

Capítulo Cuatro

Las fronteras interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México

Sylvia Marcos

El término feminismo evoca una promesa de resistencia a las diversas formas de opresión que enfrentan las mujeres. Pero la capacidad del feminismo para cumplir esta promesa ha quedado incompleta por no haber podido abordar adecuadamente la diferencia que significan la raza y la etnia para el género.

En México, un cierto feminismo hegemónico reproduce con frecuencia la relación de la que habla Chandra Mohanty cuando describe los vínculos entre el discurso feminista del Primer y del Tercer Mundo. Esta autora sostiene que el discurso feminista occidental ha producido una "...mujer del tercer mundo mixta y singular que es víctima 'impotente' de la dominación masculina y de la opresión patriarcal". El análisis feminista urbano ha creado una hegemonía que muchas veces ha definido al feminismo indígena, cuando le concede esta dimensión, como el/la "otro/a": exótico/a, extrañamente arraigado en la "cultura" y sin poder, cuando no inexistente (Jaidopolu 2000).

En este texto me propongo no sólo abordar a la "otra mujer", a el/la "Otro/a" indígena, sino también volver a revisar el discurso dominante (algunas veces feminista) que representa a las mujeres indígenas como pasivas, sumisas, sometidas y circunscritas por opresiones patriarcales inevitables que provienen de su trasfondo cultural. Los feminismos suelen estar sumidos en prácticas que siguen miméticamente teorías y prioridades feministas internacionales. Estamos insertas en el dis-

curso feminista internacional global y dominante y existe un cierto tipo de movimiento feminista en México que es una derivación del movimiento en el "Norte". La presión de corrientes intelectuales y activistas, y los recursos para continuar con el activismo concreto son asignados por agencias que definen prioridades y metas que, con frecuencia, tienen poco que ver con las prácticas feministas indígenas y su contexto. "La ONGización y transnacionalización del campo feminista latinoamericano ha llevado a un número cada vez mayor de feministas a privilegiar algunos espacios de política feminista, como los ámbitos de política del Estado e internacional, sobre los esfuerzos por... promover la transformación cultural mediante actividades de organización y movilización orientadas a las bases populares", afirma Sonia Álvarez (1998, 315).

Cuando abordan, interpretan, evalúan y/o inciden en el movimiento indígena de mujeres, las feministas (socialmente privilegiadas) urbanas y de la élite, tienen que enfrentar el reto de desconstruir una estructura de prejuicios y discriminación de tres niveles: 1) Los supuestos marcados por el género que las feministas importaron a la situación de las mujeres indígenas; 2) Las actitudes de superioridad masculina que se dan en el grupo indígena y que se le han comunicado selectivamente a la mujer feminista y 3) La interpretación de relaciones de género asimétricas en una comunidad o pueblo indígena como análogas a las que existen en su propio contexto urbano.

Los inicios del feminismo en México

En México, el movimiento de mujeres ha surgido como una respuesta a las características específicas de la realidad social

Mexicana. La vida de las mujeres mexicanas está inscrita dentro de una historia que es el producto de diversas interacciones, de dominio y sumisión, intersecciones y fusiones entre las tradiciones indígenas mesoamericanas y los conquistadores y colonizadores españoles. Para las feministas y las primeras activistas sociales, el pasado indígena era simultáneamente una creación y una manipulación del Estado además de la cruda realidad de la ignorancia de amplios sectores empobrecidos de la sociedad mexicana. Cuando surgió el feminismo en México, éste era el panorama sobre la parte indígena de nuestros ancestros mexicanos.

El movimiento de mujeres mexicano ha tenido que lidiar, por una parte, con la doble moral católica opresiva que se ha inmiscuido en las vidas de las mujeres mexicanas y en sus relaciones con sus hombres: en la sexualidad, en la familia, el trabajo y en contextos sociales y políticos. (Lamas *et al.* 1994). Por otra parte, el linaje indígena ha permanecido "invisible", en términos generales, tanto dentro del movimiento como en el ámbito social más amplio. Hasta el levantamiento zapatista (enero de 1994), las demandas étnicas apenas estaban presentes en los movimientos sociales mexicanos. El racismo y la discriminación étnica han configurado un trasfondo socioeconómico en el que la pobreza está con frecuencia relacionada con los signos físicos y culturales de pertenencia a uno de los 62 grupos indígenas que viven en nuestro territorio, según reportes del Instituto Nacional Indigenista. A principios de los años setenta, el naciente feminismo mexicano se centró en los derechos de las mujeres e importó gran parte de las demandas de los movimientos feministas occidentales (Lugo 1985, 445; Morgan 1985, 443). Este movimiento desmitificó la doble moral patriarcal en relación con la sexualidad, pidiendo ac-

ceso al derecho al aborto y derrumbando estereotipos femeninos que hacían de la identidad de la mujer algo exclusivamente dependiente de tener marido y de ser madre (Marcos 1975). Los pequeños grupos de creación de conciencia permitieron que se expresaran y articularan nuevas demandas cruciales (Morgan 1985, 443). En consecuencia, muchas mujeres empezaron a escribir y a hacer teatro y cine, mientras que otras se dedicaron a las actividades políticas (Lugo 1985, 445). La mayoría de las mujeres que se comprometieron con partidos de oposición de izquierda provenían de la clase media (Nett y Levine 1997, 354).

En 1976, los grupos feministas empezaron a trabajar en coordinación unos con otros y formaron la Coalición de Mujeres Feministas. Esto contribuyó a que el movimiento feminista se definiera con mayor claridad como una fuerza social. Tres demandas contribuyeron a unificar las perspectivas predominantes en los diferentes grupos feministas (Lugo 1985, 446; Morgan 1985, 441-443; Nett y Levine 1997, 354). Estas demandas eran:

1. Maternidad voluntaria, que incluía los derechos a la educación sexual, al uso de anticonceptivos y al aborto libremente decidido.
2. Lucha contra la violencia sexual.
3. Derechos de las lesbianas (y homosexuales).

De acuerdo con estas demandas, se elaboró el primer proyecto legal sobre maternidad voluntaria, que se presentó en 1976 (Lamas *et al.* 1994, Morgan 1985, 441). En 1977, se creó el primer centro de atención a mujeres víctimas de violación y violencia sexual (Nett y Levine 1997, 362). Durante esos primeros años, empezaron a aparecer las primeras publicacio-

nes feministas, como *FEM* y *La Revuelta* (Morgan 1985, 443). En 1980 se lanzaron al aire programas de radio sobre temas de mujeres desde una perspectiva feminista. El movimiento feminista, que había empezado y crecido principalmente en la Ciudad de México, se difundió a más estados de la República Mexicana (Lau 1987, Lugo 1985, 445-446).

En 1979, se fundó el Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres (FNALDM). Por primera vez en la historia del feminismo mexicano, la asociación reunió a mujeres con perspectivas muy diferentes, no necesariamente feministas (Lau 1987, Lugo 1985, 445). Entre ellas había miembros de la Unión Nacional de Mujeres (Morgan 1985, 442), mujeres vinculadas a la Federación Internacional Democrática de Mujeres, activistas de partidos de izquierda, mujeres de la elite del PRI (el partido en el poder), miembros de grupos de lesbianas, madres de desaparecidos y de presos políticos, sindicalistas y obreras, marginadas urbanas organizadas y campesinas.

El objetivo principal del FNALDM era crear una fuerza política cuya cohesión dependía implícitamente de la universalidad de la opresión de las mujeres. No fue sino hasta años después cuándo se elaboró más explícitamente el tema de las diferencias entre las mujeres, lo cual permitió la construcción y diversificación de los feminismos (Chambram-Dermesjian 1992, 88; Lugo 1985, 445-446).

Esta colaboración pluralista tomó impulso durante los años ochenta (Nett y Levine, 1997, p. 354). Mujeres de los sectores urbanos pobres, obreras y sindicalistas, campesinas y migrantes rurales que vivían en zonas marginadas empezaron a coordinar sus demandas con las del movimiento feminista (Lugo 1985, 445; Momsen 1991, 41, 101). Un movimiento de mujeres más amplio, empezó a tomar forma.

