista *Fem*, que era más activista, aunque publicaba estudios muy rigurosos. Ahora, a diferencia de esa época, se separa cada vez más lo académico de lo activista. Sus respectivos espacios y propuestas sólo se tocan tangencialmente.

Cuando entré a El Colegio de México, me di cuenta de que había muchas mujeres que hacían estudios de la mujer, pero que, en los 80, aún no se identificaban como feministas. Por ello había una especie de tensión. Muchas de ellas hacían excelentes investigaciones sistemáticas, pero no buscaban la congruencia entre sus investigaciones y sus propias vidas. Al desvincular lo académico de lo personal, creas áreas separadas. No le quito valor a ninguna. Creo que era importante que las mujeres feministas no se confinaran al activismo. Pero, al mismo tiempo, es pertinente pedir que la práctica se complemente con la teoría y que ésta informe, a su vez, las luchas prácticas. Cuando se rompe este ir y venir de la teoría a la práctica, el activismo puede tornarse banal; y la academia, fútil.

Muchas feministas hemos articulado toda nuestra postura en torno al vínculo entre el activismo y la academia. Para nosotras, las posiciones extremas serían caminos sin salida. Una crítica que hago a un cierto movimiento feminista internacional es que se dedica a luchar sin un análisis teórico profundo ni una comprensión de los contextos sociopolíticos y culturales. Muchas veces, el activismo político se vale de eslóganes contundentes, pero si éstos no van acompañados por toda una reflexión se empobrecen a tal punto que ya no te reconoces en las reivindicaciones correspondientes.

Esta discrepancia entre la práctica y la teoría es un tema del libro que coedité con Marguerite Waller, *Diálogo y diferencia: retos feministas a la globalización*. En este libro se analizan las prácticas feministas con los nuevos enfoques teóricos que nos hablan del mundo contemporáneo, que no es el de hace treinta años. En el mundo actual, ciertos abusos se han intensificado mucho, como por ejemplo la violencia y el asalto sexual —evidenciado en el horror que vivieron muchas mujeres en Atenco—, el

feminicidio, el tráfico de personas, de niños, la esclavitud sexual. Los narcotraficantes han ganado un poder tremendo. Cabe preguntarse, ¿en qué medida y de qué forma todo esto está conectado con los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez?

¿Qué es lo que dio pie a que se empezara a hablar de estudios de género?

De alguna manera, a través del trabajo teórico, llegamos a un punto en el que vimos que no podíamos seguir enfocando nuestras investigaciones sólo en las mujeres. En vez de ello, hablábamos al principio de roles sexuales, de estereotipos de la masculinidad y de la feminidad. Una de mis primeras publicaciones sobre los estereotipos tiene el título de: “Rituales de interacción femenino–masculinos en México”. La “mujer” no existe por sí misma, sino en un entramado de relaciones y, por supuesto, los varones son una parte importante de éste. Su estudio es básicamente lo que denominamos estudios de género. Incluye todas las variantes de los géneros ahora reconocidas. No se podía seguir considerando a la mujer independientemente de sus relaciones con los varones. Cuando esto se hizo evidente, se habló de “relaciones de género”, y ya no simplemente “de las mujeres”. Ahora bien, actualmente estamos frente a otra disyuntiva: los estudios de género han sido tan exitosos que ahora los varones empiezan a predominar en ellos, tanto en los financiamientos de las fundaciones y proyectos de Naciones Unidas como de muchas instituciones. Si bien es un triunfo lograr que los varones se vuelvan nuestros cómplices, en algunos casos su mismo empeño parece tener como contraparte mentalidades patriarcales lentas para cambiar. En otras palabras, existe el peligro de que nos vuelvan a marginar, imponiéndonos hasta cierto punto sus proyectos y enfoques sobre las mujeres.

Es importante advertir este peligro, ya que la cuestión del género puede también interpretarse de una manera políticamente neutral, y desgraciadamente hay mucho más dinero para estudios de género si éstos son neutrales. Una amiga que es activista lésbica desde los años 70 afirma que hoy la tendencia es presentar proyectos sin metas ni compromisos políticos, particularmente si se enfocan en gays y lesbianas. ¡Si estos proyectos no cuestionan el imperialismo ni la guerra, ni el poder de las corporaciones internacionales, se moverán en un terreno fácilmente asimilable por el poder imperial contemporáneo! Ahí puede entrar todo el dinero del mundo, sobre todo si, además, el tema es “P.C.” —*politically correct*— con relación a la sexualidad. Puede ser menos comprometedor políticamente apoyar estudios de género enfocados en las cuestiones lésbica, gay o en la transexualidad. Muchas propuestas de feministas con una postura más claramente política no logran el apoyo de los fondos dedicados a los estudios de género. Esta es una de las razones, y solamente una, por las que hay una tendencia a reincorporar los estudios de las mujeres en los estudios de género, para evitar su invisibilidad y la marginación.

Debo enfatizar que, en mi opinión, el feminismo no es un auténtico feminismo si no cuestiona las estructuras sociales, históricas y políticas en las que estamos inmersos. Si no va de la mano con una transformación de la sociedad —como se dice en el Foro Social Mundial— es un feminismo parcial, incompleto. Un feminismo que busca la equidad de género sin cuestionar la depredación del planeta, la miseria en aumento de las mayorías del mundo —causada por un obscuro enriquecimiento de pocos—, la aceptación sumisa de violaciones a los derechos de los pueblos, no es el feminismo al que le apostamos muchas desde el principio.

¿Esta visión más amplia es lo que te llevó a los estudios de cultura y religión?

No exactamente. En 1984 yo llevaba más de diez años de ser feminista y de estar denunciando constantemente la violencia hacia las mujeres, la imposibilidad de que la mujer tomara decisiones en su propia vida, las presiones de los roles sexuales —como los llamábamos en aquel entonces—, la normatividad que estrangula las capacidades de la mujer para desarrollarse, etcétera. En estas denuncias, las mujeres éramos siempre víctimas, víctimas, víctimas... Llegó un momento en el que dije: “Estoy harta de las víctimas; yo quiero buscar lugares donde las mujeres tengan algún tipo de poder”. Eso fue lo que hizo que me reenforcara en estudios de la Mesoamérica ancestral. Pude sistematizar mis primeras incursiones en este dominio en Harvard, donde las presenté en el marco de un proyecto de investigación sobre las curanderas.

Al principio, algunas feministas mexicanas se burlaban de mí; me decían que me estaba ocupando de *brujas* y juzgaban mi proyecto con un concepto que no tiene nada que ver con los ámbitos de las curanderas en los mundos indígenas sino con el de la bruja en las tradiciones europeas. Luego, cuando presenté el trabajo realizado en Harvard en El Colegio de México, las mujeres presentes lo encontraron *insólito*. Estaban más acostumbradas a hablar de temas como “literatura y mujeres”, lo que correspondía a su herencia de “niñas bien” que recibieron en casa clases de piano, literatura o pintura. Entonces, las carreras académicas abiertas a las mujeres estaban —aunque no totalmente— en la línea de lo que se consideraba propio para una niña bien educada y culta.

Cuando presenté mis estudios de las curanderas, estas mujeres percibieron que estaba hablando de mujeres que pertenecían a la clase de sus *sirvientas*, sus empleadas domésticas. Definitivamente era un problema de

clase que había que rebasar para lograr entender lo que pasaba. Y es que, dentro de su propio mundo, en sus relaciones de género y con sus comunidades, las curanderas tenían muchísimo más poder que las mujeres que estudiaban literatura en El Colegio de México de aquel entonces, con sus esposos ricos, ejecutivos, capitalistas.

¿Este poder estaba ligado con el género o con el hecho de ser curanderas?

Con el hecho de pertenecer a una cultura que permite que las mujeres tengan otro espacio. En aquellos años los ginecólogos, por ejemplo, o los médicos, eran predominantemente hombres. En el mundo urbano de clase media, la relación entre hombres y mujeres en las actividades médicas favorecía desmedidamente a los hombres. En cambio, en el universo indígena así como en los sectores populares urbanos, la mayoría de las curanderas o médicos eran mujeres. Definitivamente se trataba de otro equilibrio de poder.

Es claro que las curanderas están insertas en un sistema de creencias. Lo suyo no es sólo una práctica médica. Su mundo es religioso-espiritual, como dicen hoy las indígenas. Ahora, las indígenas reclaman el derecho a su “espiritualidad”, y con ello se refieren a lo que los historiadores llamamos *cosmovisión*. Entonces, cuando empecé a sistematizar ese mundo de creencias durante aquellos años de posdoctorado en Harvard, me enfoqué en la cosmovisión mesoamericana y en sus universos religiosos. Pertenecía al Programa de Estudios de la Mujer en las Religiones y daba cátedra a nivel de posgrado en esa universidad. El enfrentar el reto de enseñar “religión” en su relación con la situación de las mujeres me dio los instrumentos para desarrollar esta perspectiva para la Mesoamérica de mis estudios etnográficos en México.

De alguna manera el contacto, o la “intertextualidad” con los estudios críticos que hacían entonces las feministas religiosas como Mary Daly, Carol Christ, Judith Plaskow, Rosemary Ruether y Elizabeth Schüssler-Fiorenza, entre otras, me dotó de una metodología para estudiar a las curanderas desde la perspectiva de los estudios de la religión. Ese Programa de Estudios de la Religión no es ministerial, ni teológico. Es algo mucho más amplio que los estudios que haces al interior de la fe. Se estudian sistemas religiosos que organizan las creencias de la gente, sus mitos y sus rituales.

El verdadero enfoque es realmente una antropología de la religión. Este enfoque fue sistematizado inicialmente por Mircea Eliade. Eliade y su método ya están muy reformulados hoy. Desde entonces, es el enfoque que tengo cuando estudio a Mesoamérica. No es idéntico a la antropología ni a la etnohistoria. He estado en un diálogo permanente con Alfredo López Austin porque nuestros estudios, de alguna manera, se interrelacionan. Él es un etnohistoriador genial.

Este itinerario que has descrito, y que es tu propio itinerario, te ha llevado y ha llevado a varias feministas a una crítica del feminismo “clásico”. No sé si es a partir del trato con otras cosmovisiones lo que les permitió mirar estas distinciones y les llevó a criticar ese feminismo...

Definitivamente es cierto. Durante los dos años de mi estancia en Harvard realicé un estudio muy intenso, profundo y reflexivo que me instrumentó para descodificar cosmovisiones. Me instrumentó para desentrañar la cosmovisión en las prioridades de una Rigoberta Menchú, una Mirna Cunningham, una Blanca Chancoso, una Marta Sánchez, una Juana Vázquez o una Andrea Hernández —de Chiapas—, todas grandes “lideresas” indígenas. Actualmente son muy fuertes, pero yo tuve el privilegio de seguir de cerca a varias de ellas en el

proceso por el que llegaron a reivindicar sus derechos como mujeres dentro de su propia cosmovisión. Desde sus inicios, cuando aún no tenían conciencia de sí mismas como mujeres, hasta que la recuperaron completamente y la reclamaron como derecho. Esto lo he vivido en los últimos diez años.

El hecho de que haya interiorizado las investigaciones e interpretaciones de López Austin, Miguel León Portilla y muchos estudios etnográficos contemporáneos me ayudó a comprenderlas. Por ejemplo, para hacer mi investigación, leí todas las etnografías del México contemporáneo, y el hecho de encontrar sistemáticamente ciertas constantes del pensamiento indígena y de la construcción del género me dio las bases de lo que escribo. Yo no sólo hice un trabajo etnográfico particular, sino que a partir de toda esa lectura extraje las características de las cosmovisiones mesoamericanas que se encuentran en todas las comunidades. No me enfoqué exclusivamente en aquellas que son propias de una comunidad o de un pueblo, como lo hace la etnografía clásica; más bien leí todos esos estudios monográficos y encontré algunas características epistemológicas, pocas pero constantes. Están en todos lados y tienen resonancia; son las constantes que encuentro en las referencias, motivaciones, prioridades y perspectivas que gestan el movimiento de las mujeres indígenas.

Distintas a las occidentales...

Sorprendentemente diferentes. Hay una apropiación de las reivindicaciones feministas, pero con su color particular, sobre todo con su priorización. La priorización fluida hace que no pongas en el mismo orden de importancia las demandas feministas. Ni que *siempre* estén en el mismo orden. En 1994, cuando emergieron las mujeres zapatistas y su Ley revolucionaria de

mujeres, escribí el artículo “Género y reivindicaciones indígenas” sobre la fluidez en la posicionalidad. Me inspiré en la teoría de la afroamericana *bell hooks*. Ella propone acertadamente esta teoría en las prácticas feministas para evitar que se minimicen o desarticulen las demandas de género y las demandas de etnia —o, en su lenguaje, “de raza”—. Son aparentemente irreconciliables, pero no es así. Hay propuestas de integración y eso lo logran magistralmente tanto las afroamericanas como las mujeres de los movimientos indígenas.

Quizás encuentre más fácilmente que otros esta relación de las *posicionalidades fluidas*, como las llamo, con las herencias epistémicas mesoamericanas, porque durante veinte años me dediqué a estudiar, primero que nada, la construcción del género en la Mesoamérica clásica, en las fuentes primarias, y un poco también en la contemporánea. De ahí saqué esa selección.

Además ya estaba guiada por otros estudios etnográficos. López Austin también lo hace un poco porque cuando hoy en día encuentra una actitud o un elemento vivo, eso le asegura que existió en el pasado. No se queda sólo en estudios del pasado sino que confirma *con* el presente. A partir de ahí, teje una serie de conexiones. Es lo que trato de hacer en relación con género y con la situación de las mujeres.

¿Cuál es el papel de las mujeres indígenas?

Ahora los movimientos indígenas son visibles, y no digo activos porque ya lo eran desde hace años, pero sólo se volvieron visibles a partir del levantamiento *zapatista*. Es por esto que el EZLN es una clave imprescindible para entender los movimientos indígenas, porque los fortaleció y los hizo visibles. Hasta los indígenas en Sudamérica se reclaman del movimiento

zapatista. No hay un grupo indígena que no sienta que su renacimiento o su posición de visibilidad en el mundo contemporáneo lo debe a los zapatistas. El zapatismo tiene a la comandanta *Ramona*, a la mayor *Ana María*, a la comandanta *Elisa*, a la comandanta *Trini*, en fin, tiene montones de figuras femeninas que se han convertido en referentes.

Esta presencia de mujeres en el movimiento zapatista, ¿se debe a la cosmovisión indígena o a la introducción de principios feministas en el zapatismo?

Lo primero que tienes que hacer para entender ese mundo es olvidarte de las categorías mutuamente excluyentes. Son las dos instancias al mismo tiempo, porque así es la realidad. Nosotros fuimos entrenados filosóficamente para un análisis que nos hace elegir un polo u otro; nuestra lógica y coherencia así lo exigen. En el mundo indígena, donde no existen categorías mutuamente excluyentes, se es ambas cosas a la vez. La dualidad es así. El género también. Para pensar el género dual no se necesita recurrir a términos mutuamente excluyentes.

Los conceptos de travestís, transgénero, homosexuales, bisexuales o lesbianas podrían ser ejemplos de lo que dice Judith Butler. Cada vez que estableces una nueva categoría ligada al género, ésta se vuelve binaria, es decir que genera dos categorías mutuamente excluyentes. La fluidez del género es una de las ideas que analizo en la filosofía mesoamericana. En todas las Américas, incluyendo América del Norte, existe una cierta interconexión filosófica, una construcción del pensamiento que evita dividir excluyendo. Y al pensamiento indígena no le causa problema juntar los dos opuestos. Entonces, para volver a tu pregunta, son ambas a la vez: la

cosmovisión mesoamericana y las ideas feministas han contribuido a que el zapatismo tenga tantas mujeres en posiciones de alta visibilidad.

Es un poco lo que hacía Iván Illich con el género. Lo que llamó la complementariedad asimétrica.

Algo así. Nada más que pienso que Iván hizo comentarios en su libro *El género vernáculo* que excluyeron, prácticamente, la posibilidad de dialogar con las feministas. Iván escribió en un tiempo en el que apenas se empezaba a usar el término de género. Fue uno de los pioneros en el uso de ese término. En esos años, muchas mujeres teorizaban todavía sobre las mujeres como entidad separada. Entonces, estas mujeres que todavía tenían mucha rabia activista lo silenciaron, no lo aceptaron como interlocutor. Iván también tuvo algunas actitudes irritantes —en sus últimos años cambió mucho— porque tenía todavía su formación —perdón, pero tengo que decirlo—, su formación de clérigo. Estaba acostumbrado a tomar en serio a los hombres y sólo a los hombres. La tradición judeocristiana es muy jerárquica en lo que se refiere a la relación masculino-femenino.

Regresando a los estudios sobre Mesoamérica, ¿cómo se relaciona la dualidad fluida del género con otros elementos de esta cosmovisión?

Lo estoy relacionando ahora con el concepto de complementariedad. Es algo que apenas estoy elaborando. Cuando presenté en Nueva York el proyecto *Gender in Mesoamerica* —Género en Mesoamérica— propuse que una de las perspectivas que reclamaban las mujeres indígenas era el concepto de *complementariedad*. Las mujeres indígenas recuperan verbalmente ese término. La historia de cómo el uso de este término permeó en el lenguaje

contemporáneo merece un estudio aparte. Someramente, ante todo, los indígenas en su concepto de dualidad no incorporaban el concepto de complementariedad. Es un término que introdujeron los conquistadores para explicar lo que ellos no podían entender. Ellos veían que había dos géneros que interactuaban, y que a veces eran mujeres las que lideraban los ritos, y a veces, hombres; y a veces las mujeres eran predominantes socialmente y a veces, los hombres. Entonces, los misioneros usaron el término de complementariedad y así permaneció en algunas referencias primarias.