Esos años se caracterizaron por difíciles negociaciones ya que las prioridades de las mujeres que vivían en condiciones precarias no parecían coincidir con las de las mujeres de clase media. No obstante, muchas de estas últimas pertenecían a la izquierda (Miller 1986, 336) y gradualmente, algunas de ellas pudieron empezar a compartir las prioridades de las mujeres desposeídas. Al final, la filtración de las demandas propiamente feministas contra el "machismo" (régimen de la sociedad patriarcal que parecía implicar que los hombres tenían todos los derechos y las mujeres todas las obligaciones) empezó a ser un tema importante también para sindicalistas, campesinas y mujeres pobres urbanas, que incluyeron esos debates en sus agendas políticas.

Desde entonces, el tema principal en el seno del movimiento feminista mexicano ha sido cómo coordinar los derechos de las desposeídas con derechos específicos de las mujeres. Todos los grupos feministas mexicanos se pueden situar en algún lugar en el *continuum* de dar prioridad sólo a los derechos de las mujeres, independientemente de clase, raza y situación étnica y, por otra parte, de privilegiar los derechos de los desposeídos independientemente de los derechos de las mujeres (Marcos 1999, 432; Lugo 1985, 445-446).

Según algunas perspectivas en el feminismo contemporáneo, no debería predominar ni uno ni otro polo (Hooks 1984; Marcos 1994). Esto es lo que aboga la teoría de la "posicionalidad". Las intersecciones entre género, clase y demandas étnicas no son estáticas. En consecuencia, necesidades y prioridades están en flujo permanente.

A partir de los años noventa, somos testigas de la aparición de dos fenómenos contradictorios. Gran parte del empuje

de los nuevos movimientos sociales conduce a un reconocimiento y una reapreciación de una de las identidades "olvidadas" de México, la indígena (Bissio 1995, 387).

Hace unos años, en las calles de México, las voces de miles de seguidores de los/as zapatistas proclamaban "todos somos indios". A pesar de ser una "realidad inobjetable" (Monsiváis, 1994), era sorprendente escuchar este lema en un país donde el racismo y la discriminación étnica han penetrado todos los estratos sociales, incluidos los movimientos de justicia social y el feminista. Este impulso hacia particularidades y derechos culturales étnicos, es "una novedad histórica" (Monsiváis 1994, 2), que contrarresta la internacionalización (globalización) del movimiento de mujeres.

La globalización está influyendo en la evolución del movimiento de mujeres y sus políticas ya no son estrictamente locales o regionales. Con la serie de reuniones internacionales de Naciones Unidas sobre la Población y el Desarrollo que comenzaron en El Cairo, seguidas por la Conferencia de las Mujeres en Beijing en 1995, el movimiento feminista mexicano ha enfrentado la interconexión con movimientos de mujeres de todo el mundo. Ha tenido que internacionalizar sus estrategias y negociar sus prioridades. Huelga decir que esto ha abierto una nueva grieta entre las feministas de élite que viajan, consultan, interactúan y negocian con las voces feministas internacionales (que suelen ser las del "Norte") y las mujeres de movimientos populares y/o indígenas. Además, esta "ONGización" y transnacionalización del feminismo latinoamericano, como lo dice Sonia Álvarez (1998, 315) parece que han conducido a privilegiar ciertos espacios de la política feminista, y a descuidar el trabajo con los movimientos populares, indígenas y de bases.

Una parte, pero aparte: el Movimiento Indígena de Mujeres

A pesar de las consideraciones de algunas feministas de que no hay tal cosa como un feminismo de mujeres indígenas, otras voces también feministas han proclamado la existencia de una perspectiva feminista en las demandas de las mujeres indígenas (Lovera 1999; Lagarde 2000; Hernández 2000; Bonfil 1996). Tal como Grewal y Kaplan (1994, 22) reflexionan en su introducción a "Hegemonías Esparcidas" *Scattered Hegemonies* "...el feminismo cobra muchas formas; a veces como una formación occidental hegemónica y a veces como una amenaza a la hegemonía occidental y a los patriarados nacionales y regionales".

¿Cómo podemos reivindicar que es de feminismo de lo que hablamos cuando hablamos del movimiento indígena de mujeres? En 1994, cuando se volvió visible el zapatismo en el sur de Chiapas, se hizo evidente una característica sorprendente. Aproximadamente 30 por ciento de los/as zapatistas eran mujeres. Las mujeres no sólo estaban en las "comunidades de apoyo" en los papeles tradicionales de las mujeres. Las mujeres eran insurgentes "soldado" en palabras de algunas de ellas (Lovera y Palomo 1999). Las mujeres estaban en el Comité Central Revolucionario Indígena (CCRI). Eran "comandantes", como la muy visible Ramona. También eran, no sólo insurgentes, sino que comandaban las fuerzas militares ("capitanas"), como Ana María, a cargo de la toma militar de San Cristóbal de las Casas.

Además de esta presencia, el primer boletín que se publicó incluía la "Ley Revolucionaria de las Mujeres" (Marcos 1994, 1-2). La primera "revolución" (alzamiento), dice el subcomandante Marcos, tuvo lugar en marzo de 1993 en el seno de las aún clandestinas fuerzas zapatistas (EZLN, 1990, 60).

Los hombres en la guerrilla tuvieron que aceptar las demandas específicas caracterizadas por el género de sus mujeres. Ellas eran sus esposas, hermanas, compañeras de lucha, madres y mujeres capitanas en el seno del movimiento guerrillero. En palabras de Ramona: "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 las mujeres" (Marcos, 1997).

La ley revolucionaria de las mujeres, aceptada por consenso en esa reunión, estipulaba claramente los derechos de las mujeres a la misma educación, a igual salario por el mismo trabajo, oportunidades de participar y de dirigir asambleas políticas y el derecho a heredar y ser propietarias de la tierra. Abogaba por el castigo a cualquier tipo de violencia a la mujer, el derecho a escoger si, cuándo y cuántos hijos tener, y a escoger a sus parejas y no estar obligadas a casarse (EZLN, 1999, 59-60).

Como suele suceder, estos progresos y demandas heredaban resultados de luchas previas de mujeres indígenas y campesinas. En Chiapas, donde surgió el zapatismo, hacía años que un movimiento indígena reclamaba sus derechos como indios: derechos culturales y económicos. Fue especialmente crucial el Congreso Indígena de 1974, que pudo coordinar de manera significativa las múltiples rebeliones inconexas de los años anteriores por los derechos "indígenas", económicos, políticos y culturales. Las mujeres que participaron en ellos tuvieron ocasión de madurar en sus capacidades de dirigencia. En ese congreso en particular, las mujeres se apoderaron de la "logística" de la reunión y aun así, fueron "invisibles" como tales. Aunque no participaron en la toma de decisiones ni abordando los problemas públicamente (Hernández 1994) fueron indispensables. Varias experiencias previas que continuaban hasta el día de hoy están relacionadas con cooperativas

artesanales y agrícolas en las que las mujeres indígenas han tomado con frecuencia la dirección.

En palabras del sociólogo francés Alain Touraine, director del Instituto de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París, los movimientos indígenas en las Américas, son "la fuerza de transformación más visible del continente" (Citado por Gil Olmos 2000, 7). Según Yvon Le Bot, reconocido sociólogo francés especializado en el estudio de los movimientos sociales en América Latina, "Los indígenas reclaman tanto respeto por su identidad cultural como derechos democráticos para todos los mexicanos" (citado por Gil Olmos 2000b, 3). Los indígenas son los actores sociales más relevantes de la actualidad. Como insiste Yvon Le Bot (2000, 3) una de sus características es que "...son más modernos... que los movimientos clásicos que hemos conocido en el siglo XX". Lo que los hace extraordinariamente "modernos" es, de acuerdo a Le Bot "la actuación horizontal que han alcanzado en su lucha generacional en contra del sistema jerárquico de la comunidad, de la mujer en contra del poder exclusivamente masculino" (Le Bot 2000, 3). "Los indígenas...", continúa este autor, "ya no aceptan la imagen impuesta desde afuera, ni ser exhibidos como objetos para el turismo... Al contrario, están produciendo ellos mismos su imagen..." quieren crear su propia identidad, no quieren ser objetos en los museos. No es una cuestión de revivir el pasado, es una cultura viva, la única manera de sobrevivir es tratar de reinventarse a sí mismos, recrear una nueva identidad, pero manteniendo su diferencia (Le Bot 2000, 3).

Estrechamente vinculado con el movimiento indígena amplio (Harvey 2000), el movimiento de mujeres empezó a tener presencia propia dentro del levantamiento zapatista y después, en las múltiples organizaciones indígenas que surgieron por todo el país.



Figura 4.1 Mujeres zapatistas impiden la entrada de los militares a su comunidad. (Cortesía: Pedro Valtierra, Cuartoscuro).

Las mujeres indígenas: más allá del zapatismo

"Feministas infiltradas", corrió como un rumor en el Tercer Congreso Nacional Indígena del CNI en Nurió, Michoacán (3 de marzo, 2001). En ese congreso, aunque algunos hombres insistieron en la "infiltración" de feministas, la realidad era que las mujeres indígenas reclamaban sus derechos como mujeres por su cuenta (Fernández 2001, 5). Como bien lo afirma Paloma Bonfil (1996, 56):

[L]as mujeres han presentado propuestas que podrían considerarse como parte del movimiento indio amplio por ganar espacios ante el Estado, como expresión de su beligerancia y solidaridad. La participación en estas movilizaciones ha legiti-

mado los espacios femeninos al interior de las organizaciones políticas indias.

El Congreso Nacional Indígena (CNI) es la red más grande y más activa de las múltiples organizaciones indígenas que se han desarrollado en los últimos años. El CNI y los/as zapatistas comparten muchas demandas y estrategias políticas. El zapatismo incluye comunidades indígenas como tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles y mames. Estos grupos tienen un linaje común maya (mesoamericano) y son similares en cosmovisiones, rituales, símbolos y lenguaje (López Austin 1984; Kirchhoff, 1968).

El CNI incluye una gran variedad de etnias, pero sólo mencionaremos unos cuantos de los 47 (Gargallo 2001) representados en el Congreso: purépechas, amuzgos, nuxes, mixtecos, zapotecos, nahuas, rarámuris, ñañus, huicholes, etc.¹ Trascendiendo esta pluralidad y emergiendo como una nueva configuración, las y los activistas del CNI se identifican como "indios o indígenas". Es bien sabido que cada grupo indígena se define mediante la diferencia con otros grupos

¹ Una definición de grupo étnico incluida en la convención n. 169 de la OIT de las Naciones Unidas es la que se enuncia a continuación: "Comunidades indígenas, pueblos y naciones son aquellos grupos que tienen una continuidad histórica que proviene de las etapas previas a la presencia de la invasión y la colonización. Grupos que se desarrollan en territorios o en una parte del mismo, y que se consideran a sí mismos diferentes de otros sectores de la sociedad que es ahora la dominante. Estos grupos son en la actualidad sectores subordinados y están decididos a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica. Estas características son fundamentales para su continuidad existencial como pueblos, en relación con sus propios sistemas culturales, sociales, institucionales y legales" (en "Movimientos étnicos y legislación internacional", Doc. UN, E/CN.4/Sub.2/1989/33/Add.3, párrafo 4, en *Rincones de Coyoacán*, n. 5, febrero-marzo, 1994).

étnicos y con la población mestiza de México. A pesar de todo, como un nuevo resultado de los levantamientos políticos de los últimos años, ha surgido esta nueva configuración con la que los y las indígenas se identifican activamente.²

El movimiento de indígenas y sus aportaciones políticas

Este proceso de recuperación ha creado un nuevo sujeto colectivo, un nuevo "actor" social. "Los movimientos indígenas, en tanto que nuevos actores sociales, ya no son clase y tan poco comunitarios... porque vienen del fraccionamiento y se recomponen a través de fragmentos... ¿Quién es el actor ahí? No son las comunidades, no es el Estado mexicano, no es una clase social porque hay campesinos, obreros agrícolas..., comerciantes, mujeres artesanas... realmente no es un movimiento de clase ni tampoco comunitario, porque en realidad las comunidades están 'estalladas' (fragmentadas). Además... eso no es estático... es siempre móvil. Es (además) binacional... hay unos que son mexicanos otros son estadounidenses... son realmente actores de la sociedad post-industrial..." (Le Bot 2000). Este movimiento desafía las clasificaciones fáciles o la tentación de denominarlo de corte "esencialista". Ser tachadas de esencialistas ejerce, frecuentemente, un terrorismo intelectual sobre aquellas investigadoras cuyo quehacer principal es analizar las "diferencias". La simple sospecha de "esencialismo"

² Cuando se visitan algunas de las regiones de México, previamente consideradas no indígenas, es frecuente encontrar a gente que nunca antes asumió la identidad "indígena" refiriéndose a sí misma como indígenas. Un sano y comprensible proceso de recuperación del orgullo en la propia identidad está teniendo lugar en un país que ha estado infestado como por una plaga de un racismo desenfrenado que menospreciaba a cualquier "indio" por interior.

desecha como inservibles muchos debates enriquecedores en el feminismo. Tampoco se trata aquí de aquello que las teorías del norte han minimizado denominándolo "identity politics"³ (Yuval Davis 1999). Como ya lo vimos, no es un movimiento homogéneo generado en torno a permanencias identitarias fijas ni a un homogeneidad entre los/as actores/as indígenas, ni tampoco fundamentado en la pretensión de reproducir tradiciones inamovibles o en quedarse estáticos en esquemas ancestrales.

Este movimiento indígena tampoco puede ser considerado indigenista porque "el indigenismo era la política estatal, era la negación del actor social... (pero) cuando los estados ya no tienen la capacidad de imponer la política de la asimilación y de la negación del carácter propio del indígena, entonces sí nace el actor indígena". (Le Bot 2000). Asimismo, en el populismo la integración de los indígenas desde arriba, era la meta, con un modelo asimilacionista y bajo un concepto de nación homogénea.

Con sus múltiples liderazgos femeninos, este movimiento es una tentativa de elaborar una nueva cultura política—desde la base—que no sea aquella clásica de la izquierda ni tampoco la populista/indigenista que había dominado la escena política de este país. Es un movimiento que recompone y re-significa las colectividades originarias, fragmentándolas y recreándolas con órdenes y objetivos diversos a los originales. Manifiesta, así, una recomposición del tejido social a partir del desgarramiento de las comunidades. Al reconstituirse, tiene la capacidad de articular diferentes sectores de la sociedad. Es un movimiento social abierto intranacional y

³ Nota de la traducción - Consideramos conveniente dejar este término en inglés, dado que así se ha empezado a usar trasnacionalmente en el mundo académico.

supranacional ya que integra actores de varios países. Por todo lo anterior, estoy de acuerdo con Le Bot (2000) cuando dice que los movimientos indígenas:

[L]e parecen la experiencia más interesante de los movimientos sociales en América Latina en los últimos años. ...son los más creativos, los más innovadores: son lo que ilustran de la mejor manera la afirmación de la sociedad civil en países en los cuales tradicionalmente los movimientos sociales iban más ligados al... Estado... los movimientos indígenas, en cambio, nacían en el exterior, ...como un paso afuera del sistema político.

Inventan su propia respuesta y están reaccionando ante la globalización actuando sin verticalismos y recomponiendo su pertenencia en red.

Quiero terminar esta sección destacando el pacifismo como una de las características importantes del movimiento indígena, para decirlo con Le Bot (2001, 19):

Las grandes marchas pacíficas son una de las acciones predictas de los movimientos indígenas. Éstas los alejan de las guerras de guerrillas y los inscriben en la línea de Gandhi, de Martin Luther King... Ningún separatismo, ningún etnonacionalismo. Los indígenas piden ser reconocidos como iguales y diferentes en el seno de una nación reconstruida sobre una base pluricultural (Le Bot, Y., 2001, p.19) (Mi énfasis).