La concepción de complementariedad católica no expresa lo que es la complementariedad de los seres en el mundo mesoamericano. Se entiende la complementariedad católica como el hombre dominante y superior, la mujer sometida y pasiva. Es un complemento de superior a inferior, de activo a pasivo, de racional a emocional. En el mundo indígena, la complementariedad no se jerarquiza. No se trata de opuestos que se excluyen. Ni tampoco opuestos que se acomodan jerárquicamente. Este es el problemón para usar este concepto de complementariedad tan traído y llevado en las fuentes secundarias de la historia de México y tan cuestionado por feministas sin conocimiento profundo de sus significados en los mundos indígenas.

En el mundo mesoamericano, la complementariedad no significa la de varón-mujer solamente y, como lo dije, no es superior y/o inferior. Es un complejo significado que interconecta a todos los seres de una forma “muy mesoamericana”, de una forma que nosotras podríamos llamar horizontal.

Y el uso de complementariedad asimétrica de Illich...

Ése se parece más. Esa fue la genialidad de Iván que no supimos —en aquél tiempo— reconocer. Ahora lo puedo leer de manera más sosegada. Entonces

era irritante leerlo con serenidad porque usó un par de ejemplos que parecían caer en el discurso misógino eclesial. Eso escondió la pepita de oro que guardaba. Desgraciadamente, el lenguaje, la forma, el estilo no permitieron que las mujeres recuperáramos sus ideas.

Varios de los análisis que estamos haciendo, por lo menos yo —aunque no con la misma terminología de Iván, pues no uso el término de “complementariedad asimétrica”—, están relacionados con la idea de Iván Illich. Yo digo que la complementariedad católica se confunde con la complementariedad indígena. Cuando lo digo, las mujeres indígenas se sienten muy contentas, porque la complementariedad indígena no sólo es entre varón y mujer, es entre el ser humano y la naturaleza. Es un ir y venir de todo con todo. Una interpenetración del ser con el universo. Pero me acarree unas agresiones tremendas de las académicas neoyorquinas, quienes son particularmente agresivas, por usar la palabra complementariedad. Aunque todas se consideraban ateas, son herederas de una cultura judeocristiana, y ya sea por influencias del judaísmo o por la religión católica o por los protestantismos, les ha llegado el concepto de complementariedad concebida en términos como superior/inferior, activo/pasivo, emprendedor/dependiente, varón/mujer.

Todos estos estereotipos les han llegado como imagen de la complementariedad. Es una connotación de esta palabra que distorsiona los significados en los mundos indígenas, pero las indígenas siguen reclamándola. Nada más hay que revisar sus declaraciones finales de talleres y encuentros como la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. Lo que se necesita hacer es un estudio de la profunda re-significación de dicho concepto en los mundos indígenas contemporáneos.

Este uso suele poner a las feministas a la defensiva, llevándolas a asegurar a las mujeres indígenas que la complementariedad las oprime. Entre las feministas, lo que falta es una comprensión profunda de lo que quieren decir las mujeres indígenas con la palabra complementariedad. Por eso creo que mi nuevo libro, *Taken from the Lips*, puede aportar una propuesta, y no sólo para Mesoamérica, sino también para otros países con poblaciones que podrían denominarse “indígenas”.

Otro ejemplo, en el libro *Diálogo y diferencia*, una de las autoras describe las tensiones entre las nigerianas y las afroamericanas. Las afroamericanas dicen: “No queremos trabajar con los hombres, debemos ser puras mujeres”, y las nigerianas no piensan que deben excluir a los hombres sino colaborar con ellos. En la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, realizada en Oaxaca en 2002, una pareja de sacerdotes mayas —un varón y una mujer— dirigían los rituales. Evidentemente estaban ritualizando y representando la dualidad del género. Ni las mujeres sentían que los varones no deberían participar en *su* Cumbre, ni los varones se sentían “fuera de lugar” en esta reunión de mujeres. Esta es una de las formas de vivir la complementariedad de género.

Entonces, ¿no existe el machismo indígena tan cacareado en nuestro país?

Primero hay que ver que han sido más de 500 años de colonización. El que colonizó y dominó impuso sus estilos y formas, y que, evidentemente, los indígenas absorbieron un mundo donde el varón tiene más privilegios. No vamos a decir que el mundo indígena era totalmente equitativo. Lo que da una medida de lo que digo es que entre más te alejas de las ciudades, donde el dominio económico está centrado en el varón, y más te acercas a las comunidades indígenas, más diferente es la relación de género. No quiere

decir que no se viva un dominio masculino... pero, hay que matizarlo. Así como no hablamos de un solo feminismo, porque hay muchos, tampoco hay un solo patriarcado. Hay diferentes tipos de dominio masculino. El peor dominio masculino lo encontramos en las zonas populares urbanas. En las zonas más indígenas, hay más aire porque tienen otra referencia cultural simbólica de un patriarcado que reparte más los lugares de poder. Cuando estos indígenas llegan a las zonas urbanas, empiezan a reproducir el machismo más bruto. Sin embargo, no hay que generalizar.

Para distinguir estas precisiones de diferentes tipos de dominios masculinos o patriarcados, se necesita conocer de dónde vienen. Por ejemplo, una mujer amuzga, de Guerrero, que es la secretaria general de una asociación de campesinos (ANIPA), afirmaba que no quería construir sobre sus valores culturales, sino centrarse en reclamar “los derechos de la mujer”. Cuando escuchó mi presentación y escuchó mis explicaciones e interpretaciones de estos mecanismos, me escribió un correo en el que pude percibir un cambio. Ya afirma: “desde nuestra cosmovisión queremos reclamar los derechos de las mujeres”.

Por otra parte, saben bien que cuando están tramitando financiamientos con las feministas, necesitan no hablar de la cultura. Hay dinero para los “derechos reproductivos”... Entonces tienen que transformar todo su proyecto para que les den fondos. Esto hay que entenderlo en el contexto de pobreza extrema en el que se encuentran y en el que necesitan sobrevivir. Los y las indígenas de esa zona no ganan ni un dólar diario. Para conseguir fondos necesitan aprender a manejar el discurso feminista para sobrevivir. Algunas veces éste coincide con sus opiniones personales y otras veces con sus necesidades de sobrevivir.

Tengo la impresión de que lo que hemos llamado aquí el feminismo “clásico”, reivindicativo, puede ser muy destructor para el mundo indígena pues no entiende su cosmovisión.

Sí. Son dos cosmovisiones antitéticas, pero las indígenas las están uniendo. Hacen talleres y dicen: “Esto es lo que *no* queremos de nuestra cultura: que la mujer camine detrás del hombre, que nos casen a la fuerza, que no ganemos lo mismo, que nos maltraten, que no podamos decidir cuántos hijos tener”. Es la Ley revolucionaria de mujeres zapatistas, que salió a la luz pública en aquél número único, —hasta donde yo sé— de *El Despertador Mexicano*, ese órgano de comunicación interna del EZLN. Fue producto de Ramona y de las zapatistas de entonces. Se tardaron meses en aceptarla, porque en el territorio zapatista todo debe ser aprobado por consenso. Ramona y otras compañeras de la zona recorrieron las comunidades zapatistas para construir el consenso y proponer esa ley.

Pero, al mismo tiempo dicen: “...queremos conservar nuestra forma de rezar, de vestir, de hablar, de curar...”. Lo dijo Esther en la Cámara de diputados. Lo que pasa con ciertas feministas es que este mundo les es ajeno. El activismo llega a eso porque tienes que ser muy eficiente, sobre todo si las fundaciones extranjeras te dan dinero. Tienes que tener un objetivo muy claro y a corto plazo; por ejemplo, que baje la mortalidad materna, que baje la natalidad infantil... Todo muy constreñido y limitado. A las fundaciones les gusta que se definan lapidariamente los objetivos de una propuesta. Sólo así apoyan financieramente los proyectos. Por eso, se da una interrelación muy viciosa y políticamente molesta entre mujeres que necesitan sobrevivir con los fondos de esos organismos internacionales y las limitaciones y distorsiones que éstos les imponen.

Mi objetivo principal es hacer más complejo el discurso, aprender a penetrar un poco más en esos otros mundos, para saber cuáles son sus valores, creencias, actitudes, cuáles son los conceptos de la persona, del cuerpo, del ser varón y mujer, de la familia, de la comunidad, de la naturaleza... Todo eso... Todo eso es diferente y hay que saberlo ver y respetar. Hago un trabajo muy sistemático y académico para demostrar que no es superstición ni ignorancia cuando los hombres o mujeres indígenas reclaman o disienten. Tienen otra cosmovisión, simplemente. Por eso no hay que colonizarlos para ayudarlos, puedes ayudarlos apoyando y construyendo en su diferencia. Por eso hablamos de *diálogo y diferencia*, por eso uno de nuestros libros se llama así, porque se trata de distinguir las diferencias y, a partir de ahí, establecer un diálogo.

Es una aportación denunciante de lo que ustedes llaman el “feminismo clásico”, que para mí no tiene nada de clásico. Es, más bien, un feminismo hegemónico. Este feminismo negocia muy a gusto con Elba Esther Gordillo, con Madrazo, con Fox, con López Obrador..., con todos porque tienes una agenda de género, y punto. Los problemas del país, la reestructuración económica más justa, la seguridad... a veces son parte de estas propuestas políticas, retóricamente... ¡quién sabe en la realidad! Pero negocian porque quieren puestos para mujeres. Es una estrategia política que prioriza el acomodo de las mujeres en el sistema. No pretende denunciarlo.

También hay espacios para este tipo de feminismo. También es necesario porque esas mujeres podrían llegar a tener efecto modificador en políticas públicas y estas políticas sí impactarían la vida de las mujeres en general. Lo triste es que muchas de estas feministas empezaron de una manera muy radical y luego se han ido acomodando. Yo lo que quiero es un mundo

diferente. Es posible un mundo mejor. Somos ‘Prisioneros de la esperanza’ como dicen las palestinas. Las mujeres feministas y críticas socialmente somos prisioneras de la esperanza por un mundo que acoja las diferencias tan vastas como sean y que a la vez respete la dignidad de todas las mujeres. Todo esto en el contexto de un mundo socialmente y económicamente justo.

[Imagen]

Derechos humanos y mujeres indígenas: una lectura de sus declaraciones, propuestas y demandas

A partir de la observación reflexiva y la participación activa en colectivos de mujeres que reclaman sus “derechos”, nace este texto. Por años¹ participé como consultora de metodologías de investigación con el International Reproductive Rights Research Action Group (IRRAG). Fue un equipo formado por investigadoras de siete diversas geografías en investigación de campo con mujeres indígenas y pobres para analizar, entre otros temas, si ellas concebían que eran sujetas de derechos como mujeres. Me oponía al uso del término “derechos humanos” porque estaba fundamentado en la individualidad del sujeto/a de derechos proveniente de la filosofía neoliberal. Al final lo rechacé y miné su uso, que distorsionaba la manera como las mujeres indígenas se conciben a sí mismas fuera de esta individualidad nociva. A través de estos últimos años, al escuchar el término en labios de las mujeres mismas de las comunidades, fui descubriendo otro concepto que emergía del uso del mismo término.

A continuación, algunas reflexiones sobre cómo aparece el término resignificado de “derecho”, “mi derecho” —como lo expresan algunas mujeres zapatistas— o “derechos de las mujeres”. Éste ha sido reconfigurado desde las mujeres indígenas organizadas en el continente americano. A través de sus propias voces, podemos acercarnos a estos nuevos significados que reformulan el término “derechos humanos” en sus prácticas feministas

¹ Entre 1991 y 1998.

y/o organizativas. “Es el tiempo de actuar, y el tiempo de agarrar con nuestras manos nuestros derechos”.²

Los documentos producidos en reuniones de organizaciones y asociaciones políticas del movimiento amplio de mujeres indígenas contienen declaraciones, planes de acción, demandas y propuestas que re-configuran el concepto tradicional de derechos humanos. Una lectura analítica de los documentos emergidos de las principales reuniones en los últimos años revela este proceso de re-creación. A partir tanto de su propia perspectiva sobre su ser mujeres —en el ámbito de las relaciones de género—, cuanto desde su pertenencia a la colectividad como integrantes de los pueblos originarios indígenas, ellas están gradualmente transformando lo que significan los “derechos humanos” dentro de sus luchas como mujeres indígenas.

El análisis de estos documentos revela ejes en torno a los cuales los pueblos indígenas y sus mujeres están usando y re-creando esta útil conceptualización en su lucha por la justicia social. Entre sus particularidades destacan: una visión propia y con características específicas del concepto de género, una defensa de su espiritualidad indígena y un reconocimiento de las responsabilidades y derechos al interior de sus colectividades.

Las mujeres indígenas, por el espacio social que ocupan, se encuentran en la intersección de múltiples identidades de clase, raza, etnia y género, y están contribuyendo significativamente a la reformulación de un mundo

² Fragmento de discurso del CCRI-CG del EZLN, Caracol de Oventic, 8 de marzo de 2009. Consúltese: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/ezln/1469>

nuevo, más justo y cuestionante, no sólo de su papel como mujeres, indias y pobres, sino también del modelo de Estado neoliberal.

En este espacio quiero dar la voz principalmente a las mujeres indígenas organizadas. Citaré extensamente de diversos documentos y entrevistas, para descubrir la lógica interna de sus discursos —lógica que, algunas veces, no resulta explícita—. Podemos constatar cómo adoptan el lenguaje de los derechos humanos, y cómo lo re-significan.

En la declaración “Construyendo nuestra historia”, del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, Oaxaca, 1997, leemos:

“...que las mujeres indígenas formamos parte importante en el desarrollo de nuestros pueblos y del país;

“Que los derechos de las mujeres y en particular de las mujeres indígenas no son reconocidos —por la Constitución—;

“Que el derecho a la paridad y la equidad es parte de las exigencias que presentamos en la Mesa de Derechos y Cultura Indígenas, en San Andrés, Chiapas;

“Que queremos cambiar el art. 27 constitucional para que permita que las mujeres tengamos derecho a heredar la tierra...”³

Dicen las más viejas de las sabedoras indias que hay mujeres y hombres que tienen el corazón muy pequeño y que no cabe ahí la palabra verdadera. Dicen esas grandes sabedoras que la tierra castiga a estos de corazón chico dejándolos sordos y ciegos.⁴

Las ideas y prácticas de relación entre los géneros en las comunidades indígenas comenzaron a interactuar intensamente con las propuestas que

³ En *Cuadernos Feministas*, año 1, no. 2.

⁴ Paráfrasis del sub *Marcos*.

emergían del movimiento zapatista. Para algunas indígenas de organizaciones independientes, el zapatismo despertó muchas expectativas. Ensacharon sus perspectivas, expresaron su identidad sus demandas y aspiraciones en un lenguaje de derechos. Este lenguaje les permitió comunicarse con otras mujeres organizadas a través de las barreras de etnia y de clase. En los últimos tiempos forma un movimiento amplio de mujeres indígenas que escapa a los límites de las fronteras nacionales.

Son las propias mujeres organizadas quienes han conseguido expresar sus demandas en el ámbito de sus mismas comunidades, buscando cuestionar y transformar las tradiciones y costumbres que las afectan. Afirman, también, que desean que se reconozcan los sistemas normativos indígenas —usos y costumbres— y la autonomía en sus comunidades. En este sentido, se defiende la necesidad de que sean las propias mujeres de los pueblos indígenas las que tomen las decisiones que les competen en sus espacios, y es ahí en donde ellas consiguen verbalizar sus demandas más sentidas de participación, de equidad y de no-violencia. Por eso consideran importante discutir sus tradiciones y costumbres analizando cuáles desean conservar y recuperar y cuáles desechar.

“...el marco de los derechos humanos expande los temas de justicia social mas allá del relativamente estrecho enfoque de los derechos civiles, que sólo pretenden el castigo del culpable. Desde los derechos humanos se tiene una perspectiva más amplia de la justicia social, al combinar derechos civiles y políticos con los sociales, económicos y culturales. Una perspectiva de derechos humanos frente al problema de la violencia doméstica, por ejemplo, considera el derecho a vivir libre de violencia junto con el derecho a la salud, vivienda, educación y empleo. Además, la perspectiva de derechos

humanos se construye en la intersección del género, la raza, el lenguaje, la religión, el origen nacional y una variedad adicional de factores”.⁵

Así, los derechos humanos, en opinión de misma autora: “forman un amplio marco de justicia social, basado en ideas de equidad y dignidad, y en la aspiración a su aplicación universal. En esencia, esta es una reivindicación moral basada en la idea de que la equidad y la dignidad son ideas internacionales y compartidas por otros. La universalidad de esta reivindicación le imprime un atractivo moral muy poderoso. La perspectiva desde un movimiento social implica que los derechos civiles y políticos son inseparables de los sociales económicos y culturales”.⁶

Ahora bien, la “universalidad” de esta reivindicación ha sido gradualmente digerida y re-creada desde abajo, desde las mujeres y desde distintos contextos culturales. En nuestro caso, esta “re-semantización”, como la llama Aída Hernández,⁷ muestra particularidades propias de los universos culturales mesoamericanos.

Foucault y Bakhtin arguyeron que cada acto de lenguaje implica un proceso dialógico. Una respuesta al acto de lenguaje que le precedió. Así, el discurso —en este caso, de los derechos humanos— sólo existe en el *contexto* de discursos previos y en *diálogo* con ellos. Podemos así ver cómo, aunque el uso de un discurso está influido por los usos previos, es, a la vez, un discurso reformulado y nuevo que servirá de base para los que vendrán después.

En relación al discurso de derechos, esto implica que sus orígenes como

⁵ Engel, S., Ponencia magistral, Congreso de Antropología Jurídica, Oaxtepec, octubre de 2006, Ms. P. 16.

⁶ *Idem.*

⁷ Hernández, A., “El Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, Quito, Ecuador, 1995”, presentación de la Primera Conferencia del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, Lima, Perú, 2004, p. 3.