Nace la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas

De esta forma, el Congreso Nacional Indígena (CNI)—una red/movimiento indígena—lucha por seguir la dirección de los



Figura 4.2 Mujeres indígenas zapatistas. (Cortesía: Pedro Valtierra, *Cuartoscuro*).

zapatistas en sus estrategias "horizontales" de toma de decisiones (asambleas públicas en las que todos participan) y de incorporación de las voces y derechos de las mujeres.

Las mujeres dentro de esta organización habían estado subsumidas en las demandas del movimiento indígena. Sin embargo, en 1997, un grupo de mujeres dentro del CNI creó una nueva organización de mujeres: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, con representantes de 26 grupos indígenas en el país (del Valle 2000). Esta organización fue fundada en la clausura del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, una reunión de más de 560 mujeres indígenas procedentes de todas las regiones del país, a la que invitaron a unas cuantas ladinas (mujeres no indígenas). A partir de entonces, comenzó a difundirse por todo México una nueva conciencia de la originalidad y autonomía del discurso de esas mujeres. Un discurso en el que la política se une a la poesía (Marcos 1997). Estas mujeres eran las que habían permanecido ocultas e invisibles y cuya identidad había sido construida, desde la discriminación, por los otros como silenciosas, sumisas, y pasivas. Ramona, vocera de las mujeres en el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN) presentó así el evento: "Pues 'stá bien, compañeras, venimos varios pueblos indígenas pobres... para saber cómo caminar juntas. El zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes y nuevas. Luchemos juntos lo que queremos porque si hay muchas divisiones no se puede..." (Marcos 1997).

Más adelante analizaremos algunas de las dificultades feministas con este nuevo discurso de las mujeres indígenas así como las lecturas equivocadas del mismo. Ambos fenómenos parece que tienen que ver con la posición subalterna de las mujeres indígenas y su arraigo en creencias y prácticas mesoamericanas ancestrales. Parafraseando a Chandra

Mohanty, podríamos decir que sus heterogeneidades materiales e históricas suelen estar discursivamente colonizadas por feministas urbanas (Mohanty 1991).

La política nacional desde la base

Ambas organizaciones, los zapatistas y el CNI, han conseguido atraer reiteradamente la atención política nacional en los últimos años. Algunos acontecimientos merecen especial atención en relación con el tema que aquí nos interesa. La Consulta Nacional por la Paz y la Democracia del EZLN en agosto-septiembre de 1995 es uno de ellos. La Consulta reactivó una estrategia zapatista favorita de tomar "decisiones locales sobre problemas más amplios". Convocó a todos/as los/as ciudadanos/as de México a un referéndum sobre derechos indígenas dentro del Estado mexicano. Muchos grandes sectores de la población contribuyeron a operativizar esta consulta nacional masiva y muchos/as ciudadanos/as contestaron a las preguntas. En un México en el que apenas nada era posible sin el consentimiento de las instituciones gubernamentales, la consulta se llevó a cabo totalmente al margen de éstas. Las preguntas fundamentales de la Consulta Nacional fueron seis, todas referentes a los derechos indígenas y a su inclusión y participación en la sociedad y la política mexicanas. La sexta pregunta era: "¿Debemos garantizar la presencia y la participación de las mujeres en todos los puestos de representación y responsabilidad dentro de los procesos democráticos de México, tanto en las organizaciones civiles como en partidos, en la legislación y en el gobierno?" (Cazés 1995). De las respuestas reunidas, 93% fueron afirmativas, 4% negativas y 3% abstenciones. El

punto más importante en cuestión es que, al incluir esta pregunta, el EZLN manifestó el esfuerzo de los zapatistas (hombres y mujeres) por inscribir los derechos de las mujeres en su agenda y, al hacerlo, contrarrestar las fuertes corrientes atávicas de supremacía masculina en la sociedad mexicana en general.

En marzo de 2000, el EZLN convocó a la nación a otro referéndum, la Consulta Nacional por los Derechos de las Mujeres, específica sobre los derechos de las mujeres en México. Zapatistas del sur de México fueron enviados/as a cada ciudad, población y pueblo donde se celebraba el referéndum para hacer de testigos/as y ayudar a los/as organizadores/as. Siguiendo otra costumbre maya, todos fueron en parejas, así que hubo exactamente el mismo número de mujeres que de hombres. Una vez más, una bocanada de aire fresco sopló desde el Sur. Esto fue especialmente pertinente para los problemas que las feministas políticas estaban tratando de resolver en el seno de sus partidos con cuotas de un mínimo porcentaje de mujeres elegidas para participar en puestos de liderazgo. La recepción de esas mujeres y hombres, sus discursos, sus iniciativas a favor de los derechos de las mujeres tuvo un impacto nacional duradero. Aunque en algunos estados no se permitió la consulta (Olivera 2000), en la mayoría de los estados, de 94 a 98% de las mujeres respondieron afirmativamente a la pregunta sobre el reconocimiento de sus derechos. Sólo de 2 a 4% pensaban que no era necesario. En cuanto a los hombres, sólo de 6 a 8% defendieron sus "privilegios" contra los derechos de las mujeres. Aquí el tema principal es el posicionamiento estratégico del zapatismo para generar un amplio consenso ciudadano. La consulta ha sido crucial para desarrollar la necesidad de participación civil en la toma de decisiones nacionales. Esto en una sociedad que

estaba acostumbrada a no involucrarse. Y una vez más, los derechos de las mujeres estaban en el centro.

El tercer ejemplo de una movilización nacional enorme es la trascendental Marcha zapatista a la Ciudad de México en febrero-marzo de 2001. El principal objetivo de esta marcha era reunir apoyo popular para la aprobación de una reforma constitucional (Ley COCOPA) que reconociera los derechos y los valores de los pueblos indígenas dentro de las fronteras nacionales. Estos derechos incluían derechos a su cultura (usos y costumbres), a su ciudadanía en la diferencia, a sus territorios y a sus recursos naturales. El proyecto de ley era un llamado a la transformación de nuestro sistema legislativo para que reflejara mejor e incluyera la pluralidad de pueblos que constituyen México.

Los/as representantes del EZLN en esta marcha también llamada Marcha por la Dignidad, incluían a cuatro comandantas: Yolanda, Fidelia, Esther y Susana. Intervinieron por turnos para dirigirse a los cientos de miles que se reunieron para darles la bienvenida y saludarlas, las comandantas fueron escuchadas con respeto y atención en sus discursos siempre impactantes. Sus palabras estaban llenas de referencias ancestrales y de demandas de cambio en las prácticas discriminatorias para con las mujeres. Lo que ellas quieren es tanto el respeto de la nación a sus costumbres indígenas cuanto el respeto de sus comunidades a sus aspiraciones como mujeres e indígenas.

Nunca antes (ni después) en México habíamos presenciado una congregación tan espontánea, masiva y no partidista de ciudadanos/as como la que recibió a los y las zapatistas. Los gobiernos de los estados y el federal se sintieron amenazados por tal apoyo popular. Además de reuniones en ciuda-

des y poblaciones (33 en total), cuidadosamente preparadas por el Comité Central Revolucionario Indígena, la caravana zapatista tuvo que detenerse de vez en cuando en uno u otro pueblo e improvisar una reunión. A veces, cientos de personas se concentraban en medio de la carretera para obligar a los/as zapatistas a que se detuvieran en su comunidad. La gente quería verlos, expresarles su apoyo diciéndoles que entendían y suscribían su lucha.

Éste es un ejemplo de cómo las mujeres zapatistas hablaron a las multitudinarias concentraciones que les saludaban en todas partes cuando la caravana iba camino a la Ciudad de México: "Vamos al Distrito Federal a exigir nuestros derechos junto con otros hermanos y hermanas", dijo Fidelia (*Perfil de La Jornada*, febrero 17, 2001, II) y siguió:

La ley sobre derechos de los indígenas que hicieron los de la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión (COCOPA) de por sí nos reconoce como mujeres ... porque como mujeres de por sí tenemos más penas, pero igual somos valientes. Yo como mujer me siento muy orgullosa de ser como soy ... Espero que me voy a encontrar con otras mujeres que tienen mi pensamiento y con otras que tienen otro pensamiento. Pensamos que esto está bien porque así se hace una idea más buena y más grande y nos da más fuerza para seguir luchando por nuestros derechos como indígenas y como mujeres.

"Ser mujeres indígenas es un orgullo. Ser mujeres indígenas representa que tenemos pensamiento, que tenemos dignidad", dijo Susana, "pero también es difícil, muy difícil, porque hay sufrimientos y discriminaciones y hay pobreza. Por eso queremos que se nos reconozca en las leyes de la Constitu-

ción y que nos respeten nuestra dignidad, como en la ley COCOPA" (*Perfil de La Jornada*, febrero 17, 2001, IV).

"Vamos a difundir nuestras palabras como zapatistas y vamos a defender nuestros derechos como mujeres y como indígenas", dijo Yolanda. "Como mujeres indígenas no vamos a dejar de luchar mientras no seamos reconocidas en la Constitución y no seamos tratadas como animales" (*Perfil de La Jornada* febrero 17, 2001, IV).

"Voy a ir con mis compañeros y compañeras a platicar con el Congreso de la Unión", afirmó Esther (*Perfil de La Jornada*, febrero 17, 2001, II) y prosiguió:

Voy como mujer y como indígena, porque es necesaria esta movilización para que los legisladores nos escuchen y porque es necesaria la recuperación de la dignidad. Nosotras somos mexicanas, hablamos nuestra lengua, tenemos nuestra vestimenta, nuestra medicina, nuestra forma de rezar y también nuestra forma de bailar. Nosotros como indígenas, hombres y mujeres, tenemos nuestro modo de trabajar y de respetar a nuestros ancianos, así como nos enseñaron nuestros abuelos. Desde el tiempo de nuestros abuelos nos enseñaron a resistir y a organizarnos. No por ser indígenas y por hablar nuestra lengua y por ser morenas nos tienen que despreciar, no por eso ni por nada. Ser indígenas es un orgullo muy grande.

En su español atípico e incierto –una segunda o tercera lengua para ellas– logran expresarse como mujeres fuertes que luchan con el Estado como indias y con normas patriarcales consuetudinarias como mujeres. Las mujeres indígenas han sido más desafiantes de lo que las publicaciones que se han difundido sobre ellas nos llevarían a creer.

La defensa de la ley en el Congreso

Con esta experiencia como respaldo, el siguiente paso era presentar el proyecto de ley, la iniciativa de ley en la tribuna de los legisladores. Después de muchas negociaciones fallidas, impugnaciones de la pretensión de los indígenas de dirigirse a los representantes de la nación y una feroz resistencia a su programada aparición en ambas cámaras, finalmente hubo un acuerdo en el último minuto: se les autorizaba a hablar ante los diputados pero no ante los senadores.

Todo esto estuvo precedido, por supuesto, por manifestaciones masivas en las calles de la Ciudad de México para apoyar su aparición en la Cámara de Diputados (véase *La Jornada*, 12-22 de marzo, 2001).

Un grupo de feministas que habían apoyado respetuosamente el movimiento de las mujeres indígenas organizó un foro: "De la ley revolucionaria de las mujeres zapatistas a la ley de la COCOPA".⁴ En la clausura de esta reunión, se formó una "comisión plural" (Rojas, *La Jornada*, 15 de marzo, 2001). Dos mujeres indígenas, una purépecha y una amuzga, pertenecientes a la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, y dos feministas no indígenas fueron elegidas para informar al Congreso sobre los beneficios de la ley desde la perspectiva de las mujeres indígenas.

Esta comisión también participó en foros de información ciudadana. Informaron a los y las congresistas repetidas veces, durante semanas, sobre los beneficios de esta ley para las mujeres indígenas y sobre la importancia de que un Estado

⁴ para un informe completo del foro, véase *Cuadernos feministas*, vol. 3, n. 15, 2001.

plural, como México debería serlo, la aceptara. "Queremos un mundo donde caben muchos mundos".

Mientras, el tema más debatido en los medios de comunicación era si se debía permitir que el subcomandante Marcos se dirigiera al pleno del Congreso. ¿Quién más podía representar adecuadamente el levantamiento zapatista? ¿Quién iba a tener las palabras y el valor de subir al estrado y hablar a la autoridad legislativa máxima en el país? Había mucha expectación, un montón de suposiciones. El EZLN mantenía silencio respecto a sus representantes. El CNI ya había revelado los suyos: María de Jesús Patricia y Juan Chávez.

En los medios hacía furor una campaña de desprestigio del proyecto de ley de la COCOPA orquestada por intelectuales del sistema y magnificada por programas de televisión, periódicos y publicaciones que se dedicaban a criticar la ley indígena como en la época de San Andrés Larráinzar, cinco años antes. Pero políticos e intelectuales conocidos por su machismo salieron con un argumento nuevo: la reivindicación por los pueblos indígenas de su cultura fue ridiculizada como "usocostumbismo" y como tal, obstaculizaría los derechos de las mujeres (véase Federico Reyes Heróles, aparición en Canal 11, 22 de marzo, 2001 y Juan Pedro Víquez, 2001). Estos sujetos -misóginos- estaban utilizando a las mujeres una vez más como excusa para sus posiciones políticas reaccionarias. Su agenda era criticar la ley para que no se aprobara y su excusa fácil fue la pseudo defensa de las mujeres indígenas. Ironía amarga constatar que aquellos para los que los derechos de las mujeres les han sido indiferentes, ahora, bajo otra agenda política, ¡se declaraban en su defensa!

Hemos venido a pedir justicia, no migajas

El 18 de marzo, alrededor de las 10 de la mañana, una multitud de indios e indias descalzos/as, vestidos/as con múltiples colores, con sombreros de diferentes formas y tamaños, adornados con cintas, llevando paquetes en viejas bolsas de plástico, entraron silenciosa pero triunfalmente en La Casona de Xicoténcatl por la entrada principal. Los guardias y los porteros no podían creer lo que veían sus ojos. Muchos invitados no indígenas, profesores, políticos y seguidores, acompañaban la comitiva. Pero, ¿dónde estaba Marcos? Todos lo buscaban, pero no estaba en ninguna parte.

Minutos después, cuando la sesión había comenzado, una pequeña figura femenina subió al estrado. La mujer iba vestida de blanco con flores bordadas. Se movía con compostura indígena reminiscente de aquella recomendada por los "Huehuetlatolli e Ilammatlatolli" (Marcos 1991), caminaba con pasitos cortos y llevaba la cabeza cubierta con un pasamonetañas. Sus ojos brillaban cuando empezó a hablar. Era la comandanta Esther. "Aquí estoy. Soy mujer y soy india, y por mi voz habla el Ejército Zapatista de Liberación Nacional." Un rumor de sorpresa se alzó de la asamblea. ¿Cómo se atreve, una mujer, una india, tan sumamente pobre, a tomar este lugar? El público estaba pasmado. Esther empezó tímidamente, casi tenuemente. Pero a medida que su voz fue ganando fuerza, sus palabras también. Puso en claro que estaba allí como comandanta, que ella, junto con los otros miembros del CCRI, da órdenes al subcomandante Marcos. Él está a cargo de las fuerzas armadas y, por lo tanto, está sometido a las decisiones del Comité Central.