“occidentales” o como formados por la filosofía del neoliberalismo capitalista *no determina sus potencialidades* cuando son apropiados y utilizados en forma dialógica. Frecuentemente este nuevo significado, emergiendo del diálogo, es cuestionador y crítico del discurso que le antecedió.⁸

Resignificación subversiva

Esta recuperación del lenguaje de “derechos” por las mujeres indígenas ha operacionalizado un cambio profundo de sus significados. La visión de un ser individual, libre y racional como sujeto de derecho, con conceptualizaciones de igualdad y libertad entendidas desde los mundos urbanos globalizados de occidente, no parece reflejar lo que las mujeres indígenas expresan al usarlo.

“Estas perspectivas alternativas de los derechos de las mujeres, que reivindicán la cosmovisión indígena como un espacio de resistencia, están siendo también transnacionalizadas por un movimiento continental de mujeres indígenas que tiene su cara más visible en una instancia de coordinación internacional llamada Enlace Continental de Mujeres Indígenas...”⁹

Citaremos aquí documentos, declaraciones y demandas de varias reuniones, como el Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, ocurrido en Quito, Ecuador, en 1995; la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, en Oaxaca, México, en 2002; la IV Conferencia del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, en Lima, Perú, en el año 2004; el Tercer Foro Internacional de Mujeres Indígenas, 2005; el Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, en La Garrucha, territorio zapatista, diciembre de 2007; la Cumbre

⁸ Para una discusión más extensa de esta dinámica, consúltese p.176 y siguientes de Speed, Shannon, *Rights in Rebellion*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

⁹ Hernández, Aida, *op. cit.*, p. 3.

Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, en 2009, entre otras.

Estas instancias, a la vez que varias otras, han sesionado y emitido declaraciones, propuestas y demandas, consensadas colectivamente. Esta colección de documentos está interconectada y es interdependiente con los referentes del movimiento indígena amplio. El discurso de los derechos humanos dotó de un nuevo lenguaje moral y de un marco legal para resolver las demandas de los pueblos indígenas.

En la Declaración del Tercer Foro Internacional de Mujeres Indígenas, realizado en la ciudad de Nueva York, en 2005, leemos: “Mantenemos que el avance de los derechos humanos de las mujeres indígenas está ligado inextricablemente a la lucha para proteger, respetar y lograr [el cumplimiento de] los derechos de nuestros pueblos como un todo, y nuestros derechos como mujeres adentro de nuestras comunidades a nivel nacional e internacional. Recomendamos —en relación con el tercer reporte del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas—, que los temas sobre las mujeres sean transversales a través del sistema de Naciones Unidas”.

Ellas reclaman derechos desde su especificidad pero sin olvidar que forman parte de un conjunto, que son los pueblos indígenas. Esto contextualiza de manera eminente las prioridades colectivas de sus demandas.

Como lo han señalado las investigadoras María Teresa Sierra (2001), y Ana María Garza (2000),¹⁰ el proyecto del EZLN significó, para muchas mujeres indígenas, una oportunidad para cuestionar “costumbres malas”, para hablar de derechos: el decidir sobre su cuerpo, el derecho al respeto y la no violencia contra ellas, el derecho al trabajo y a una remuneración

¹⁰ Véase la Bibliografía, al final de este libro.

justa, el de la toma compartida de decisiones en la familia, la organización y en la comunidad y el de la corresponsabilidad en las tareas domésticas y la crianza de los hijos.

Así, Tarcila Rivera, dirigente kichwa del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, dice: “Consideramos que los pueblos indígenas quienes mantenemos viva la concepción de género proveniente de nuestras propias fuentes, debemos de hacer esfuerzos para que dicha concepción sea coherente con la realidad cotidiana en nuestras respectivas sociedades”.¹¹

La oposición a la violencia institucional y doméstica, sus derechos a la salud, a la educación, como productoras dentro de la pareja, y en torno a la participación en sus localidades y organizaciones han ido adquiriendo formas novedosas y a cada paso se reformulan los “derechos” o la “democratización” en las relaciones cotidianas entre los géneros, encontrando nuevas aristas y nuevas consecuencias, y nuevos ámbitos donde expresar sus prerrogativas. Ahora hablar de derechos es común en la vida diaria.

Ese mismo lenguaje de “derechos” legitimó los espacios de las mujeres y abrió otros al interior del movimiento indígena en general.

Sin embargo, como lo dice Ana María Garza, activista por los derechos de las mujeres indígenas en Chiapas, México: “...no por ello, podemos asumir simplemente que se transita por una ruta lineal y sin conflictos hacia la ampliación de los derechos de la mujer indígena. [...] El rumbo ha sido complejo, lleno de caminos andados y desandados —y abandonados—, de alianzas, confrontaciones, negociaciones, y no tanto de consensos fáciles. En un ambiente permeado por tan profundas diferencias, difícilmente se

¹¹ Rivera, Tarcila, Ms, p.11.

puede pensar que un movimiento social puede cancelar éstas de tajo. Tampoco se puede pensar que las aspiraciones de las mujeres sean producto de una comunidad de intereses, dadas por características biológicas naturales...”¹²

“Actualmente —explica Tarcila Rivera—, es muy difícil encontrar relaciones de equidad y respeto pues la influencia foránea, la pobreza extrema, la marginación y las formas patriarcales de relación en las sociedades dominantes —mayores— generan violencia. Los varones aprendieron muy rápido dichas formas negativas haciéndolas suyas. Estas actitudes crearon privilegios, individualismos, así como la denominada violencia doméstica. La religión occidental jugó también su rol evangelizador haciéndonos creer que nosotras hemos salido de la costilla del varón y le debemos obediencia”¹³

“Nuestros derechos como mujeres indígenas encuentran su espacio de resolución en el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios, como la forma mas democrática, que se inicia en nuestra persona, desde nuestra casa hasta la comunidad y el pueblo y se sintetiza en el Estado...”¹⁴

Crítica de las mujeres a formas y mecanismos de exclusión

En el Tercer Congreso Nacional Indígena, en Nurío, Michoacán, en 2001, con la presencia de las comandantas zapatistas, mujeres provenientes de treinta pueblos indígenas expresaron sus demandas y el interés de garantizar

¹² P. 31.

¹³ P. 12.

¹⁴ “Propuesta de las mujeres indígenas en la fundación del CNI”, Congreso Nacional Indígena, del 8 al 12 de octubre de 1996. Ms.

sus derechos de género y de participación en sus comunidades y pueblos.¹⁵ Enarbolaron, además de sus propias demandas como mujeres, las demandas indígenas en su papel de actoras sociales específicas, en su condición de género, y a la vez como integrantes de sus colectividades. Su liderazgo en este congreso dejó una huella imperecedera.

El papel destacado de las mujeres indígenas tiene otros ejemplos. Frente a la violación de los derechos humanos de los indígenas en regímenes dictatoriales, fueron las mujeres mayas de Guatemala quienes se organizaron inmediatamente para denunciar al mundo los abusos y violaciones al pueblo. Así también las mujeres quechuas¹⁶ del Perú alzaron la voz para denunciar la desaparición de sus familiares en épocas de violencia en los Andes. Las indígenas migrantes que se encuentran en los barrios populares son las que inician las organizaciones de barrios y luego dan vida a organizaciones de sobrevivencia, como son los comedores populares. En el caso de Nicaragua, las misquitas estuvieron presentes en la revolución para defender el derecho de los pueblos indígenas y, sobre todo, en la lucha por la autonomía.

“En estos últimos cinco años, nos ha tocado esclarecernos entre nosotras mismas. Tener la seguridad que luchar por nuestros pueblos también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que hay que retomar el equilibrio en las relaciones entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las propias

¹⁵ Sierra, Teresa, “Conflicto cultural y derechos humanos: en torno al reconocimiento de los sistemas normativos indígenas”, en *Memoria*, no. 147, México, mayo de 2001, p. 19.

¹⁶ Se encontrarán variantes —quechua, kichwa— que, en el fondo, denotan referencias identitarias a diversas comunidades en la zona andina de Sudamérica.

capacidades de las mujeres indígenas no significa dividir la organización, como muchas veces se nos ha dicho, sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad de la lucha colectiva”.¹⁷

Pero en otra experiencia diversa, ahora en territorio zapatista, Sahnnon Speed¹⁸ nos relata la respuesta de Rosalía ante la pregunta, ya clásica dentro de las luchas feministas de izquierda, inquiriendo si los varones les señalan a ellas que sus derechos como mujeres deben esperar, porque son una distracción de la meta principal en la lucha por la defensa de los pueblos indios.

Rosalía, perteneciente a la comunidad de Nicolás Ruiz, pensativa y reflexiva, tarda un poco en contestar. Al responder, ella dice: “Yo creo que lo opuesto es lo cierto. Fue a través de la organización que empezamos a organizarnos, que empezamos a concientizarnos de nuestros derechos como mujeres...” Y añadió: “Algunos hombres son más conscientes que otros, pero ellos también saben que en una comunidad, para avanzar, deben de trabajar en colectivo hombres y mujeres, por eso nos apoyaron”.

En Xoxocotla, comunidad nahua del estado de Morelos, una joven, Yoloxóchitl Severiano, activista del Consejo de los Trece Pueblos en Defensa de la Tierra, el Agua y el Aire, dijo:¹⁹ “...porque cada quien tiene que hacer su parte. Si todos hicieran lo mismo no se podría lograr”, expresando, así, las constricciones y amplificaciones de una lucha por los derechos de las mujeres cuando ellas están inmersas en la colectividad. Cuando se asumen tanto los derechos como las tareas y responsabilidades en la colectividad,

¹⁷ Rivera, T., *op. cit.*

¹⁸ Speed, S., 2008, p.130.

¹⁹ Notas de la autora. 18 de julio de 2009.

éstos están, inevitablemente, atravesados y configurados por la “diferencia”.

Género, “derechos humanos de las mujeres” y el movimiento feminista

En el resumen ejecutivo sobre “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas,²⁰ se evidencia la búsqueda de un puente necesario con las luchas del movimiento feminista. Empleando el concepto de derechos humanos se reconocen ciertas comunalidades —sobre todo con respecto a la lucha en contra de la violencia de género—, pero también serias diferencias. Los desencuentros entre el movimiento amplio de mujeres indígenas y el feminismo son interpretados por aquéllas como producto de la pertenencia a una etnia y una clase social.

“Nos consideran inferiores”, dijo tajantemente una mujer indígena de Argentina durante los trabajos preparatorios rumbo a esta Primera Cumbre.

Este nivel de discriminación de clase social no es exclusivo del feminismo sino también de otros colectivos de izquierda. De cierta manera, que escapa a la consciencia social, persiste una convicción personal subjetiva y tácita de superioridad entre los activistas urbanos, que se expresa de múltiples formas, más allá de los compromisos con la justicia.

Por otro lado, en relación con las particularidades de su concepción autóctona de género, se establece otra gran división. Tarcila Rivera me envió una carta, en abril de 2004, pidiéndome que participara en la IV Reunión del Enlace Continental de Mujeres Indígenas. En su misiva me explicaba cuál era el valor que ella veía en mi participación “...para que nos ayudes a desprejuiciar ese concepto de género desde nuestra visión indígena”.²¹ Como es bien sabido, las múltiples teorizaciones sobre la construcción del género

²⁰ Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, diciembre de 2002.

²¹ Comunicación epistolar privada, Rivera-Marcos.

han sido aportadas, en gran medida, por teóricas feministas de tradición intelectual euronorteamericana. Algunas de estas teorías no son aplicables a los pueblos indígenas.

Para comenzar, si el género —explicándolo muy sencillamente— se define como la construcción cultural sobre la diferencia sexual, habría que elaborar teorías muy finas y matizadas que incorporen detalladamente los aspectos culturales que modifican la percepción de los seres, empezando por lo “biológico”. La división misma entre sexo y género —como categorías mutuamente excluyentes— entraría en debate... y esto es sólo el principio. Se sabe que en varias comunidades, lo que define si un ser es femenino o masculino no son sus características genitales —el sexo—, sino la manera como este ser interactúa con su medio colectivo social y familiar, o sea, el género. Entonces, en estos mundos, la diferencia y definición de varones y mujeres empieza con el género y no con la anatomía: el sexo.²²

Lo que quisiera enfatizar aquí, es aquello que expresan de incomodidad y rechazo las mujeres indígenas cuando se les hacen propuestas de “justicia de género” desde el contexto de las mujeres urbanas.

Algunas referencias al documento de Género, de la Cumbre en Oaxaca, pueden darnos pistas para saber en dónde se sitúan ellas en sus relaciones con los varones de sus comunidades. Así también sabremos respetar sus prioridades y sus especificidades.

El género en los mundos mesoamericanos indígenas está concebido en el marco del concepto de dualidad. Todo el universo se rige en estos términos;

²² Henrietta Moore, *A Passion for Difference*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p 24. Para un desarrollo mayor de este tema ver: Marcos, Sylvia, “La construcción del género en Mesoamérica: un reto epistemológico”, 1996.

masculino y femenino son complementarios; sin embargo, al reclamar, como parte de sus derechos, el derecho a la forma en que su cosmovisión concibe el género, revelan el lugar del que emanan sus luchas:

“La dualidad como teoría existe en nuestra cosmovisión y en nuestra costumbre, pero en la práctica se ven muchas situaciones donde solamente el hombre decide... Los medios de comunicación, las escuelas y muchos otros elementos han influido para que este principio de la dualidad esté un poquito tambaleante”.²³

Este es un lugar simbólico que ellas quieren recuperar, revitalizar, en vez de transitar hacia la forma como las mujeres urbanas enmarcan el género en sus reivindicaciones. Las mujeres indígenas están muy activas, re-conceptualizando todas las costumbres que atentan contra la dignidad de las mujeres: violencia de todo tipo, obligación de casarse por arreglos de los padres, desprecio por su condición como mujeres. “... desde que somos niñas, piensan que no valemos”, decía la comandanta *Esther* en el recinto de la Cámara de Diputados, en 2001.

Pero esa evaluación menospreciadora de un polo de la dualidad *no* corresponde a la filosofía de sus pueblos, a la ancestral, ni a sus pervivencias contemporáneas. Ellas reconocen la dualidad y la exigen ahora, en la complementariedad con el varón. Y ahí empieza otra gran confrontación con el feminismo de la igualdad —y con los derechos humanos concebidos desde una filosofía individualista (los derechos de la persona individual)—. El sujeto de derecho es un ser independiente, y no interdependiente como lo es en los pueblos indígenas, donde la

²³ Doc. “Género”, 7.

interconexión no sólo existe entre varón y mujer, sino también entre las colectividades más amplias como la familia extensa, la comunidad, el pueblo y mas allá aun, con los seres de la naturaleza toda.

En el Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, en el Caracol de la Garrucha, en diciembre de 2007, escuchamos a las mujeres expresarse así: “Luchar junto a ellos”, “podemos caminar juntos compañeros y compañeras”, “que tengamos respeto hombres y mujeres”, “tengamos unidad”, “que caminemos juntos”, “nuestra lucha no es sólo para nosotras las mujeres indígenas, sino para todos los pueblos indígenas y no indígenas”, “Yo como niña tengo derecho a todo”, “Cumpló 9 años el 8 de enero del 2008”, “yo me siento orgullosa de ser zapatista”, “Yo como niña tengo derecho de hacer lo que yo me gusta”.²⁴

Para ellas, la equidad entre los géneros es concebida y denominada “equilibrio” entre los dos opuestos: lo femenino y lo masculino. Este “equilibrio” estabiliza momentáneamente las polaridades y sus extremos. Estamos ante todo un programa de re-conceptualización, tanto del término “derechos humanos”, como del de “relaciones de género”.

En el “Mandato” de la Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala,²⁵ leemos: “En base a los principios cosmogónicos y teniendo como premisa que nuestras culturas son cuna de valores fundamentados en... el equilibrio, la armonía, reciprocidad y la complementariedad...”

Estas dimensiones y re-elaboraciones son perceptibles en ese movimiento de mentalidades incesante gestado y gestionado —dirigido— por las mujeres de los pueblos indígenas. Aunque, en efecto, los dos movimientos, el

²⁴ Notas personales de la autora.

²⁵ 30 de mayo de 2009.

feminista y el de mujeres indígenas, han encontrado pocos espacios de reconocimiento y respeto mutuo, a través de estos “derechos” así replanteados, es que se va logrando un mayor “registro de audibilidad”, como lo proponía Judith Butler,²⁶ abriendo la posibilidad de escucha y comprensión desde afuera hacia los mundos indígenas.

En el resumen ejecutivo “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, se lee la siguiente propuesta: “Un marco común... —para un acercamiento— entre el feminismo y el movimiento de mujeres indígenas... puede ser el de los derechos humanos...”²⁷

La comandanta *Esther* expresaría, en sus palabras para la movilización de Vía Campesina:²⁸ “También le queremos decir a los hombres que nos respeten nuestro derecho como mujer [...] Pero no lo vamos a pedir de favor, sino que lo vamos a obligar a los hombres que nos respeten. Porque muchas veces el maltrato que recibimos las mujeres no sólo lo hace el rico explotador. [...] Entonces, decimos claro que, cuando exigimos respeto a las mujeres, no sólo lo demandamos de los neoliberales, también se lo vamos a obligar a los que luchan contra el neoliberalismo y dicen que son revolucionarios, pero en su casa son como el Bush [...] Es importante pasar del discurso a la práctica de nuestros valores cosmogónicos, desde lo personal, lo familiar, lo comunitario y en nuestras organizaciones”.

Defensa y recuperación de la espiritualidad indígena

Los pueblos indígenas del continente están reclamando el derecho a vivir y

²⁶ Véase la Bibliografía al final de este libro.

²⁷ “Memoria”, 2003.

²⁸ Cancún, sept., 2003. <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/cancun.htm#2>

expresar su espiritualidad. Este reclamo se sustenta en el ámbito de los “derechos culturales”; es decir, es relativo a aquellos derechos que han venido a expandir el ámbito de los “derechos humanos”.