Los que la oyeron pudieron reconocer en su discurso recorridos estilísticos que nos traen a la memoria la poesía

prehispánica. Entre ellos estaba una sintaxis "indígena" en español, cierto uso de paralelismos y de 'difrasismo' (León-Portilla 1984). La influencia de las lenguas indígenas estuvo presente en la elección de las palabras, singulares y plurales sin coordinación, uso de metáforas y la repetición rítmica de las palabras. Fue especialmente manifiesto el empleo que hizo Esther del término corazón en un contexto en el que no se refería a los sentimientos. En su discurso, corazón remitía a la razón, a la historia, a la verdad. (*Perfil de La Jornada*, 28 de marzo, 2001, IV). Todas estas características revelaron la influencia de su linaje y cosmovisión mayas en su lenguaje.

No es éste el lugar para llevar a cabo un análisis extenso y a fondo de las referencias cosmológicas mayas que resonaban en el discurso de Esther. Sus palabras, "la palabra verdadera", resonaron en la bóveda del edificio del Congreso. Esther fue interrumpida seis veces con entusiastas aplausos. En síntesis, se limitó a comentar la importancia del proyecto de ley para los pueblos indígenas y describió la situación desfavorecida de su gente. Después habló sobre la situación de las mujeres, indígenas y no indígenas (*Perfil de La Jornada*, 29 de marzo, III):

Es la ley de ahora la que permite que nos marginen y nos humillen. Por eso nosotras nos decidimos a organizar para luchar como mujer zapatista. Quiero explicarles la situación de la mujer indígena que vivimos en nuestras comunidades, hoy que según esto, está garantizado en la Constitución el respeto a la mujer... Nosotras, además de mujeres, somos indígenas y así no somos reconocidas... Sí, la ley de ahora nos da algunos derechos, pero sólo como mujeres y ni siquiera esto...

Después, la comandanta Esther siguió hablando de la situación de las mujeres indígenas con los usos y costumbres y

de la doble discriminación que sufren las mujeres indígenas, mencionando muchos ejemplos en los que la costumbre es injusta con ellas (*Perfil de La Jornada*, 29 de marzo, III):

Que somos niñas, piensan que no valemos ... nosotras como mujer nos golpea ... también las mujeres cargan su agua de dos a tres horas de camino con cántaro y cargando a su hijo ... No les cuento todo esto para que nos tengan lástima o nos vengan a salvar de esos abusos. Nosotras hemos luchado por cambiar eso y lo seguiremos haciendo.

Su discurso demostró lo equivocados que estaban aquellos intelectuales apartados de la vida cotidiana de los indígenas. La cultura no es monolítica, no es estática. Ambas falacias se han de desmontar si queremos tener respeto por el mundo indígena. Al unísono con las múltiples voces indígenas que se han escuchado estos últimos años, Esther insistió en que ella quiere tanto transformar como preservar su cultura. "Queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella." (*Perfil de La Jornada*, marzo 29, 2001, IV).

De los/as cuatro representantes indígenas en el Congreso ese día, dos eran mujeres. La segunda mujer que se dirigió al Congreso ese mismo día fue María de Jesús Patricio, "Marichuy", en representación del CNL. En su discurso, Marichuy expresó firme y repetidas veces que no es sólo en las comunidades indígenas donde no se respeta a las mujeres en sus derechos. La oradora recibió una salva de aplausos. "... que si los usos y costumbres lesionan a las mujeres indígenas en los pueblos y en las comunidades, pensamos que es

un problema no solamente de los pueblos indígenas; no es de ahí, es de toda la sociedad civil también. Dicen que si se aprueba esta iniciativa de la COCOPA, va a lesionar a las mujeres. Nosotras decimos que no."

Con talento retórico y elocuencia, María de Jesús empezó a enumerar los "usos y costumbres" positivos como colaboración colectiva en las tareas comunales, la representación política como servicio a la comunidad y no como un medio de adquirir poder y riqueza, respeto por la sabiduría de los ancianos y la toma de decisiones por consenso, entre otras de sus cualidades. Después mencionó algunas de las influencias del sistema legal hegemónico que las rodea y que han impactado negativamente en el lugar que ocupan las mujeres indígenas.

"No es nuestra costumbre que ante las instituciones y documentos aparezca el nombre del varón, y no el de la mujer, sino que ha sido por disposición de las propias leyes que exigen el nombre de un jefe de familia, que exigen personalizar el derecho, que exigen individualizar la propiedad o posesión al igual que lo anterior, en donde las mujeres somos tomadas en cuenta con diferentes niveles de participación" (*Triple Jornada*, 2 de abril, 2001, "La ley actual, no la de la COCOPA, discrimina a las mujeres: comandanta Esther y María de Jesús Patricio", 2). Con esta precisión, Marichuy se estaba refiriendo a algo que varias investigadoras han observado en sus escritos. De acuerdo con un resumen de Carmen Diana Deere y Magdalena León (Citado en Lynn Stephen 1997, 270) bajo la influencia de gobiernos nacionales y organizaciones internacionales de desarrollo, aun siendo progresistas:

Las mujeres rurales eran percibidas sólo como amas de casa responsables del ámbito doméstico. Los recursos estatales que

se dirigían a ellas se centaban únicamente en sus papeles de esposas y madres ... Los programas de ayuda técnica agrícola y de acceso a créditos estaban dirigidos en su abrumadora mayoría a los hombres rurales. Por tanto, los servicios de extensión rural reproducían la división del trabajo de género socialmente construida -e idealizada- en la que los hombres eran los agricultores y las mujeres las amas de casa.

...Y Henrietta Moore (1998, 150) observa:

...los escritos feministas apenas han comenzado a analizar el problema más interesante de cómo el Estado reinscribe las diferencias de género en el proceso político de tal forma que las mujeres son desprovistas -al menos en las formas actuales del Estado- de la posibilidad de convertirse en personas políticas completas.

Actitudes y situaciones similares de poder hegemónico central inducen a que la propiedad de la tierra esté exclusivamente en manos de los hombres.

Con lo anterior, María de Jesús se estaba refiriendo a la construcción social, impulsada por el Estado, de una estructura de privilegios patriarcales dentro del mundo indígena y campesino. No obstante, aun cuando la sociedad campesina mexicana se ha vuelto aun más patriarcal con estas influencias, no lo es de la misma manera que la sociedad urbana y hegemónica. En la confrontación, los estilos patriarcales del dominador fueron impuestos a los dominados. De ahí la creación, fortalecimiento y estratificación de ciertos privilegios patriarcales en un mundo en el que no estaban originalmente en casa. Éste es un problema complejo que requiere de una mayor elaboración. De momento, basta con saber que la in-

vestigación histórica de las primeras épocas coloniales ha desenterrado un tesoro en títulos de propiedad y documentos de herencia en los que hay amplia evidencia de que las mujeres tenían propiedades a su nombre (Karttunen 1986, Lockhart 1980; Kellog 1988). Parece que la ley colonial española y la aplicación de la ley mexicana actual en las comunidades campesinas e indígenas tienen en común la negación de derechos de tenencia de la tierra a las mujeres y su influencia, acepta sólo su presencia en el ámbito intradoméstico.

Pero María de Jesús Patricia no sólo retó la aplicación de la ley, sino que fue igualmente crítica de ciertas posiciones feministas, como lo ejemplifica el uso que hizo del concepto de familia (*Perfil de La Jornada*, 29 de marzo, 2001, VII):

Así pues, la mujer ha venido participando desde la misma familia, porque en los pueblos indígenas no es hombre y mujer, sino que son familias enteras. Y ahí la mujer participa desde la toma de decisiones, cuando el marido va a una asamblea comunitaria o a una asamblea ejidal, en conjuntar ideas y llevarlas a las asambleas. Pero ya la participación del varón ya va ahí también la participación de la mujer, pero no solamente, como les decía, es exclusivamente hombre-mujer, sino que es de familia.

En una encuesta reciente sobre mujeres de la Coordinadora Estatal de Productores de Café Oaxaqueños (Carlsen 1999) surgieron problemas metodológicos en torno a la pregunta sobre si las mujeres habían tenido cargos en la comunidad. Muchas de ellas respondieron que sí, pero en realidad fueron los maridos los que formalmente sustentaban los cargos. "Sus respuestas reflejan la realidad de que el trabajo y la responsabilidad del cargo se comparten en pareja" (Carlsen 1999) y de la complejidad de la participación comunitaria de las mujeres.