La espiritualidad ha sido asociada, generalmente, al ámbito religioso y cristiano, y particularmente al católico —sobre todo en América Latina—. Es quizás por esto que la espiritualidad que reclaman los pueblos indígenas es justamente la espiritualidad en su dimensión “indígena”. Es una “espiritualidad que no es una religión”, como lo afirman las mujeres indígenas mexicanas en su respuesta a los obispos de la Comisión Episcopal de Indígenas, emitida durante la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. Es una espiritualidad que se deslinda frecuentemente de las creencias católicas aunque —a veces— conserve visiblemente las imágenes, desprovistas, ya, de sus significantes originales y nuevamente re-significadas.

La espiritualidad así concebida demanda la recuperación de los espacios sagrados destruidos y vandalizados por los conquistadores, colonizadores y violentos catequizadores que llegaron a estas tierras. Un ejemplo, en los tiempos de la Cumbre de Mujeres Indígenas de América en el 2002, en Oaxaca, México, fue la demanda de iniciar la Cumbre con una ceremonia en la ciudad sagrada de Monte Albán, en el mismo estado de Oaxaca.

“Más de 60 mujeres indígenas: zapotecas, mixes, mixtecas, chontales, tzotziles, tzeltales, k’iche’s, kaqchikeles, q’eqchi’s, poqomames, tzutujiles, popti’, chorti’s, mames, achi’es, y q’anjobales, de 28 organizaciones y varias comunidades de Oaxaca, Chiapas y Guatemala, unidas en nuestras diversidades, cosmovisiones, necesidades y experiencias de trabajo y esperanzas de justicia y dignidad, hemos reflexionado colectivamente sobre

nuestras reivindicaciones:

“Estamos recuperando y fortaleciendo las prácticas ancestrales y la espiritualidad de nuestros pueblos;

“Estamos promoviendo un desarrollo con identidad basado en la cosmovisión de los pueblos indígenas...”

La “espiritualidad indígena” no es asunto de iglesia, de devoción personal o de creencias individuales. Es aquello que unifica e identifica a las colectividades; que les da una cohesión. Es lo que se recupera de los ancestros, lo que dota de sentido a sus luchas políticas y sociales. *No* es, en definitiva, una religión institucional.

El “Mandato” de Abya Yala” demanda: “Respeto a los lugares sagrados y la administración de los mismos desde nuestros pueblos;

“Rescatamos la cosmovisión indígena de los pueblos para mantener viva la espiritualidad y la cultura;

“Exigimos que nuestra cosmovisión no sea folclorizada por parte de los Estados y las empresas privadas”.²⁹

Y en las resoluciones de las mesas de trabajo: Género desde la Visión de las Mujeres Indígenas: “Instamos a las organizaciones de mujeres indígenas a profundizar, analizar y socializar propuestas sobre cómo abordar la perspectiva de género desde la cosmovisión de los pueblos indígenas y encaminar nuestras acciones en parámetros comunes”.³⁰

Demandas de justicia trans-culturales/transnacionales

Las demandas de las mujeres indígenas por sus “derechos” no se refieren

²⁹ Mandato de las Mujeres Indígenas de Abya Yala, 2009.

³⁰ “Memoria”, p. 44.

solamente al derecho indígena al interior de los sistemas normativos indígenas, sino que apuntan a garantizar un acceso a la jurisdicción del Estado y a las instancias oficiales de salud, educación, etc. con base en la no-discriminación y el respeto.³¹

Esta última es una importante reflexión, ya que las mujeres indígenas, en su condición de pueblos originarios, apelan en sus instancias internas a los sistemas normativos indígenas. Con ellos también luchan por la implementación del Convenio 169 de la OIT³² que atañe a los derechos de sus comunidades indígenas.

Pero, como mujeres, establecen más fácilmente un vínculo por encima de sus particularidades étnicas y de sus comunidades y aun más allá, con otras mujeres afuera de sus linderos regionales. Crean una nueva colectividad. Están reformulando e interpelando al Estado para que cumpla muchos de los compromisos suscritos internacionalmente —como la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres.³³ Se unen a las mujeres todas de México y del mundo para exigir el derecho a una vida libre de violencia y a que se considere la violencia contra las mujeres como una violación a los derechos humanos.

En el “Pronunciamiento de Mujeres de Chiapas en contra de la Represión gubernamental en San Salvador Atenco”,³⁴ en 2006, leemos: “...a todas las presas y heridas, desaparecidas, les decimos:

“¡No las dejaremos solas!

“...también queremos decir que cuando las mujeres denunciemos la

³¹ Sierra, T., *op. cit.*, p.19.

³² Véase: <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>

³³ Convención de Belem do Pará, Brasil, junio de 1994.

³⁴ Véase: http://chiapas.indymedia.org/display.php3?article_id=121813

violencia en nuestra contra, las autoridades y los que tienen poder nos niegan o lo esconden y lo minimizan, por eso no nos extraña que ahora las mujeres detenidas denuncien que fueron violadas, y las autoridades lo nieguen. Siempre hacen eso...

“Compañeras mujeres: Estamos con ustedes porque en Chiapas sabemos lo que sufren las mujeres cuando hay matanza y represión...”

Así, ellas son un nexo facilitador que agranda las posibles prioridades exclusivas de los pueblos indígenas. Tienden un puente amplio hacia la sociedad en general, hacia las mujeres todas, hacia los y las desposeídas. Son vínculo y re-creación de otra colectividad que empieza en ellas desde abajo y a la izquierda —donde está el corazón— para incorporarnos a todas.

En el cuarto Congreso Nacional Indígena, las delegadas mazahuas ofrecieron entregarse 50 de ellas a cambio diez presas de Atenco. Como actitud innovadora emergente de sus luchas, no dejan de enfatizar sus particularidades: “Lo importante de los tiempos nuevos —dijo una rarámuri de Chihuahua—, es que hemos empezado a valorar *otra vez* nuestras costumbres”.³⁵

Quiero terminar con una cita de una mujer amuzga de Guerrero, activista y lideresa de la ANIPA:³⁶

“La lucha de las mujeres indígenas no está peleada con la lucha de las mujeres feministas... va de la mano y va a la par porque hay temas que nos atraviesan la vida por ser mujeres”.

³⁵ En Bellinghausen, H. y S. Chávez ., *La Jornada*, 7 de mayo de 2006.

³⁶ Sánchez, Martha, “Ya las mujeres quieren todo”, en *Cuadernos Feministas*, año 3, no. 15, 2001.

[Imagen]

El espacio religioso y médico de las mujeres en México ¹

Después de que Mariana, mujer de 60 años de edad, terminó sus actividades rutinarias —arreglo del templo— en los días de curar, se puso su larga e impecable túnica blanca. Otras tres mujeres, de edades que oscilaban entre los 30 y los 60 años, también sacaron sus túnicas blancas de unas bolsas de plástico y se las pusieron. Mientras lo hacían, pude ver cómo se transformaban de mujeres comunes a personas con poder, con capacidad de invocar espíritus y expertas curanderas, cuyos dones mucha gente esperaba aprovechar.²

El acto de curar en el México antiguo se realizaba en un contexto complejo y explícitamente religioso, enmarcado entre oraciones, invocaciones y objetos sagrados. En la actualidad, los rituales que involucran curaciones casi siempre suceden en un contexto de religión popular. En ellos se refleja la relación que tienen los curanderos/as con el cosmos, marcada fuertemente por creencias antiguas y por la presencia dominante de mujeres.

Las formas actuales de curar pueden recurrir a la tradición prehispánica primordial o emerger de la fusión de las culturas traídas por la conquista española y las colonizaciones subsecuentes. De todas maneras, la medicina popular tiene como punto de partida la cosmología que predominó en las

¹ Traducción del inglés: Delia Martínez y Mercedes Olivera. Este artículo se publicó en el libro *Unspoken Worlds*, Auer y Gross (eds.), Wadsworth pp. 253-263.

² Véase Kaja Finkler, *Spiritualist Healers in Mexico: Success and Failures of Alternative Therapies*, South Hadley, Amherst. Bergin and Garvey, 1985, pp. 1-2.

culturas mesoamericanas³ durante milenios y que todavía proporciona información del sistema de sabiduría implícito en muchos de los procedimientos curativos actuales.⁴

Subyacente a la cosmología había un concepto persistente de la dualidad, un mundo dividido entre los componentes femeninos y masculinos. Había muchísimas diosas importantes y la mayoría de las divinidades tenía aspectos femeninos y masculinos. La fuerza cósmica identificada con lo femenino era complementada por las contrapartes identificadas como masculinas. Las mujeres, al igual que hombres, eran profundamente influidas a verse a sí mismas en sus interacciones y en sus funciones sociales como diferentes pero complementarias en todos los niveles y en todas las áreas de la vida.

El rol prominente de las mujeres curanderas reflejaba una visión del mundo en el cual los poderes y todos los aspectos de la vida femenina formaban parte de la sociedad en modo fundamental. Aun más, los registros de los siglos XVI y XVII sugieren que había más mujeres que hombres practicando las artes curativas en los tiempos precolombinos. Aun hoy, dentro de la medicina popular podemos ver a las mujeres curanderas actuando de maneras que las llevan a transgredir los roles normalmente impuestos en las mujeres por su contexto social. El material histórico y etnográfico que se menciona más adelante, indica el rango de las actividades curativas practicadas por las mujeres y sugiere la gran importancia de su

³ Mesoamérica se extiende desde cerca de la mitad de las tierras altas del centro de México y la frontera con Estados Unidos, así como la frontera entre México y Guatemala, alcanzando partes de El Salvador, Honduras y Nicaragua. La información concerniente a la medicina popular y cosmología se aplica a esta región, así como al norte de México e incluso a la población méxico-americana que conserva estas influencias.

⁴ Marcos, S. "Cognitive Structures and Medicine: The Challenge of Popular Medicines", *Curare*, 2, 1988, pp. 87-96.

participación como especialistas en los rituales religiosos.

El papel de las mujeres curanderas en México está directamente relacionado con la naturaleza de la religión popular. Cuando vemos las prácticas curativas populares de la actualidad, observamos una complejidad profunda y un todo estratificado que, con sus niveles múltiples, se encuentra fuera del ámbito de la medicina concurrente y dominante. Al ser una tradición doblemente viva y auto-renovable, con un repertorio de métodos curativos de la época precolombina, los valores y la visión religiosa de la “medicina popular” cubren todas las acciones curativas saliéndose de la medicina dominante, formal e institucional. Esto incluye la mayor parte de los métodos curativos de los pueblos y su gente. Sus practicantes son casi exclusivamente pobres y urbanos, de origen campesino o indígena; pero quienes buscan cura provienen de cualquier espacio social. La gente recurre al curanderismo, o medicina popular, como primera opción después de que la medicina dominante les ha fallado.

“Curanderismo” es un término español utilizado para una variedad de prácticas y rituales curativos, los cuales a veces son referidos como “chamanísticos”. Esto define un terreno privilegiado en donde las etnias indígenas se atrincheraban y se manejaban a sí mismas, no sólo para sobrevivir a la conquista española, sino para convertirse en un nicho de invención continua y autónoma.⁵ Elementos de diferentes períodos históricos se mezclan, se reorganizan y re-significan por la acción de los agentes de este proceso: las grandes mayorías de la población en desventaja que vive en los centros urbanos de México y en las comunidades campesinas.

Entre estas mayorías, casi siempre son las curanderas, en vez del doctor que

⁵ Bonfil Batalla, G. “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, en *La cultura popular*, Adolfo Coloimbres (ed.), México: Jorlán Premia Editoria, 1984, pp. 79-86.

practica la medicina moderna, quienes restablecen el equilibrio afectado por las enfermedades. La curandera⁶ es, literalmente, un “*med-dicus*” en el sentido clásico, alguien que sabe cómo nombrar, reconocer —*dicere*— la medida —raíz indo-europea: *med*— de lo necesario para restaurar el equilibrio perdido. Para entender a cabalidad los significados de poder curar en estas comunidades, más allá de lo aparente, se requiere que nos sumerjamos en la dimensión cosmológica mesoamericana, que es su manantial.

Por ejemplo, ahora, entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental, existe una “homologación entre la visión del cuerpo y la del universo. [...] El concepto otomí de la enfermedad revela una serie de términos que muestran ser idénticos a esos que orientan su visión del mundo. La enfermedad localizada en el cuerpo no puede ser separada, en cierta forma, del desorden a nivel cósmico”.⁷

La integración del cuerpo con el universo significa que la curación sólo puede ser concebida en términos cosmológico-religiosos. Es decir, para reparar el cuerpo, uno necesita también, en algún sentido, reparar al mundo, alinear la relación de uno mismo con él y sus poderes que penetran por todas partes. Vamos a explorar cómo son entendidos en México estos poderes.

Cosmología y presencia de lo femenino en la mitología mesoamericana

La medicina popular tal como es practicada en Mesoamérica es alimentada por las profundas y poderosas corrientes de la cosmología antigua y por los conceptos de origen europeo introducidos por los colonizadores españoles. Estos elementos viven subterráneamente, pero con una impresionante

⁶ “*Curandera/curandero*” son los términos utilizados para referirse a estos curadores populares. Pero como la mayor parte son mujeres, en este artículo uso el femenino.

⁷ Galinier, J., “Cosmología e interpretación de la enfermedad”, *México Indígena*, 9, mar-abr, 1986.

existencia vital que nutre especialmente las prácticas curativas y las formas religiosas asociadas con ellas. Sin embargo, las percepciones, imágenes, influencias e ideas que forman el marco conceptual con el cual la mayoría de la gente en Mesoamérica enfrenta la vida y la muerte, no contienen elementos puramente prehispánicos o puramente españoles. Lo que es instructivo y sorprendente es cómo éstos se han mezclado y persisten a través de los siglos a pesar de ideas de progreso y las formas de comunicación modernas.

La dualidad femenina-masculina, es básica en la cosmología que sobrevivió y continúa moldeando a sus participantes; esta fuerza dual es responsable de la creación de los cosmos, así como de su regeneración y su mantenimiento. “Lo que estos indios entendían como Naturaleza Divina... [era] compartido entre dos dioses [conocidos como] Hombre y Mujer...”⁸

Una construcción del pensamiento mesoamericano que se repite constantemente es la fusión de lo femenino y masculino en un principio singular, pero polarizado, que se reflejó en un panteón en donde las divinidades se concebían en pares. Manuscritos del siglo XVI atestiguan estos conceptos:⁹ La Madre y el Padre, *Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl* y sus creaciones; *Uxumuco* y *Cipactonal*, los dioses del agua; *Tlatecuhtli* y su esposa *Chalchihuitlicue*, etc. Las fuentes primarias muestran el principio divino dividido en numerosas parejas. Por ejemplo, *Ometeotl-Omecihuatl*, *el dios que es dos*, demuestra el principio de complementariedad. Esta doble deidad —divinidad— vivía en Omeyocan, el lugar de la dualidad. En las regiones bajas de la tierra vivía *Mictlantecuhtli-Michtecacihuatl*, el par de dioses que

⁸ Torquemada, Citado por León Portilla, M., *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, tercera edición, 1983, p. 155.

⁹ Garibay, Ángel M., “Semejanza de algunos conceptos filosóficos en las culturas hindú y náhuatl”, en *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, 15, Segunda Serie, 1959.

permitía el acceso a los nueve niveles cósmicos del mundo-subterráneo.¹⁰

Lo femenino como fuerza cósmica no era una presencia que se imponía a su opuesto, tampoco invalidaba al masculino, ni trataba de negarlo o hacerlo parecer secundario o subordinarlo a ella. Más bien, la preocupación principal era mantener las dos fuerzas en balance, para establecer el equilibrio. La presencia femenina complementaba a lo masculino, fluía o circundaba a su opuesto masculino, o los dos fluctuaban en una eterna alternancia. En el nivel de la iconografía, las imágenes de los dioses a veces incorporaban atributos masculinos o andróginos. El concepto de la unidad dual se encontraba través de las culturas de Mesoamérica. De este modo, Eric Thompson historiador de la religión maya nos habla de *Itzam Na* y su pareja *Ix Chebel Yax* en la región maya.¹¹ Bartolomé de las Casas menciona a *Izona* y a su esposa,¹² y Diego de Landa también se refiere a *Itzam Ná* e *Ixchel* como los dioses de la medicina.¹³

A las divinidades femeninas les asignaron muchas funciones fundamentales y especiales: *Chantico* era la diosa del fuego en la tierra; *Chalchihuitlicue* representaba el principio femenino de la fertilidad y era la diosa de los lagos, los ríos y los manantiales. Los cuatro *Izcuiname* sostenían las cuatro esquinas del cosmos. *Tlazolteotl* era la diosa de los que viajaban y de la confesión —un importante ritual de las sociedades precolombinas—. La diosa *Cihuateteo* era la ayudante del sol en su descenso del cenit hacia el atardecer. *Coatlicue*, “la de la falda de serpientes,” era la diosa de la creación

¹⁰ Sahagún, B. *Historia general de las cosas de la Nueva España* [Códice Florentino], Santa Fe, School of American Research and the University of Utah, 1950-82; originalmente publicada en 1577.

¹¹ Thompson, J., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1975.

¹² Casas, B., *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967, originalmente publicada en 1552.

¹³ Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, décima edición, 1986. originalmente publicada en 1560.

y madre de los dioses; *Xochiquetzal* era la diosa madre de las flores; *Xilonen* era diosa del maíz, etc.

Un universo múltiple, fluido y sagrado

Las diosas, sin embargo, no eran personificadas como entidades discretas, eternamente separadas unas de otras o de su contraparte masculina. Dado que la realidad divina era múltiple, fluida y abarcadora de todo, sus diferentes aspectos también cambiaban sin cesar y sus imágenes dinámicas, nunca fijas, se recreaban y redefinían continuamente. En este flujo de alteraciones constantes, durante breves momentos una diosa o un dios podía ser conceptualizado;¹⁴ pero esta conceptualización no podía ser entendida como estática.

En ese múltiple y fluido universo, el dominio de lo sagrado era todo-penetrante, de ahí la existencia de la continuidad entre los mundos naturales y los sobrenaturales. Los seres sagrados estaban cercanamente interconectados con los humanos, y cada uno era dependiente del otro. Los humanos que fallaban en el cumplimiento de sus obligaciones religiosas podían provocar el enojo y castigo divino. Pero las divinidades también necesitaban seguidores, sacrificios, rituales y comida.¹⁵

Esta interdependencia era un hecho de vida o muerte para los seres divinos y para los humanos que los adoraban. Tal construcción de lo sagrado era bastante diferente a las grandes tradiciones teísticas de Europa y del Medio Oriente. La relación humana no se establecía con un ser

¹⁴ Hunt, E. *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

¹⁵ León Portilla, M., *op. cit.*, y Evon Z. Vogt, *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

todopoderoso eternamente benévolo, mas allá de los hechos buenos o malos de los devotos e independientemente de los rituales. En la misma vena, lo divino incluye la tierra, el cielo, las nubes, la lluvia, las semillas y las plantas. Sus imágenes fueron constantemente cambiantes y dinámicas, precisamente porque la realidad divina circundaba la totalidad de la vida, en sí misma tan múltiple y fluida.

Más aun, porque Dios no era pensado como una persona trascendente separada del mundo. Los precolombinos no individualizaban al ser de la misma manera que los cristianos o practicantes de otras tradiciones occidentales; tampoco atribuían individualmente la responsabilidad de la acción humana de la misma manera, como sucede con las concepciones cristianas del pecado.¹⁶ Los colectivos —comunales: pueblos, *calpulli* o barrios, familias extensas y redes de rituales— eran, para los mesoamericanos, los manantiales más importantes de la identidad y también el punto principal de la responsabilidad. Yo he analizado en otros trabajos las dificultades que los indígenas han tenido para entender el concepto del pecado, del libre deseo y la responsabilidad individual que sustenta la Iglesia.¹⁷

Los mexicanos pre-coloniales tampoco separaban y concretaban lo bueno y lo malo de la misma manera que los cristianos. El concepto del diablo sorprendió a la mente azteca. Personificaciones de pura maldad y pura bondad eran conceptos extraños para los indios mexicanos. El pensamiento moral azteca, igual que su pensamiento cosmológico, era fluido

¹⁶ Véase a Andrews, R. J. y Ross Hassig, en su traducción de H. Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live among the Indian Natives to This New Spain*, Norman: University of Oklahoma Press, 1984; también Serge Gruzinski, *La colonización...*, *op. cit.*, 1988.

¹⁷ Marcos, S., “Curas, diosas y erotismo: El catolicismo frente a los indios”, *Mujeres e iglesia: sexualidad y aborto en América Latina*, Portugal, A. (Ed.), México, 1989.

y caracterizado por los cambios y no por las dualidades rígidas o fijas. Las fuerzas sobrenaturales representadas como dioses y diosas se movían continuamente entre los polos del bien y el mal. Ellos podían proteger y ayudar o podían dañar y destruir. El concepto de una deidad única totalmente benefactora era tan desconocido como el de una entidad que encerrara y produjera todo el mal.

Las fusiones y las sobreposiciones de imágenes divinas —que a veces desanimaban a los investigadores que intentan, desde un pensamiento lineal, encontrar sentido de las informaciones y los materiales de la cosmología azteca— no reflejan un panteón inacabado; antes bien, las fusiones y las sobreposiciones formaban parte de la naturaleza misma de la cosmología. Los aztecas y otras sociedades mesoamericanas no fueron ni monoteístas ni politeístas. Desde su punto de vista, realidad, naturaleza y experiencia no eran sino múltiples manifestaciones de una unidad singular de ser.¹⁸

Era dentro de esta cosmología —con su dualidad y fluidez, con su presencia femenina divinizada, con divinidades capaces de penetrarlo todo, con sus homologías y reciprocidades humano-divinas— en donde las *curanderas* y otras sanadoras mexicanas del pasado se movían y trabajaban. Los acontecimientos posteriores, unos emprendidos para registrar las creencias tradicionales y otros para erradicarlas, muestran la forma en que las curanderas actuaban en su ámbito social, cuando la cosmología pre-colonial todavía tenía una influencia poderosa en las mentes de los nativos mexicanos.

Curanderas del pasado

¹⁸ Hunt, E., *op. cit.*

Fray Bernardino de Sahagún, franciscano nacido en España alrededor del año 1500, vino a México en 1529. Unos diez años después, empezó a viajar para recopilar material para su estudio masivo sobre la cultura indígena mexicana. En la *Historia general de las cosas de Nueva España* —también conocida como *Códice Florentino*—, Sahagún, considerado también como el padre de la etnología moderna, elaboró un cuestionario que le permitió hacer un inventario de la mayor parte de la cultura en forma sistemática. A pesar de los comentarios críticos que hizo a las creencias religiosas nativas, su trabajo, extremadamente cuidadoso y comprensivo es reconocido como uno de los recursos más sensatos y completos sobre el tema.

La manera en que Sahagún presenta las imágenes de la mujer en el panteón mesoamericano ha permitido una reflexión de sus funciones sociales y médicas. Sahagún habla de *Temazcaltoci*, llamándola la diosa de la medicina, también patrona del temascal, el baño de vapor que sana; ella era el “corazón de la tierra y nuestra abuela;...doctores, cirujanos, y sangradores la veneraban como una de las divinidades que predecían la buena o mala fortuna de los niños recién nacidos.”¹⁹

En su primer encuentro con los poderes de una mujer sanadora, Sahagún anotó las actividades de las mujeres, a las que se refería como doctoras o *Titici* —*Ticitl* en singular—.

“La doctora sabía bien las propiedades de las hierbas, raíces, árboles y piedras. Ella tenía una gran experiencia con ellas y a la vez sabía sus secretos medicinales. La que es buena doctora, sabe cómo curar a los enfermos, y con el bien que ella les hace, prácticamente revive a los muertos, haciéndoles

¹⁹ Sahagún, B., *op. cit.*, Libro I, Capítulo 8.

mejorarse o recuperarse con las curas que utiliza. Ella sabe hacerlos sangrar, sabe dar purgas, administrar las medicinas y aplicar lociones al cuerpo con masajes, para quitar los granos, para acomodar los huesos, sabe cómo curar heridas, cortar la piel mala y curar el mal ojo [...] Soplando un palo, amarrando y desamarrando cuerdas cuidadosamente, viendo el agua, aventando los maíces grandes con los que acostumbran adivinar [...] así ella aprende y entiende sobre las enfermedades”.²⁰

Sahagún también describe la atención a los partos. En todo el mundo, la atención a los partos ha sido tradicionalmente una especialidad de la mujer; pero además, en el mundo azteca, las parteras actuaban como sacerdotisas en los rituales relacionados con los nacimientos. El nacimiento era concebido como una zona de batalla, y en esta situación, las parteras sacerdotisas animaban y apoyaban a las mujeres. Las parteras dirigían el proceso del nacimiento, administraban hierbas y llevaban a las mujeres a los baños de temascal para que los vapores las sanaran. Sus deberes incluían preparar a las embarazadas a convertirse en *Cihuateteo*, diosas que acompañaban al sol desde el cenit hasta su puesta. Si una madre se moría dando luz a su primer hijo, se convertiría en una de esas diosas. Era considerada como un guerrero que moría en la batalla.

“Y cuando el niño llega a la tierra, la partera pronuncia sus cantos de guerra, los cuales significan que la mujer ha dado una buena batalla y que se ha convertido en un valiente guerrero que había hecho un cautivo, y ese cautivo era el recién nacido”.²¹

El tratado sobre las supersticiones paganas

²⁰ *Ibid.* Libro X, Capítulo 14.

²¹ *Ibid.*, Libro VI, Capítulo 13.

Después de casi cien años de catequización, las autoridades de la Iglesia en el México colonial percibieron que las prácticas de las religiones nativas no sólo existían todavía, sino que hasta estaban floreciendo. La posición oficial de la Iglesia, cuando se enfrentaba al sistema religioso de los pobladores del Nuevo Mundo —que estaba notablemente desarrollado y era muy complejo—, solía ser la de atribuir éste al diablo. Para los cristianos sólo había un Dios. Entonces, las divinidades nativas —vistas por los catequistas como reales y efectivas— tenían que ser definidas como espíritus malignos. Las costumbres y los actos religiosos que aparentemente eran prácticas de la Iglesia eran considerados como esfuerzos del diablo para atraer almas perdidas, imitando prácticas cristianas. Esto incluía los rituales del bautizo y el baño que se daba cuatro días después del nacimiento, las confesiones —a la diosa *Tlazolteotl*—, el comer figuras de los dioses hechas con amaranto y muchos otros.

Los esfuerzos para eliminar las costumbres de la religión nativa se orientaban a entablar juicio contra sus practicantes —a las curanderas y curanderos— especialmente a aquellos que utilizaban los conjuros, ya que éstos eran considerados como alabanzas al diablo. Debido al ardor puesto en las persecuciones contra los supuestamente culpables de practicar creencias nativas, Hernando Ruiz de Alarcón, sacerdote local nacido en Taxco, Guerrero —y hermano del dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón—, fue designado juez eclesiástico, con la tarea de observar la persistencia de las costumbres y prácticas viejas. El resultado fue su *Tratado de las supersticiones gentilicias que hoy viven entre los indios nativos de la Nueva España*, publicado en 1629.²²

El *Tratado* es uno de los recursos más importantes para quienes

²² Andrews y Hassig (trad.), *op. cit.* En algunos casos he consultado el original de Ruiz de Alarcón (en español) y en otros la versión en inglés.

estudian la religión, creencias y medicinas nativas de la época colonial de México, por lo que ha ganado la atención de muchos académicos. A pesar de que Ruiz de Alarcón es considerado un etnógrafo con muchas fallas, porque obviamente tenía marcadas inclinaciones en contra de las tradiciones nativas, los relatos y las invocaciones anotadas en el documento de todos modos han proveído de valiosa información sobre la cosmología, conceptos de la divinidad y sus interacciones con los humanos, al igual que sobre las ideas en torno a la salud y la enfermedad.

Entre el *Códice Florentino* de Sahagún y el *Tratado* podemos notar un cambio en los rituales indígenas debido a la adopción de las imágenes y símbolos cristianos. Sin embargo, la estructura oculta en el contenido de este documento sigue siendo la religión indígena.²³

“He arrestado y castigado a muchos hombres y mujeres indios por este crimen —el de curar con invocaciones a divinidades mesoamericanas y el de adivinar la fortuna—; sin embargo, por algunos cálculos que se han hecho, ha habido más mujeres que hombres... [ellos] se han encontrando en muchas provincias porque, con el nombre de adivinadores, son bastante respetados y reconocidos al igual que mantenidos en sus necesidades básicas”.²⁴

De los casi treinta curanderos mencionados específicamente por Ruiz de Alarcón, cerca de veinte eran mujeres. El retrato que emerge es de mujeres con autoridad, firmes, resueltas y sabias. Se ha sugerido la idea de que, al igual que la persistencia de las viejas creencias religiosas, la presencia de curanderas poderosas es, muy posiblemente, una continuación del rol de las

²³ Tal como argumentan Gruzinski, *op. cit.* y Andrews y Hassig, *op. cit.*

²⁴ Andrews y Hassig, *Ibid.*, p. 148.

curanderas de antes de la Conquista.

El académico Gruzinski comenta: “Uno difícilmente pudiera exagerar la importancia de estas mujeres, que participan igual que los hombres, en la transmisión de las viejas culturas. Además, no es la primera vez que las vemos intervenir de modo manifiesto en el proceso de aculturación y contra aculturación”.²⁵ Analizando el contexto social de las mujeres curanderas, agrega: “Parece que sus funciones tienen poco que ver con su origen social, edad —algunas son viejas y otras para nada— o condición de vida —viudas, casadas— y sólo una de ellas sabe leer y escribir”.²⁶

Algunas curanderas lograron gran prestigio y notoriedad y hasta podían darle la vuelta a los clérigos, a pesar de sus grandes esfuerzos para encontrarlas. Ruiz de Alarcón comenta sobre el caso: “Isabel María, mujer vieja, habitante de Temimilzinco que usa hechizos y encantamientos, yo tomé medidas para poner mis manos en ella. Y ella tenía tantos cuidados que no puede descubrirla [...] Esta vieja estaba tan satisfecha con la fuerza de su falso poder de encantamiento, que ella dijo que su conciencia quedó tranquila, pues había compartido todo lo que Dios le había comunicado para el beneficio del hombre”.²⁷

Ruiz de Alarcón también destaca la considerable reputación de la mujer entre los poblados indígenas de Guerrero y Morelos: “En el pueblo de Iguala [en Guerrero]... yo arresté a una mujer india llamada Mariana, adivinadora, mentirosa, sanadora, del tipo llamado ‘Ticti’. Esta Mariana declaró que lo que ella sabía y utilizaba en su brujería y sus fraudes lo que

²⁵ Gruzinski, *op. cit.*, p. 203.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Andrews y Hassig, *op. cit.*, pp. 192-94.

había aprendido de otra mujer india, su hermana, y que esta hermana no lo había aprendido de otra persona, sino de una revelación, porque cuando su hermana consultaba el *ololiuhqui* sobre la cura de una herida vieja, en estado de intoxicación agarraba fuerzas de la bebida, para succionar y soplar sobre la herida con unas brasas encendidas y la persona enferma sanaba inmediatamente”.

La narración continúa relatando cómo “una joven que ella consideraba como un ángel” se le apareció y la consoló, diciéndole que Dios le había concedido la gracia de poder curar heridas y enfermedades y, de este modo, podría mantenerse, a pesar de que vivía en “pobreza y mucha miseria”. La joven le puso una cruz y le enseñó los modos que conocía para curar, “los cuales eran siete, más exorcismos e invocaciones.”²⁸

Curanderas del presente

Podemos decir que los esfuerzos de Ruiz de Alarcón y otros religiosos para erradicar a las mujeres sanadoras y sus métodos curativos fracasaron porque, como hemos visto, las *curanderas* todavía mantienen una presencia importante en la medicina popular del México actual. Aun más, como en el pasado, convocar a fuerzas divinas a través de los rezos y rituales es una parte importante del proceso curativo, así como la administración de las plantas o sus productos para sanar las enfermedades.

Casi todas las mujeres hierberas, las que acomodan los huesos u otras sanadoras/curanderas con quienes me he cruzado, utilizan rituales. Éstos pueden ser simples rezos o invocaciones, pero también pueden ser largos y

²⁸ Andrews y Hassig, *op. cit.*, pp. 66-67.

complejos ritos; sin embargo, siempre involucran a la curandera en un encuentro con los poderes divinos. Para ellas, las enfermedades no pueden ser reducidas a simples desequilibrios susceptibles de ser restaurados con la ingesta de sustancias químicas adecuadas. Es en esta dimensión donde el poder de las sanadoras mujeres es evidente. La habilidad de alejar a los malos aires y espíritus de sus pacientes para neutralizar el mal de ojo, ir en busca del *tonalli* perdido —es decir, la fuerza vital—, liberar a los pacientes de espíritus malignos o sanar cualquiera de estos males depende de la capacidad de las curanderas para actuar en el ámbito de los espíritus.

Como Jacinto Arias, un antropólogo indígena, lo demuestra: “Los doctores tradicionales, aquellos a quienes nosotros llamamos *iloletik*, tienen como centro de sus acciones curativas a los espíritus, al alma, y no las plantas o ningún otro tipo de material medicinal. Es por eso que leen los pulsos y utilizan otros métodos para dar el diagnóstico social de las causas de la enfermedad en vez de causas físicas o psicológicas... Ciertas plantas medicinales son utilizadas en apoyo pero éstas no son lo principal de sus acciones”.²⁹

Elena Islas habla de los métodos utilizados por su madre, doña Rufina, para sanar en San Miguel Tzinacapan, en la Sierra de Puebla: “Mi madre curaba todo: miedos, malos aires, mal de ojo [...] Ella curaba todo y nunca hizo nada malo, a pesar de que ella sabía cómo hacerlo. Ella rezaba el día entero. Sólo cuando pasaban a visitarla, dejaba de hacerlo [...] ella rezaba hasta la medianoche”.³⁰

Observaciones mías y de otros investigadores del curanderismo popular

²⁹ Herrasti, L. y Ortiz, “Medicina del alma: entrevista a Jacinto Arias”, *México Indígena*, 9, mar-abr., 1986.

³⁰ Almeida, E. et. al, *Psicología autóctona mexicana: Doña Rufina Manzano Ramirez de San Miguel Tzinacapan, Puebla*, inédito, 1986.

actual demuestran que las combinaciones de ritos y técnicas pueden tomar muchas formas distintas. Terminaré ofreciendo sólo un ejemplo de unas cuantas prácticas curativas con las cuales me he familiarizado.

Aquí, una descripción de una sesión curativa que presencié, conducida por una mujer de la Ciudad de México: “Justamente después del amanecer, en la humilde casa de una mujer campesina, su dueña, doña Lucía, estaba parada enfrente de una mujer mexicana de la ciudad. En el piso, un incensario de cerámica negra de diseño precolombino mandaba hacia al techo el río de humo que salía del incienso. Ambas, paciente y curandera, estaban en ayuno. Ésta, previamente, había diagnosticado a la paciente: su enfermedad se debía a los celos y a los malos pensamientos de sus compañeras del trabajo. Doña Lucía miraba hacia su altar, que tenía muchas estampas y estatuas de Jesús, María y los santos. Después de que prendió varias velas, invocó la presencia divina de Dios, pidiéndole se llevara las perturbaciones que afectaban a esta mujer. Con el incensario en sus manos, soplaba el incienso hacia todo el cuerpo de la mujer. Luego le dio un paquete de hierbas finamente picadas y le dijo cómo tomarlas. “Te van a limpiar”, le explicaba doña Lucía, “y después vas a estar bien”. Antes de irse a casa, la mujer le dejó una donación en el altar”.³¹

Varios elementos, evidentemente precolombinos, confluían en las acciones que atestigüé de doña Lucía, algunos hasta me parecieron ecos de las descripciones de Sahagún y Ruiz de Alarcón, como el diseño del incensario, el ayuno mutuo y la diagnosis: su enfermedad se originaba en el desbalance causado por los pensamientos de las trabajadoras.