Por muy cuestionable que esto pueda parecer desde una perspectiva feminista, puede ser útil revisar algunos de los conceptos mesoamericanos antiguos. Tanto la familia como la pareja hombre-mujer formaban una unidad. El concepto de individuo no era predominante (López Austin 1984). Existía un concepto predominante de intersubjetividad. Además, el concepto de dualidad todavía sostiene la cosmovisión de la mayoría de las comunidades étnicas en el México contemporáneo. ¿Se estaba refiriendo a esto Marichuy? Muy probablemente estaba tratando de hacer llegar un concepto de subjetividad colectiva, de dualidad femenina-masculino que exige toda una decodificación epistemológica (véase Marcos 1995).

Lo anterior es sólo un ejemplo de los discursos paralelos que están desestabilizando la hegemonía de un cierto discurso dominante, urbano, feminista, a medida que es desafiado por aquellas "feministas indígenas" cuya vida es un malabarismo entre identidades múltiples y contradictorias, algunas tradicionales, otras que empiezan a surgir.

Aun así, Marichuy articuló muy bien los aspectos positivos de las comunidades indígenas. Es probable que esté influida por los textos recientes de pensadores indígenas como Floriberto Díaz, Sofía Robles y Adelfo Regino (Adelfo Regino, Sofía Robles, "Floriberto Díaz y el renacimiento indígena", en *La Jornada Semanal*, n. 314, marzo 2001).

"¿Por qué siempre mencionan las costumbres 'malas'? En nuestras comunidades indígenas tenemos también buenas costumbres". Parte de su presentación estuvo dedicada a la elaboración de las "buenas costumbres". "Por ejemplo, los usos y costumbres positivos son el tequio y la ayuda mutua, cuando se reúnen y juntos dan su tiempo para trabajar faenas". "Otra de las buenas costumbres es buscar tomar deci-

siones por consenso ... así dicen nuestros abuelos: 'ahí tiene que es el 99% más el 9', ¿verdad? O sea, que es el total: tiene que haber consenso más que votación". "También otra de las costumbres positivas es buscar hacer justicia reparando el daño antes que castigando al culpable". Aprovechar la sabiduría de los ancianos es otra buena costumbre. Los ancianos tienen un lugar privilegiado. La representación política es un servicio, no un privilegio. Es un deber, no se paga. Toda la comunidad vigila lo que haces. Ésta es la verdadera palabra, la palabra de nuestros pueblos, de nuestros antepasados (*Perfil de La Jornada*, 29 de marzo, 2001, VII).

Unos días antes, el 8 de marzo, en una manifestación por los derechos de las mujeres, la comandanta Esther se había dirigido a un público masivo de la siguiente manera: "Creo que vamos a lograr el cambio como nosotras queremos. Sí se va a lograr, porque veo que muchas mujeres se están organizando, nosotras las invitamos también y así más fuerza vamos a tener, entre todas lo vamos a lograr" (*Memoria* 146, abril 2001, 39).

Situando mis reflexiones

Cuando leo lo que acabo de escribir, me doy cuenta de que no es una historia. Es mi historia. He sido parte del movimiento a medida que lo iba narrando. Fui una de las mujeres no indígenas elegidas para la comisión plural. Discutí e informé a varios senadores y diputados, hombres y mujeres, sobre la urgencia de aceptar la ley. Este relato es parte de mi misma hasta el punto que no se debería leer como una narración "objetiva". Ha sido incluso difícil reunir las referencias. ¿Para qué?, me lo preguntaba. Es mi vida, mi experiencia personal, todo esto

lo he vivido. ¿Necesito demostrar que es verdad? Mi propio movimiento, mis errores, mis dilemas, mis compromisos, las cosas en las que creo firmemente son parte de ello.

De acuerdo con teorías recientes, es importante situar el propio conocimiento. Yo siento que en todo lo que he escrito, estoy yo. No hay necesidad de decirlo explícitamente. Siempre he tenido un gran respeto y admiración por los mundos indígenas de México. No soy india, pero quiero entenderlos a fondo. No quiero atraerlos a mis propios puntos de vista y tampoco quiero ser una de ellas. Quisiera que nos respetáramos mutuamente. Pero sé que entender profundamente dónde están ellas y ellos y por qué hablan, piensan y actúan como lo hacen no es fácil. Hay muchas barreras. La principal es la definición de las culturas indígenas por el pensamiento dominante (político y económico) y las narrativas que derivan de ello. El movimiento feminista, quieras que no, reproduce esta deformación hegemónica. En cuanto a mí, provengo del movimiento feminista y he sido seducida a un viaje epistemológico por la urgencia de iniciar una conversación "dialógica" con este "otro" (otra). Quiero relacionarme con ellas "...en términos de co-presencia, interacciones, interdependencia, comprensión y prácticas, frecuentemente insertas en relaciones de poder radicalmente asimétricas". (Pratt, 1992). Es precisamente esta inserción en la práctica que inevitablemente nos coloca en relaciones de poder radicalmente asimétricas lo que hace a las mujeres indígenas más vulnerables a nuestros discursos y por lo que urge poner una atención extrema a lo que decimos, cómo lo decimos y qué expresamos como valores adecuados en nuestras luchas por los derechos de las mujeres. En los primeros tiempos del feminismo, yo recurría a discursos paralelos: uno sobre el mundo indígena, otro sobre mis prácticas feministas. Durante mucho tiempo, ambos dis-

cursos no tuvieron ningún contacto, pero poco a poco se fueron conectando. Las intersecciones entre ellos -aquellos momentos privilegiados de reinterpretación y de introspección- han ido apareciendo intermitentemente en mi mente y en mi vida. Así ha sido, sobre todo a partir de 1994, con la emergencia de una resistencia indígena alimentada con referencias simbólicas a las tradiciones mesoamericanas. Y esa resistencia o guerrilla tenía abundancia de militantes mujeres, que tenían una ley revolucionaria de las mujeres. Era como un sueño hecho realidad.

En mis muchos años en la izquierda, silencié mi admiración por esos elementos de la "superestructura ideológica indígena" que, según el discurso marxista de aquellos años, estaban destinados a desaparecer. Pero estaba vinculada ambiguamente a la izquierda porque yo también creía firmemente en la justicia social y estructural. Ahora, como feminista y de izquierda, puedo compartir mis compromisos indígenas en el seno del movimiento indígena de mujeres. No hay necesidad de defender mi interés por el tema.

La referencia, *mujeres indígenas*, hace unos años no existía. Ahora es el símbolo de una subjetividad colectiva, de un actor social que ha sido creado por las propias mujeres a través de sus prácticas sociales (¿y puedo decir que feministas?). Como facilitadora de talleres y asesora de mujeres indígenas procedentes de muchas comunidades indígenas de México y, a veces, de varias regiones del continente americano, he sido testiga de los vínculos que ellas sienten y de su identificación colectiva. Sienten que son sujetos de derechos colectivos de los que nosotras, las "no indígenas" (para emplear el término que ellas usan), nos distinguimos fácilmente. No importa si hay una teoría que encaje con esto ni lo impugnada que pudiera estar en círculos académicos.

Mi propia red de encrucijadas, mi propio posicionamiento de activista a académica, del feminismo a las luchas indígenas, me ha enseñado que lo que vivimos en prácticas concretas se tiene que retroalimentar a la teoría. Y mientras nos remitimos de nuevo a la teoría, actuamos. No es necesario ser teóricamente totalmente coherente. Además, como lo señala Bourdieu (1995), a través de la práctica, estamos re-elaborando la teoría. ¿Quién pretende una coherencia racional y lineal? Nosotras, las académicas. Las activistas reúnen múltiples y contradictorias alianzas, identidades, compromisos. La "coherencia" indígena (mesoamericana), si es que existe, tiene una constitución muy diferente, epistemológicamente es "Otra".