Otra forma en común que noté con el método curativo precolombino fue

³¹ Notas de la autora.

el uso de olores agradables para atraer la presencia de fuerzas curativas y ahuyentar la de las que pudieran ser destructivas.³² Ya he hecho notar que la combinación del tratamiento con hierbas —la raíz de la planta— junto con la invocación es en sí una reminiscencia —¿resabio?— de la terapia precolombina. Las divinidades nombradas en la invocación —“Jesús, María, y los santos”— reflejan, sin embargo, la fuerte presencia de la cristiandad a través de los siglos.

La mayoría de las mujeres que han practicado ceremonias curativas a través de los siglos en México no han tenido entrenamiento formal, ni en medicina ni en los rituales. Ellas comienzan sus prácticas en sus propias familias, y cuando llegan a tener una reputación por su eficiencia, empiezan a llegar los pedidos de ayuda de los vecinos y de otros miembros de la comunidad. De vez en cuando el conocimiento de las habilidades especiales de una sanadora traspasa las fronteras de un estado o de un país.³³

Las acciones de doña Lucía, por supuesto, no agotan la lista de técnicas usadas por las curaderas populares. Otro estilo de curar requiere alterar el estado de conciencia para poder diagnosticar o curar. El investigador de alucinógenos Gordon Wasson, por ejemplo, ha observado y descrito el uso de la semilla del ololiuhqui en manos de la curadera Paula Jiménez, en San Bartolo Yautepec, un pueblo zapoteco del estado de Oaxaca.³⁴ La bebida con esa semilla es preparada en un ritual muy preciso, acompañado de cantos,

³² Véase mi artículo: “Curing and Cosmology: the Challenge of Popular Medicines”, Development: Seeds of Change, 1, 1987, pp. 22-24.

³³ Tal como lo menciona una mujer llamada María Sabina, de la Sierra Mazateca, en el sureño estado de Oaxaca, en mi artículo “Cognitive Structures and Medicine”, *op. cit.*, p. 95.

³⁴ Gordon Wasson, “Ololiuhqui and Other Hallucinogens of Mexico”, *Summa antropológica en homenaje a Roberto F. Weitlaner*, México: INAH, 1966, p. 346. Véase también un ejemplo de esta práctica aparece en la página 259 del libro de Rutz de Alarcón.

invocaciones y cuidado del tiempo y los lugares apropiados. La pócima, en diferentes cantidades, es bebida por la curandera y el paciente. Con ello, la curandera tiene acceso a la sabiduría y el poder divino y, en consecuencia, puede facilitar el acto curativo.

Aun más, cuando los poderes cristianos son invocados como parte de esos rituales curativos, los curanderos no siempre lo hacen en términos o modos clásicamente cristianos. El etnobotánico Bernardo Baytelman —aparece resaltado en el documento original— ha descrito los rituales curativos para la picadura de escorpión realizados por una mujer llamada *hermana Julia* entre los residentes pobres de su barrio en Cuernavaca.³⁵ Durante la ceremonia para curar de esta picadura —fatal en una niña pequeña—, la *hermana Julia* le habla a una imagen de Jesús. Su discurso indica que ella tiene la seguridad de que Jesús está allí presente, sanando a la niña, mientras ella la inyecta. Ella le hablaba a la imagen dulcemente; pero cuando veía que la niña no mejoraba lo hacía más bruscamente. La divinidad a la que le hablaba tan claramente no era un ser trascendente, sino más bien inmanente. La imagen a la que se dirigía era el Cristo crucificado. Tanto ella como los espectadores de la ceremonia asumían que la cura se lograría por el poder para convocar la ayuda divina.

Uno de los ejemplos, entre los que yo misma he encontrado, de la fusión de los métodos pre y post coloniales es un movimiento llamado “espiritualismo mariano”. El espiritualismo trinitario mariano es una religión popular —con una base de mayoría urbana— que se está expandiendo rápidamente a través de México hacia Centro y Sudamérica.

³⁵ Baytelman, B., *Etnobotánica en el Estado de Morelos*, México: INAH, 1981.

Según algunos investigadores, el ex-seminarista Roque Rojas fundó un movimiento en 1866 en el pueblo de Contreras, en las afueras de la Ciudad de México.³⁶ Dentro de esas creencias y rituales se pueden encontrar restos de elementos prehispánicos, cristianos, hindúes y judíos. Sus seguidores se refieren a sí mismos como la Tribu Perdida de Israel. Ellos creen en las reencarnaciones. En sus cantos llaman a la divinidad que está presente en los océanos, los ríos, las piedras, la luz, los insectos y la tierra. Una imagen de la Trinidad, que es un triángulo con un ojo en el centro, es la pieza central de sus altares.

En el espiritualismo, las curaciones se realizan a través de técnicas “espirituales”. Las sanadoras a veces administran hierbas —y esto varía de “capítulo” a “capítulo”— y usan masajes, pero la curación ocurre, fundamentalmente, por la acción de los “protectores” mediante la sanadora, que cae en estado de trance. El espiritualismo anima una relación directa con el mundo de los espíritus protectores. En los templos espiritualistas los hombres, al igual que las mujeres, tienen acceso a todos los niveles de la jerarquía.

Muchas veces, las mujeres son las que tienen las posiciones más altas, en la práctica y en los mitos.³⁷ Un ejemplo prominente es doña Lola, fundadora de un templo espiritualista en Cuernavaca, Morelos, y por muchos años una de las líderes más importantes del movimiento. Ella seleccionaba y entrenaba a los miembros que consideraba poseedores de

³⁶ Ortiz E., S., “Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México”, *América Indígena*, 39, 1, ene-mar, 1979, pp. 147-70; y “El poder del trance o la participación femenina en el espiritualismo trinitario mariano,” *Cuadernos de Trabajo DEAS*, México, INAH, 1979.

³⁷ Ortiz, *Ibid.*; Finkler, *op. cit.*; y Lagarriga, A., *Medicina tradicional y espiritismo: Los espiritualistas trinitarios marianos de Jalapa, Veracruz*, México, SEP-Setentas, no. 191, 1975.

“facultades”. A través de sus trances y posesión de espíritus, una mujer del movimiento se convierte en portadora de sabiduría y acumula una dignidad especial. Transformada en un recipiente de la divinidad, ella se convierte en una guía, una curandera y una maestra.

Actualmente, los espiritualistas tienen varios “capítulos” o “sellos”, cada cual tiene sus propias características. El Sexto Sello fue fundado por Damina Oviedo, cuya biografía la ha convertido en un mito fundador que comienza de este modo: “La primera mujer conocida, que descendió al planeta Tierra para hacer la luz del Dios, fue Damina Oviedo. Desde su nacimiento predijo muchas cosas que el Señor le había indicado”. En su biografía dice que ella solamente vivió tres días después de su nacimiento y luego murió, pero: “...fue traída otra vez a su vida veinticuatro horas después, y vivió una vida normal... A los trece años de edad, se fue a Manzanillo y ahí fundó el primer templo... y luego el Señor habló con ella y le dijo que debería de plantar la luz en México y luego fue allá, entonces fundó un templo y muchos la siguieron”.³⁸

Relatos como éste demuestran que hasta en la cultura actual mexicana, a pesar de ser patriarcal, una mujer puede ganarse gran respeto y autoridad al hacer brillar el viejo clamor de las mujeres por la curación espiritual.

Conclusión

Sin duda, sería un error concluir de este artículo que las curas ritualizadas eran el único contexto en el cual las mujeres del México antiguo podían llegar a ser prominentes. De tiempo en tiempo, aun ahora, en las prácticas mexicanas indígenas, uno encuentra costumbres propiciatorias, que son muy

³⁸ Lagarriga, *Ibid.*

probablemente reminiscencias de las funciones importantes que las mujeres practicaban en los tiempos pre-coloniales. Uno de estos ejemplos se encuentra entre un tipo especial de curanderas conocidas como “graniceras” en la región volcánica cerca de la Ciudad de México; su función especial es el control de la lluvia, el granizo y el relámpago. A pesar de que muchos “graniceros” son hombres, las autoridades más altas son mujeres y esta posición es heredada por línea materna.³⁹

Sin embargo, en este artículo he escogido enfocarme específicamente en las mujeres curanderas por dos razones: porque la evidencia de su importancia precolonial es fuerte y porque sus rastros perviven en el México actual. Los registros mitológicos y etnográficos demuestran que los rituales curativos han sido practicados en México desde tiempos prehispánicos. Como sanadoras, las mujeres eran —y siguen siendo— líderes en la comunidad y en la religión. La evidencia etnográfica también indica que las sanadoras mexicanas pre-coloniales eran en su mayoría mujeres, como sucede actualmente entre las espiritualistas, que predominan en la jerarquía del templo. Aun más, no sólo había un alto número de mujeres sanadoras, también parece que habían alcanzado altas posiciones de autoridad.

En las antiguas cosmovisiones de Mesoamérica y en las prácticas curativas contemporáneas, en donde su influencia todavía es fuerte, la medicina ha sido un arte de intercambio con la divinidad. Requiere una gran capacidad de inmersión en la divinidad y un relevante dominio de las sabidurías. Esto requiere de la habilidad para iluminar los misterios ocultos y

³⁹ Viesca, Carlos, “El médico mexicana”, en *Historia general de la medicina en México*, Tomo I: “México Antiguo”, México, UNAM Academia Nacional de Medicina, 1984.

el poder de intervenir en destinos inciertos para reordenarlos y darles armonía. Las mujeres que en México guían los rituales curativos y enfrentan las necesidades de quienes las rodean, son sacerdotisas que se posicionan entre la vida y muerte, entre lo sagrado y lo profano.

[Imagen]

Los volcanes de doña Luz

Viajaba a la zona de los volcanes en Morelos, en una comunidad que está muy cerca de “don Goyo”, como se le llama en esas comunidades al Popocatepetl. Ahí, una granicera me transmitía sus saberes. Me explicaba el mundo, el ser, el bien y el mal. Ahí aprendí que la Tierra no es sólo un lugar de sufrimiento sino que también venimos a “disfrutar”... ¡y por mandato divino!

Escucho, en voz de doña Luz, esa curandera sabia que habita en un pueblito entre los volcanes Popo e Ixta:¹ “El Señor nos mandó a disfrutar”. Me pregunto cómo se puede unir el placer a un mandato divino, pero sus palabras son claras.

La vida en esta tierra es de mucho dolor y sufrimiento. Así, existe esta maravillosa experiencia de dulzura húmeda que nos da “el Señor” para compensarnos de tanto y tanto sufrimiento. Descansamos un poquito, nos alivianamos. Eso explica doña Luz.

Entonces, ¿no está contra Dios nuestro goce corporal?, me pregunto y le pregunto. “No”, contesta, pensativa, pero segura. “Vea usted, señorita; el infierno lo tenemos acá abajo. Esto sí es duro. Allá, en la otra vida, vamos a vivir en cópula con muchos, con todos. Allá sí se goza. Ahí no hay celos ni envidias, sólo puro amor... y del bueno”. Guarda silencio un momento y agrega: “Ahí, en ese lugar de después de la muerte, están por ahí unos y por

allá otros y todo es goce”.

Sus palabras me hacen ver a múltiples parejas en ese encuentro de los cuerpos. Casi no lo puedo imaginar. Mi cielo, el que aprendí de las monjas, es de espíritus puros y puros espíritus. La oposición cuerpo-alma es parte de lo que aprendí de ellas, de esas creencias marchitas como sus pieles de vírgenes sexagenarias. Así, me digo, y le digo, que cuando accedemos al placer, olvidando toda la pesadumbre terrena, cuando sentimos la ligereza del ser por la intensidad orgásmica, no sólo conectamos con el Señor, sino que seguimos su mandato. Y nos traemos un pedacito del cielo a la tierra.

Doña Luz observa sonriente mi sorpresa. ¿Dónde había yo oído eso? En *los ilamatlatolli* del *Libro Sexto* de fray Bernardino de Sahagún.² Sí, ahí el fraile, probablemente muy a su pesar, y sólo por ser un riguroso investigador, tuvo que consignar algunas de las prácticas eróticas de los antiguos mexicanos. En esos discursos de conducta moral recomendada a las y los jóvenes aztecas, leemos que “el Señor nos dio el “oficio de la generación” para soportar las penas de esta vida. Casi parecen citas de doña Luz, pienso.

¿Pero habrá ella tenido en sus manos el *Códice Florentino*? No en sus manos, seguramente —además, ni sabe leer—, pero como heredera de la cultura que creó los *ilamatlatolli* —discursos de las viejas y sabias mujeres— repite lo que le enseñó su tía, que también fue “granicera”.

¿Cómo creer que doña Luz piensa que existe un cielo donde podemos estar sin nuestro cuerpo? Si seguimos siendo en la otra vida es porque tenemos nuestro cuerpo. Sin cuerpo no somos.

Las oposiciones binarias, como naturaleza-cultura, razón-pasión, y

² Véase la Bibliografía, al final de este libro.

cuerpo-espíritu salen sobrando en este universo filosófico. La teoría feminista tiene que reformularse para comprender no sólo a doña Luz, o sólo a las curanderas, sino a las mujeres indígenas que, con algunas variantes, comparten esa concepción del ser. El género no puede ser lo cultural que se sobrepone a lo biológico —cuerpo anatómico— cuando el cuerpo es el yo integral.

[PÁGINA EN BLANCO]

Foro Internacional Agendas Indígenas y Descolonialidad del Poder y Saber

Esta ponencia, presentada durante el Foro Internacional Agendas Indígenas y Descolonialidad del Poder y Saber, que se llevó a cabo en Perú en 2008, se inspiró en las notas que tomé y el análisis que hice para escribir el artículo “Feminismos zapatistas: Llegar a ser autoridad”. Sin embargo, decidí incluirla en el presente volumen porque toca, además, otros temas...

Compañeras y compañeros de la Cumbre Nacional Comunidades y Pueblos Originarios Indígenas del Perú, del Foro Internacional Agendas Indígenas y Descolonialidad del Poder y Saber:

Desde lo profundo de mi corazón zapatista mexicano, corazón que, en la cosmovisión de los pueblos originarios de México es además la sede del pensamiento, la organización y la memoria —*teyolia*—, agradezco esta invitación a compartir con todas y todos ustedes, miembros de los pueblos indígenas de las Américas.

Las cosmovisiones ancestrales del continente americano nos inspiran para recrear una nueva forma de hacer política, “otra” forma de gobernar, una innovadora forma de ser colectivo, de interconexión con todos los seres del cosmos, la Tierra y todo lo que en ella habita. Nosotras, nosotros, somos aquéllos que luchamos por un mundo en donde quepan

muchos mundos.

Muchas gracias desde el México de abajo y a la izquierda —en donde está el corazón— por permitirme estar aquí con ustedes. Que nuestros sabios antiguos guíen mi palabra. Me siento muy honrada de estar invitada aquí.

“Las zapatistas no estamos ni cansadas ni desanimadas”¹

Hace unos pocos meses, estuve en el *Caracol* “Resistencia hacia un nuevo amanecer”, en La Garrucha, en la zona tzeltal de las cañadas de la Selva Lacandona, territorio rebelde zapatista. *Caracoles* es el nombre que se da a las unidades civiles autónomas del EZLN.

El caracol, en la filosofía antigua llamada cosmovisión, era un símbolo que marcaba el fin y el inicio de un período astronómico, acontecimiento que conllevaba la regeneración y el renacimiento de la vida misma. Decodificando el símbolo, podemos comprender por qué se ha denominado *Caracoles* a estas nuevas formas de gobierno zapatista autónomo.

Los primeros *Caracoles* se fundaron el 6 de agosto del 2003, después de la negativa gubernamental de dar seguimiento al cambio constitucional acordado en la Ley Cocopa,² a la que tantos de nosotras y nosotros dedicamos energías, tiempos, esfuerzos por vía de la negociación pacífica con el gobierno mexicano. Así, los *Caracoles* marcan el fin de un período, como también señalan un nuevo inicio, una regeneración y un renacimiento.

La cosmovisión está implícita en mucho del quehacer zapatista.

Durante esos días, escuché con atención a aquellas mujeres, maestras de

¹ Notas de la autora, tomadas durante el Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, llevado a cabo del 28 al 31 de diciembre de 2007.

² Estudios de éste y otros textos relacionados aparecen en: <http://www.cedoz.org/site/content.php>

la lucha social.

Recordaba cómo resumía el subcomandante *Marcos* su experiencia inicial de contacto con el movimiento indígena en Chiapas: “Escuchar, aprender”.³

Eso hacía yo ahí con las mujeres zapatistas: escuchar y aprender —como lo he hecho desde la aparición pública del zapatismo—.

Fruto de esas horas escuchando a 150 autoridades zapatistas mujeres y aprendiendo de ellas, vengo a compartirles algunas reflexiones. Son mías, pero son inspiradas por ellas, las zapatistas. También guardan correlación con mis investigaciones sobre la situación de las mujeres, con mi compromiso por colaborar hacia un cambio social equitativo, y con los muchos años que tengo estudiando en las fuentes primarias y los libros de historia para descubrir las características de ese pensamiento antiguo llamado cosmovisión, que siempre me ha fascinado y que ahora veo transformándose en opción viable, política, contemporánea.

Esta cosmovisión ahora está inspirando estrategias de lucha que sorprenden mundialmente por su “nueva” forma de quehacer rebelde, político, pacífico, innovador y, sobre todo, que busca establecer relaciones equitativas con y desde las mujeres:

“...les pido que vayan a sus lugares de origen y platiquen que nuestro corazón está contento, porque vamos a luchar”.⁴

“...en su medio y a su modo, l@s otr@s intelectuales seguramente producirán análisis y debates teóricos que asombrarán al mundo...”⁵

Los movimientos sociales más relevantes en este siglo XXI son, sin lugar a

³ En Le Bot, Y., y subcomandante *Marcos*, *El sueño zapatista*, Barcelona, Anagrama, 1997, citado en Baschet, Jérôme, *L'Étincelle zapatiste : Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël, 2002.

⁴ Comandanta *Kelly*, 31 de diciembre de 2007, notas de la autora.

⁵ Subcomandante *Marcos*, “¿Otra teoría?”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 2006, p. 18.

dudas, el movimiento de mujeres —en toda su amplia gama de heterogeneidades y con sus *hegemonías dispersas*⁶, y el movimiento de pueblos y nacionalidades originarias indígenas. Ambos movimientos conjugan la esperanza de lograr un mundo más justo y vivible.

Los movimientos indígenas en las Américas son “la fuerza de transformación más visible en el continente” dice el sociólogo francés Alain Touraine, quien alguna vez visitó a los zapatistas en Chiapas. “...los indígenas reclaman tanto respeto por su identidad cultural cuanto derechos *democráticos* para todos los mexicanos [...] son los actores sociales más relevantes en la actualidad”.⁷

“...son más modernos que los movimientos clásicos que hemos conocido en el siglo XX” escribió, por su parte, otro francés, el antropólogo Yvon Le Bot, también estudioso del zapatismo y entrevistador del sub *Marcos* para el libro *El sueño zapatista*. Lo que los hace extraordinariamente modernos, según este autor, es “la actuación horizontal que han alcanzado en su lucha generacional en contra del sistema jerárquico de la comunidad y de la mujer en contra del poder exclusivamente masculino”.⁸

El movimiento de las mujeres se enriquece con las propuestas de los movimientos indígenas. Las propuestas del movimiento indígena se completan con las demandas de las mujeres.

El Movimiento Amplio de Mujeres Indígenas es la síntesis de ambos. Funde, sintetiza y conjunta los dos movimientos sociales más relevantes de nuestro tiempo. Sus propuestas son tercamente inclusivas de ambas equidades:

⁶ Grewal, I., y C. Caplan. *op. cit.*

⁷ Gil Olmos, “México, en riesgo...”, *op. cit.*

⁸ Le Bot, *op. cit.*

indígena y de género. Esto hace que las mujeres indígenas encuentren poco eco y, algunas veces, rechazo a sus posturas por parte del feminismo hegemónico que no logra —como lo dice Gayatri Chakravorty Spivak— “desaprender el privilegio”⁹ de pertenecer a las élites de sus sociedades. Esto de ninguna manera es privativo del feminismo sino que incluye las actitudes de otros grupos de luchadores sociales no conscientes de cómo sus privilegios educativos, de clase social, y económicos están influyendo en su forma de evaluar y relacionarse con el movimiento indígena.

Se ha teorizado sobre el cómo integrar ambas luchas.¹⁰ Para definirlo se ha hablado de la interseccionalidad; de centros y periferias; de descolonialidad del poder y del saber. Estoy convencida de que la nueva teoría la tenemos que aprender y sistematizar a partir de las luchas concretas que las compañeras —mi elección son principalmente las zapatistas— están llevando a cabo en sus prácticas cotidianas. ¿Cómo integran los principios de la cosmovisión a sus luchas? ¿Cómo los re-formulan? ¿Cómo los llevan a cabo? ¿Cómo negocian la política dentro de sus organizaciones? ¿Les sirve el sistema de cuotas o cómo lo reformulan? En estas y otras, múltiples, encrucijadas, podemos detectar la mano y el corazón activo de las mujeres sabias, fuertes decididas.

Con mi corazón zapatista caminaba yo el 28 de diciembre de 2007, a registrarme en el Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo. De pronto vi un gran cartelón que casi impedía la entrada al espacio:

“En este Encuentro no pueden participar los hombres en: relator, traductor, exponente, vocero, ni representar en la plenaria. Sólo pueden

⁹ Spivak, *op. cit.*, 1998.

¹⁰ Sandoval, C., Lugones, M, hooks, b., Oyewumi, O. y Mohanty, C., Véase la Bibliografía.

trabajar en: Hacer comida, limpiar y barrer el *Caracol*, limpiar las letrinas, cuidar a los niños y niñas. Estos días 29, 30, 31 de diciembre, 07. El 1 de enero todo vuelve a lo normal”.¹¹

¿Quién duda aquí de que los esfuerzos de equidad de género están tomados muy en serio por estas mujeres?

Lo que mejor hemos logrado las feministas organizadas ha sido crear nuestros propios espacios de “sólo mujeres”. Pero tener a los varones encargándose de la infraestructura para que cada una de nosotras podamos tomar la tribuna, sin obligaciones con los hijos o con otras tareas, yo francamente lo he visto poco o, mejor dicho, nunca, en mis treinta años de feminista activa.

De cómo la cosmovisión sustenta las prácticas zapatistas

Durante el Encuentro me concentré especialmente en analizar las prácticas sociales y políticas. Éstas fueron las que demostraron su firme raigambre en la cosmovisión. En otros lugares he podido percibir, a partir de mis análisis, las influencias de la cosmovisión en los discursos y declaraciones de las mujeres zapatistas.¹² En esta ocasión, me concentré en algunos conjuntos de prácticas que revelan su anclaje en la cosmovisión mesoamericana maya: no son, de ninguna manera, excluyentes entre sí, sino que se complementan unas a las otras: 1) El trabajo “en pura conciencia”; 2) la búsqueda del “acuerdo” con los varones; 3) la toma de decisiones por consenso; y 4) el respeto por los conocimientos y las creencias antiguas

¹¹ Notas de la autora.

¹² Véase, por ejemplo, “Las fronteras interiores: el movimiento de mujeres indígenas y el feminismo”, dentro del libro, del que soy coeditora: *Diálogo y diferencia; retos feministas a la globalización*, México: UNAM, 2008.

sobre salud y enfermedad.

1) “Trabajamos en pura conciencia”

Bien es sabido que en las comunidades indígenas de la zona —y de muchas regiones más de México, de América y del mundo— el trabajo de gobernar es un servicio, no un medio de enriquecimiento personal o de adquisición de poder. Por los hoy llamados *usos y costumbres* se dan “cargos” de autoridad que dan prestigio y una autoridad relativa que se define como “mandar obedeciendo” a lo que el colectivo en asambleas decide por consenso.

Era posible inferir en las intervenciones de las mujeres que todas ellas habían accedido a esos “cargos” en una innovadora estructura colectiva zapatista en los cinco *Caracoles*. Estos cargos les dan responsabilidades a nivel local, municipal y regional. Son consejeras agrarias, *consejas autónomas* —variante femenina de los cargos dentro del Consejo Autónomo—, dirigentas, insurgentas, capitanas, jóvenes... —¡y la computadora me corrige automáticamente los femeninos no propios del español! Sólo tras mi insistencia sobre el teclado se quedan en femenino—.

Como lo decía con voz firme una compañera participante: “Trabajamos en pura conciencia” ¿Qué quiere decir esta conciencia? Pues, el trabajo no remunerado que, además —según contaba—, no tenía horario ni días feriados. Imposible pensar que no estuviera dispuesta a atender asuntos en domingo o a altas horas de la noche. Sin remuneración; simplemente como “cargo” otrora sólo accesible al varón. Sabemos que todas las monografías y etnografías en la zona mencionan el ritmo intenso y sin salario de estos “cargos” que, incluso, empobrecen a quien los acepta y se hacen por responsabilidad con el colectivo.

Están inscritos en una cosmovisión cuyo suelo es la reciprocidad colectiva.¹³

2) La búsqueda del “acuerdo” con los varones

Aunque parecería que esos carteles que señalan las tareas invertidas entre varones y mujeres fueran eco de algunos feminismos sectarios, contra los hombres, resulta que el análisis de lo que las compañeras zapatistas hacen nos ofrece una nueva lectura. El género en la dualidad oscila permanentemente entre un polo y el otro: “que tengamos respeto hombres y mujeres”, “luchemos junto a ellos”, “podemos caminar juntos compañeros y compañeras”.

Este tema emerge en casi todas las conclusiones y también en las respuestas a las preguntas —algunas tan incisivas como incrédulas— desde el público. Por ejemplo, recuerdo una pregunta: “¿Cuál es la diferencia cuando un hombre tiene cargo y cuando lo tiene una mujer?” Aunque alguna expresó que “*la problema* es cuando se tiene esposo”, la respuesta clara y concisa en este caso, como en la mayoría de ellos, fue “no tiene diferencia, pues cuando tiene cargo hace acuerdo con el esposo”.

Formuladas las preguntas por las mujeres urbanas de una veintena de países —que no entendían, muchas de ellas, cómo esas mujeres indígenas habían avanzado en sus relaciones con los varones—, se recibían respuestas de este tipo: “...no hay problema porque hay ‘acuerdo’”. Este *acuerdo* habla de una decisión colectiva votada por consenso, en donde los privilegios masculinos van desdibujándose gradualmente, en donde la colectividad decide que las mujeres pueden asumir la dirigencia, pueden permitirse la ausencia del hogar, y tener tantas libertades y derechos como los varones. Son decisiones colectivas —votadas en las asambleas tanto por los varones

¹³ Carlos Lenkersdorf la analiza a partir del idioma tojolabal, en Lenkersdorf, *op. cit.*

cuanto por las mujeres— que llegan a incidir en las relaciones de pareja, otrora integralmente patriarcales. El proceso de re-creación de autoridades femeninas entre las comunidades rebeldes zapatistas no es un “siempre adelante” mecánico. Es un proceso plástico, en permanente cambio; una vez puesto en marcha, va haciéndose y transformándose en el día a día.

Aquí se refleja la dualidad femenina/masculina de opuestos y complementarios de la cosmovisión mesoamericana maya. La dualidad que organiza y ordena, y que desde el colectivo llega al hogar. Nunca desecha un polo en contra del otro ni los organiza jerárquicamente... Misterios de la revitalización de relaciones de género ancestrales.

La fluidez de género nos remite a esta capacidad de negociación entre varones y mujeres y a la distribución de tareas no exclusivas por sexo.

3) La toma de decisiones por consenso

Es simplemente lógico que, en un mundo que es concebido como *Uno*, en el que todos los seres están interconectados, las decisiones sólo se puedan tomar por consenso. Era una imagen colectiva muy especial aquella de las mujeres zapatistas sobre el templete del “auditorio”. Aun en las ocasiones en que era sólo una de ellas la que se dirigía a las y los asistentes, siempre la acompañaba al menos una treintena de compañeras.

Sabemos que los mensajes que leyeron en un español vacilante, los habían redactado colectivamente desde cada uno de los espacios: juntas de buen gobierno, comandancia, insurgentas, milicianas, consejas, etc. Eran las declaraciones y mensajes que todas juntas elaboraron en sus propias lenguas, para después traducir al español, de manera que las “mujeres del mundo” las pudiéramos entender. Segura estoy de que nada se dijo que no fuera decidido

por consenso. En las asambleas, todos los asuntos y temas se deciden así. La interconexión de todos los seres en el universo, característica vital y envolvente de la cosmovisión mesoamericana maya, le da un cariz muy especial a este colectivo. No es un colectivo formado de unidades individuales, como lo son frecuentemente los nuestros. Es un colectivo que emerge desde sus posturas epistémicas en las que no hay concepto de separación entre una y otra persona.

4) El respeto por los conocimientos y las creencias antiguas sobre salud y enfermedad

Las parteras y curanderas desfilaron para entrar y salir del improvisado auditorio. Eran, en su mayoría, señoras abuelas, con el pelo cano, las sabias.

Ellas contaron cómo hacían sus tés medicinales, cómo elaboraban cataplasmas y infusiones y cómo —por medio de estirones— acomodaban los huesos y el feto cuando éste venía en mala *postura*. Todos estos saberes y su farmacopea están detallados en la *Historia de las cosas de la Nueva España*, recopilada y escrita por fray Bernardino de Sahagún.¹⁴ Hace unos años, impartí un taller sobre las técnicas curativas en Sahagún a compañeras indígenas promotoras de salud. Fue toda una revelación encontrar que sus prácticas tradicionales eran casi idénticas a las reportadas por este fraile en el siglo XVI. Desde los tiempos prehispánicos son mujeres las “médicas” de las comunidades.

Ahora las zapatistas reconocen esos saberes, los atesoran y transmiten a través de esas sabias y viejas mujeres. Las clínicas incorporan —al lado de necesarias intervenciones hospitalarias de medicina alopática— todos los otros

¹⁴ Sahagún, B., véanse los distintos libros en torno a este título en la Bibliografía final de este libro.

saberes originados en su cosmovisión, contruidos con base en concepciones de la corporalidad porosa y permeable de un cuerpo interconectado con el cosmos, en el que no existen las fronteras fijas de la piel que divide exterior e interior.

Conclusión

Quisiera cerrar recordando las palabras de una compañera zapatista, a quien escuché al final del Encuentro, el 31 de diciembre del 2007, en las cañadas tzeltales de la selva, en el territorio autónomo y rebelde zapatista:

“Exigimos a todos los hombres del mundo que nos respeten porque México sin mujeres no sería México, y un mundo sin mujeres tampoco sería mundo [...] Nuestra lucha no es sólo para nosotras las mujeres indígenas, sino por todos los pueblos *indígenas* y *no indígenas*”.¹⁵

Este movimiento es plural y diverso. Podría mencionar muchas instancias organizativas dentro de éste como El Enlace Continental de Mujeres Indígenas, con sede en la ciudad de Lima, Perú, y La CONAIE en Ecuador, o la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, de México, también La Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas; en fin, sé que en Argentina, en Chile; Venezuela, Bolivia, Brasil, Colombia... también en Norteamérica y Europa; en Australia, Nueva Zelanda, con las maorí, y qué decir del arco “indígena” entre Europa y China... He tenido el inmenso privilegio de compartir y aprender con mujeres “indígenas” en el Kurdistán turco; en Irán, en Israel con las beduinas, en el nordeste de la India con las mujeres Naga; en fin. Las mujeres de cada una de estas regiones están ahora reclamando sus derechos como pueblos y como mujeres.

¹⁵ Notas de la autora.

[Imagen]

BIBLIOGRAFIA

Aguirre Beltrán, G., *Medicina y magia*, México, INAH, 1980.

Alarcon, Norma, “The Theoretical Subjects of this Bridge Called my Back and Anglo-american feminism”, en Gloria Anzaldúa (ed), *Making Faces Making Soul: Haciendo Caras*, Aunt Lute, San Francisco Ca., 1990.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco CA. Spitters, Aunt Lute., 1987.

Bellinghausen, H. y S. Chávez, “Hoy, Atenco, ¿mañana, quién?, preguntan los indios”, en *La Jornada*, 7 de mayo de 2006, p. 5.

Bonfil Batalla, Guillermo, “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, en Colombres, A. (ed.) *La cultura popular*, México, Red Jonas

Premiá Editora, 1984.

—*México profundo*. México, SEP-Ciesas, 1987.

—*Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991.

Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, 1995.

Bourguignon, Erika, *A World of Women*, Praeger, Brooklyn, 1980.

—*Psychological Anthropology*, Rinehart Winston, Nueva York, 1979.

Bricker, Victoria, “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”, en Vogt, E., *Zinacantán. A Mayan Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, The Bellknap

Press of Harvard University, 1969.

Burckhart, Louise, “Gender in Nahuatl Texts of the Early Colonial Periods: Native ‘Tradition’ and the Dialogue with Christianity”, en Klein, C. (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington DC, Dumbarton Oaks, 2001.

—*The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

Butler, Judith, “Area Studies/Literary Fields/Multilingualism/Theory”, conversación entre Gayatri Spivak y Judith Butler, Nueva York, New York University.

—“Contingent Foundations”, en Butler, Judith y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. Nueva York y Londres, Routledge, 1992.

Carlsen, Laura, “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”, en Chiapas, no. 7, 1999, pp. 45-70.

Casas, Bartolomé de las (fray), *Apologética historia de las Indias*. 2 vols., M. Serrano y Sanza (eds.), Madrid, Bailly-Bailliere e hijos, 1909 [1552].

Castro Gomez, S., y Ramon Grosfoguel, *El Giro decolonial*, Bogota, Universidad Javeriana, Universidad centro-IESCO, 2007.

Cazés, Daniel, “Consulta o distensión”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, 1999, pp. 310-12.

Ceceña, Ana Esther, “El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf”, en Chiapas, no. 7, pp. 191-205.

Charlesworth, Hillary, *Feminist Legal Theory: an Anti-Essentialist Reader*, citada en la Tesis de Schubert, Lara K., “Founding Human Rights in World Religions: Feminist Critique and Alternative”, Claremont School of Theology. 2008.

Collins, Patricia Hill, “La política del pensamiento feminista negro” en Marysa Navarro y Catherine Stimpson (comp.), *Que son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Comisión Episcopal para Indígenas, México, “Mensaje a la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas”, Oaxaca, diciembre de 2002.

Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, “Mandato”, 30 de mayo 2009

Cumbre de Mujeres Indígenas de América, “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, Oaxaca, 2002, 43 p. Ms.

—“Respuesta de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la Conferencia Episcopal Mexicana”, Oaxaca, 2002, 3 p. Ms.

Curiel, Ochy, “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres”, en *Perfiles del Feminismo*, Buenos Aires, Catálogos, 2007.

Del Valle, Sonia, “Representantes de 26 pueblos indios conformaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, pp. 408-11.

297

Duarte Bastian, y Angela Ixkic, “Conversación con Alma López, autoridad guatemalteca: La doble mirada del género y la etnicidad”, en Estudios Latinoamericanos, Nueva época, IX, no. 18, 2002.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Crónicas Intergalácticas. EZLN: Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, Chiapas, México*, Planeta Tierra, 1996.

—“Hablan las mujeres zapatistas: 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer”, en Memoria no. 146, p. 39, abril de 2001.

—“Ley revolucionaria de mujeres”, en El despertador mexicano, órgano informativo del EZLN, no. 1, diciembre de 1993.

—“Testimonios de lucha zapatista (EZLN): El 'Primer Alzamiento', marzo de 1993”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, 1999, pp. 60, 61.

Engel Merry, Sally, “Derechos humanos, genero y nuevos movimientos sociales: Debates contemporáneos en antropología jurídica”, ponencia magistral, Congreso de Antropología Jurídica, Oaxtepec, octubre de 2006.

Esther, comandanta, “Mensaje de la comandanta Esther a la Movilización”, en La Jornada, 10 de septiembre de 2003.

—“Queremos ser indígenas y mexicanos”, mensaje central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pronunciado el miércoles 28 de marzo de 2001, en el Palacio Legislativo de San Lázaro”, en Perfil de La Jornada, 29 de marzo de 2001.

—y María de Jesús Patricio, “La ley actual, no la de la Cocopa, discrimina a las mujeres”, en La Triple Jornada, no. 32, 2 de abril de 2001.

Estrada, Álvaro (ed.), *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI Editores, 2007.

Ezeilo, Joy, “Feminismo y derechos humanos en la encrucijada de África: reconciliando universalismo y relativismo cultural”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., México, Ediciones Gandhi, 2009.

—*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Ana Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968.

Gargallo, F., “La voz de las mujeres en el Tercer Congreso Nacional Indígena”, en La Triple Jornada, no. 32, 2 de abril de 2001, p. 3.

Garibay, Ángel M., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000.

—(ed.), “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1973.

—*Poesía náhuatl*, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices, vols. I, II y III, México, UNAM, 1964.

Garza, Ana María, “Autoridad, consenso y género”, en Memoria, no. 139, sept. de 2000, p. 28-32.

Gevara, Ivone, “Epistemología ecofeminista” en *Ecofeminismo: Tendencia y Debates*, Mandrágora, Sao Bernarndo do Campo, Universidad Metodista de Sao Paulo, 2001.

Gil Olmos, José, “México, en riesgo de caer en el caos y caciquismo: Touraine”, en La Jornada, 6 de noviembre de 2000, p. 7.

—“Moderno y creativo, el movimiento de indígenas en América Latina”, entrevista con Yvon Le Bot, en La Jornada, 26 de marzo de 2000, p. 3.

Gingerich, Willard. “Cipahuacanemiliztli, the Purified Life in the Discourses of Book VI, Florentine Codex”, en J.K. Josser y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, BAR International Series 402, 1988.

Gómez, Magdalena (coord.), *Derecho indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista-AMNU, 1997.

—“Derechos indígenas”, lectura comentada del Convenio 169 de la OIT, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.

,

Grewal, *et al.* (eds.), *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Gruzinski, Serge, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España: Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas”, en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz-INAH, 1987.

303

2

Mexique espagnol XVIe-XVIIe Siècle, Paris, Gallimard, 1988.

—“Normas cristianas y respuestas indígenas”, en Historias 15, revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, oct.-dic. de 1986.

.

Guiteras-Holmes, Calixta, *Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 1996.

Hernández, A., “El Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, Quito, Ecuador, 1995”, presentación en la Primera Conferencia del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, Lima, Perú, 2004.

Hernández, Rosalva A., “Construyendo la utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI”, en Hernández, (ed.), *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*, CIESAS-Colem-CIAM, 1998.

—“Nurio, el zapatismo y las mujeres del color de la tierra”, en Ichán Teocotl, El

- CNI: Congreso Nacional Indígena, México, CIESAS, abril de 2001, vol. 11, no. 128.
- hooks, bell, *Feminist Theory: from Margin to Center*, Boston: South End Press, 1984.
(documentos de trabajo inéditos en español llaman a este trabajo *Teoría feminista, del margen al centro*.)
- Hunt, Eva, *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zainacantecan Mythical Poem*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1977.
- Illich, Ivan, *El genero vernaculo*, en Obras Reunidas, Mexico, Fondo de Cultura economica,, vol II, 2008.
- Kellogg, Susan, “Aztec Women in Early Colonial Courts: Structure and Strategy in a Legal Context”, en Spores, R. y Ross Hassig (eds.), *Five Centuries of Law and Politics in Central México*, Nashville, Vanderbilt University Publications in Anthropology, no. 30, 1984.
- Law and Transformation of Aztec Culture: 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996.
- Klein, Cecilia F. (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 2001.
- Klor de Alva, Jorge, “Aztec Spirituality and Nahuatized Christianity”, en *South and Mesoamerican Native Spirituality*, Gossen, G. (ed.) Nueva York, Crossroads, 1993.
- “Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua”, en *Arbor* 515-6, Madrid, 1988.
- Kumar, Corinne, “Vientos del sur: hacia un nuevo imaginario político”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.
- Lagarde, Marcela, “La belleza y la paz: democracia, género y etnicidad”, en Convergencia Socialista, vol. 3, no. 13, marzo-abril de 2001.

Lamus, Doris, “La construcción del movimiento latinoamericano de mujeres/feministas: aportes a la discusión teórica y a la investigación empírica, desde la experiencia en Colombia” en *Reflexión política*, num.20, IEP-UNAB, Colombia, 2007.

Lauretis de, Teresa, “La tecnología del género”, en: Carmen Ramos (ed.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM Iztapalapa, 1991.

Lauretis de, Teresa, “The Practice of Sexual Difference and Feminist Thought in Italy”, Introduction, en *Sexual Difference, A Theory of Social-Symbolic Practice*, The Milan Women’s Bookstore Collective, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

Le Bot, Yvon, *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

—“La política según Marcos. ¿Qué zapatismo después del Zapatismo?”, en La Jornada, 15 de marzo de 2001, p. 19.

—“Moderno y creativo, el movimiento de indígenas en América Latina”, ver Gil Olmos, José.

—y subcomandante Marcos, *El sueño zapatista*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1999 [1996].

310

León Portilla, Miguel L., *Aztec Thought and Culture*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1990, [primera edición, 1963], traducción de *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1983 [primera edición, 1956].

—*El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

—*La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1983.

—*Literaturas de Mesoamérica*, México, SEP-Cultura, Cien de México, 1984.

—“The Chalca Cihuacuicatl of Aquiauhtzin, Erotic Poetry of the Nahuas”, en New Scholar, San Diego, University of California, 1976, vol. 5, no.2: 235-262.

—*Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Lorde, Audre, *Sister Outsider*, Trumansburg, NY., Crossing Press, 1984.

Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

López Austin, A., “Cosmovisión y salud entre mexicas”, en López Austin y C. Viesca (eds.), *Historia general de la medicina en México*, Libro 1, México, UNAM, Facultad de Medicina, 1984.

—*Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM/IIA, 1984.

—“El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Jorge Felix Báez (eds.), *Cosmovisión, rituales e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2001.

—“Los acuerdos de San Andrés, entre la paz y la guerra”, en Chiapas no. 6, 1998, p. 206.

Lovera, Sara y Nellys Palomo (coords.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, segunda edición, 1999.

Lugones, Maria, “Hacia una metodología de la descolonialidad”, Ms. Binghampton, 2010.

Mahmood, Saba, “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en Suárez L. y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*, Valencia, Cátedra, 2008.

Marcos, subcomandante, *El sueño zapatista*, véase Le Bot, Yvon, 1997.

—“La cuarta guerra mundial”, en *Ideas*, vol. 1, no. 3, diciembre de 2001, pp. 18-30.

—“Mujeres: ¿Instrucciones de ensamblado?”, palabras de la Comisión Sexta del EZLN para el acto público Mujeres sin Miedo. Todas somos Atenco. 22 de mayo del 2006. <http://unionrebelde.blogspot.com>

—“¿Otra teoría?”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 2006, p.18.

—“Para leer un video”, agosto de 2004. <http://palabra.ezln.org.mx>

—“Testimonios de lucha zapatista (EZLN): el Primer Alzamiento, marzo de 1993”, en Lovera *et al.*, *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada, 1999, pp. 60-61.

“Ni el centro ni la periferia,, Parte V, Oler el negro, el calendario y la geografía del miedo” en *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*, San Cristóbal de las Casas, CIDECI/Unitierra,2010.

“Arriba, Pensar el blanco, Parte 1,La geografía y el calendario de la teoría”, en *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*, San Cristóbal de las Casas, CIDECI’unitierra, 2010.

Marcos, Sylvia, "Beyond Binary Categories: Mesoamerican Religious Sexuality" en Ellingson, S. y M.C. Green (eds.), *Religion and Sexuality in Cross-Cultural Perspective*, Londres, Routledge, 2002.

—“Categorías de género y pensamiento mesoamericano: Un reto epistemológico”,

en *La palabra y el hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1995.

—“Curas, diosas y erotismo: El catolicismo frente a los indios”, en Ana María Portugal (ed.), *Mujeres e iglesia, sexualidad y aborto en América Latina*, México, Fontamara, 1989a.

—*Diálogo y diferencia; retos feministas a la globalización*, México, UNAM, 2008.

—“Entre la medicina y la tradición: las parteras de Morelos”, en *Maternidad sin riesgos en Morelos*, México, UNICEF/CIDHAL, 1996a.

—(ed.), *Gender/Bodies/Religious, Mexico*, IAHR/ALER Publications, 2000.

—“Género y reivindicaciones indígenas”, en La Doble Jornada, 5 de diciembre de 1994, pp. 1, 4.

—“La mujer en la sociedad prehispánica”, en *La mujer en México, época prehispánica*, México, Departamento del Distrito Federal, 1975.

—“Medicinas paralelas: potencial popular para la salud mental”, en Marcos, S. (ed.), *Manicomios y prisiones*, México, Redediciones, 1983.

—“Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas”, en Orlandina de Oliviera (ed.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México, 1992 [1989].

—“Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente”, en Cuadernos Feministas, vol.1 no. 2, 1997, pp. 14-16.

—*Taken from the Lips, Gender and Eros in Mesoamerican Religions*, Boston y Leiden, Brill, 2006.

—“Twenty-Five Years of Mexican Feminisms”, en Women's Studies International Forum, vol. 22, no. 4, 1999, pp. 431-433.

Cruzando Fronteras: mujeres idnigenas y feminismos abajo y a la

izquierda, San Cristóbal de las Casas, CIDECI/Unitierra, 2010.

“Mesoamerican Women Indigenous Spirituality” en *Journal of Feminist Studies in Religión*, Vol 25., num.2, Indiana, Indiana University Press, 2010.

Menchú Tum, Rigoberta, *Memoria*, Prmbre de Mujeres Indígenas de las Américas,

Mignolo, Walter, “From Central Asia to the Caucasus and Anatolia: Transcultural Subjectivity and De-colonial Thinking”, *Postcolonial Studies*, 10, no. 1, 2007.

—y Madina Tlostanova, “Theorizing from the Borders: Shifting the Geo-and-

317

Millán, Mágina, “En otras palabras, otros mundos: la modernidad occidental puesta en cuestión”, en *Chiapas* 6, México, 1998, p. 213-220.

—“Neozapatismo: espacios de representacion y enunciacion de mujeres indígenas en una comunidad Tojolabal” UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis de doctorado en Antropología Social, mayo de 2006.

Mohanty, Chandra, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” en Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

Mohar, L.M., “Los códigos, las mujeres y su interpretación”, entrevista con Sylvia Marcos , enero de 2008 (inédita).

Montemayor, Carlos, *Arte y composición en los rezos sacerdotales mayas*, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad de Yucatán, 1995.

—*Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. 318

—*Arte y trama en el cuento indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Moore, Henrietta L., *Antropología y feminismo*, traducción de Jerónima García Bonafé, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

—*A Passion for Difference*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Mujer zapatista, “Ley Revolucionaria de Mujeres”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, 1999 pp. 59, 60.

Naemeka, Obioma, “Las conferencias internacionales como espacios para las luchas transnacionales feministas”, en Marcos, S., y Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

Olivera Mercedes, “La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas”, en Memoria, septiembre de 2000, no.139, pp. 23-27.

—“El derecho de pernada en las fincas cafetaleras de Chiapas”, ponencia para el Primer Encuentro sobre Estudios de la Mujer en América Latina y el Caribe, México, 1977.

Oyewumi, O., *The Invention of Women*, University of Minnesota Press, fourth Printing, 2003, (1997)

Pagden, Anthony, “Ancient America”, conferencia impartida en Harvard University, marzo de 1985.

Pérez Cardona, Antonio, “La Ley Bartlett detiene la lucha por el reconocimiento indígena”, en La Jornada, 1 de septiembre de 2001, p. 17.

Pérez Silva, Ciro, “Plantean diputados reparar el error de haber aprobado la reforma indígena”, en La Jornada, 19 de febrero de 2002, p. 6.

Plaskow, Judith, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco, Harper and Row, 1990.

Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote*, SEP-Setentas, México, 1973.

Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, “Declaración”, en

Cuadernos Feministas, Oaxaca, año 1, no. 2., agosto de 1997.

—“Género desde la visión de las mujeres indígenas”, borrador, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, diciembre de 2002.

—*Memoria*, en Menchú Tum, R., México, Fundación Rigoberta Menchú, 2003.

—“Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas”, delegación de México, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, diciembre de 2002, Ms.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM, 1975.

—*Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, México, IIA-UNAM y Plaza y Valdez, 1997.

Ramirez, Susan (ed.) *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse, Syracuse University, 1989.

Ramona, comandanta, “Mensaje de Ramona”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, 1999 (palabras dichas en 1995), p. 303.

Rivera, Tarcila, “Genero e identidad en el movimiento indígena”, Taller Permanente de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú, Lima, Perú, 2004. Ms.

Robles, Sofía y Adelfo Regino, “Floriberto Díaz y el renacimiento indígena”, en La Jornada Semanal, no. 314, marzo de 2001.

Rojas, Rosa, “Agenda”, en La Jornada, 15 de marzo de 2001.

Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España”, en Ponce, P., *et al*, *El alma encantada*. México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista., 1987.

Sahagún, Bernardino de (fray), *Códices matritenses de la Historia general de las cosas*

- de la Nueva España de Fr. Bernardino de Sahagún*, 2 vols., Manuel Ballesteros Gaibrois (ed.), Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1964.
- Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., Ángel María Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa, 1956 y 1982.
- Historia general de las cosas de cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 1989.,
- Sánchez, Martha, "Ya las mujeres quieren todo", en *Cuadernos Feministas*, año 3, no. 15, 2001, p. 31.
- Sandoval, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- Schubert, Lara K., "Founding Human Rights in World Religions: Feminist Critique and Alternative", Tesis de grado para la Claremont School of Theology, 2008.
- Seider, Rachel, "Derechos indígenas, descentralización y globalización legal: Guatemala en la posguerra", 2007. Ms.
- Shi, Shu mei, "Hacia una ética de los encuentros transnacionales: o cuando es que una mujer china es considerada feminista", en MARCOS, s. Y m. Waller (eds), *Dialogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM CEIICH, 2008.
- Sierra, María Teresa, "Conflicto cultural y derechos humanos: en torno al reconocimiento de los sistemas normativos indígenas", en *Memoria*, no. 147, México, mayo de 2001.
- (ed.), *Haciendo justicia, interlegalidad, derecho y género en las regiones indígenas*, México, CIESAS-Porrúa, 2004.
- Sousa Santos, Boaventura de, *El milenio huérfano, ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005.

Speed, Shannon, *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

—y Collier, “Autonomía indígena: El discurso de derechos humanos y el Estado; dos casos en Chiapas”, en *Memoria*, no. 139, México, sept. 2000.

Spivak Gayatri, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

“Can the Subaltern Speak?”, en *Marxism and the Interpretation of Cultures*, Nelson, Cary y Lawrence Grosberg (eds.), Urbana y Chicago, University of Illinois Press.

Suárez L. y A. Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*, Valencia, Cátedra, 2008.

Tamez, Elsa, “Hermeneutica feminista latinoamericana” en Marcos, S., (ed), *Religión y Género*, Vol III, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta, Madrid, 2004.

Tlostanova, Madina, “Why Cut the Feet in Order to Fit the Western Shoes? Non-European Soviet Ex-Colonies and the Modern Colonial Gender System”, Moscú, 2007, Ms.

—Véase también Mignolo, W.

Tuhiwai, Linda, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Dunedin, Nueva Zelanda, University of Otago Press, 2003.

Vera, Ramón, “Autonomía no es independencia, es reconciliación”, en *La Jornada*, 27 de marzo de 2001, p. 6.

Villebrun, Noelin, “Athabaskan Education: The Case of Denendeh Past, Present and Future”, en *Indigenous and Minority Education: International Perspectives on*

Empowerment, Duane Champagne e Ismael Abu-Saad (eds.), Israel, Negev Center for Regional Development, Ben Gurion University of the Negev, Beer-Sheva, 2005. p. 17-27.

Vogt, Evon Z., “*H’iloletik: the Organization and Function of Shamanism in Zinacantan*”, en *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, septiembre de 1966.

—*Los zinacantecos, un grupo maya en el siglo XX*, México, SEP-Setentas, 1973.

—*Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Waller, Marguerite, véase Marcos, S.

Warren, Kay, *Los movimientos indígenas y sus críticos: resurgimiento y reivindicación maya en Guatemala (1965-1999)*, Guatemala, Editorial Cholsamaj. (La versión en inglés está publicada en Princeton, Princeton University Press, 2003.)

Yolanda, comandanta, “El viaje de la palabra”, en Perfil de la Jornada, 17 de febrero de 2001, p. IV.

Zapatistas, mujeres, “Ley revolucionaria de mujeres”, en Lovera et al., *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada, 1999.