Desencuentros con el discurso feminista hegemónico

En su discurso, junto con el de otros intelectuales, en una reunión cerca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde se alojaban los zapatistas en su estancia en la Ciudad de México, Elena Poniatowska leyó un texto que me parece muy pertinente para lo que estoy tratando de transmitir. Poniatowska es famosa por abrazar sin miedo todas las causas sociales justas. Es también una profunda analista de las realidades sociopolíticas mexicanas y también una escritora comprometida con su arte. Al hablar de cómo inconscientemente la sociedad mexicana malinterpreta y tergiversa los mundos indígenas, Elena dice que para aprender de ellos: "Están los cuentos de Rosario Castellanos, el trabajo de estudiosos como Alredo López Austin y Miguel León-Portilla, y la obra de C. Lenkersdorf." Y a continuación agregó: "Pasmados, les hicimos caso a medias" (*Perfil de La Jornada*, 13 de marzo, 2001, II). La mujer que habla aquí ha

estado especialmente involucrada en muchas causas de justicia social en México. Ha escrito con elocuencia criticando todo tipo de opresiones: ¡Y confiesa su falta de atención! 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, su manera de percibir el cuerpo y la reproducción. Se llega a un tipo muy diferente de comprensión cuando somos capaces de respetar y de entender sus referencias simbólicas en conexión con su vida cotidiana y religiosa. Se trata de dos momentos del compromiso y de dos niveles de la comprensión. Se puede tener lo uno sin lo otro. Muchas veces, las mujeres que trabajan con mujeres indígenas pueden ser colocadas en alguno de los lugares dentro de un continuum que va de prestar atención sólo a las injusticias materiales y a las opresiones de clase y, por otra parte, esforzarse por entender el universo simbólico, religioso y cosmológico en el que esas mujeres tienen un lugar y en el que viven. Si no se hace lo segundo, se corre el riesgo de actuar como "neocolonialistas" o resultar unas intrusas. Si se empieza por forzar un cambio sin respetar *sus* propios procesos, acaba haciéndose necesario cambiarlas para adaptarlas a las propias concepciones de lo que es la libertad, la justicia y los derechos.

Paso ahora a revisar algunos ejemplos de lo que acabo de mencionar y de los que he sido testiga –y hasta quizás colaborado sin quererlo– en la relación entre feministas y mujeres indígenas.

¿Paridad o igualdad?

Herederas de un linaje filosófico en el que mujeres y hombres son concebidos como un par inseparable, las mujeres

indígenas suelen reclamar la paridad. "Queremos caminar parejo hombres y mujeres", decía una sabia anciana (Lovera 1999, 450). En su búsqueda por la expresión acorde con su contexto cosmológico, escogen hablar de la paridad. "Queremos caminar a la par que ellos" o "aprendiendo a caminar juntos".

Cuando algunos grupos feministas llegaron a Chiapas después de que el EZLN irrumpió en la escena nacional, las mujeres indígenas escuchaban constantemente el término igualdad. La igualdad que exigían aquellas mujeres serviciales que llegaban a apoyar su proceso, no tenía sentido para ellas. En la cosmovisión mesoamericana, no hay en ningún lado un concepto de igualdad. Todo el cosmos está concebido con elementos que se equilibran unos a otros a través de sus diferencias, y así es como crean un equilibrio (López Austin 1984). Este equilibrio estaba oscilando permanentemente. (Marcos, 1995). La igualdad equivale a algo estático, algo que no se mueve. Por lo tanto, no somos iguales. No hay dos seres iguales. Con el concepto de dualidad (Marcos, 1995; López Austin, 1984) anclado en su vida diaria y sus rituales, la igualdad no tenía sentido. Hasta hoy en día, aquellas de nosotras relacionadas con el movimiento indígena hemos aprendido que "caminar parejo" es la metáfora que ellas captan y con la que trabajan en dirección a una relación justa con sus hombres.

Aún recuerdo cuando una de mis amigas feministas, una participante muy comprometida en diálogos con las mujeres indígenas, me preguntó algo sorprendente: "¿Estás de acuerdo conmigo en el uso de la palabra paridad? ¿Sí?, entonces podemos trabajar juntas." Mi amiga me estaba dando a conocer todas las disidencias que había tenido con sus compañeras feministas las cuales consideraban este término inadecuado para sus demandas. Exigir "paridad" entre hom-

bres y mujeres, "caminar juntos, lado a lado, hombres y mujeres", es usar la metáfora que las hace ir más lejos en sus demandas como mujeres.

"Sigamos en la lucha hombres y mujeres. Vamos juntos, de la mano... Aquí no podemos tener una postura feminista radical. Nuestra realidad indígena es otra" (Virginia Pérez Díaz en: Vera, Ramón, *La Jornada*, marzo 27, 2001, 6). Tomasa Sandoval, una mujer purépecha, añade una consideración práctica: "No nos favorece mucho hacer foros solo de mujeres, porque cuando escuchan nuestra voz los varones se van re-educando" (comunicación personal).

Nuestra Madre Tierra

Escuchamos con frecuencia que los pueblos indígenas exigen su tierra, su territorio. Parece que esta demanda es la reivindicación central de todos los pueblos indígenas en todo el mundo. "La sobrevivencia de los pueblos nativos está inextricablemente vinculada a la Tierra" (Smith 1998). Pero, ¿qué significan las demandas de tierra y de territorio?

Cuando trabajamos con mujeres indígenas, son múltiples los significados que se pueden leer en la relación que tienen con la tierra. El simbolismo de la tierra vincula a las mujeres a ellas como encarnaciones de esta madre que ellas reproducen. La comandanta Esther, en su reciente discurso al Congreso lo expresó como sigue: "Queremos que sea reconocida... nuestra forma... de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella."

En su español idiosincrático, se abriría camino un concepto muy complejo de tierra. En primer lugar, la tierra es una persona. Algunos estudios contemporáneos sobre seres "más

que humanos" que habitan las cosmovisiones de los pueblos indígenas en el continente americano, confieren contexto a esta interpretación (Morrison 2000; Appfel 2001). En el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en la ciudad de Nuño, Michoacán, una mujer indígena habló así: "Todavía nuestro río, nuestro árbol, nuestra tierra, están como están... todavía están vivos..." (entrevistas, Vera, R. *Hojasaca*, abril 2001, 4). La Tierra está viva, debemos respetarla como respetamos a otros seres.

En gran parte de la mitología mesoamericana, la tierra aparece como un lugar sagrado (Marcos 1995b). La Tierra era una deidad dadivosa. Es también un lugar en el que el peligro y el mal pueden sobrevenir a los humanos que la habitan. La Tierra era un lugar resbaladizo y peligroso (Burchhart 1989), concebida dentro de la dualidad clásica mal-bien. Como ser sobrenatural, podía dañar o beneficiar, dependiendo de las obras de cada quien.

El poético Subcomandante Marcos, quien está embebido de tantas de las percepciones y concepciones mayas, ha afirmado: "Y estos indígenas vienen a decir que no, que la tierra es la madre, es la depositaria de la cultura, que ahí vive la historia y que ahí viven los muertos..." (Marcos subcomandante, 2001).

La veneración que la tierra genera en las mujeres indígenas raras veces se toma en consideración por las activistas. Por lo general, la reducen al derecho a la propiedad de la tierra o a los derechos a heredarla. Se traduce como si significara únicamente una mercancía. Es en el mundo de hoy, en el que se puede poseer un pedazo de tierra, donde las mujeres indígenas quieren un pedazo de tierra o heredarla. En una sociedad que ha privado a las poblaciones indígenas del derecho a la propiedad colectiva de la tierra, esto es comprensible e indis-

pensable. Nosotras debemos de apoyar las reivindicaciones de las mujeres indígenas a tener propiedad sobre la tierra.

Mi intención ahora es ir más allá, y desarrollar una mirada más amplia para interpretar las reivindicaciones de las mujeres indígenas sobre la tierra. Para ellas, la tierra es mucho más que sólo un pedazo de terreno para explotarlo con fines agrícolas u otros. No traducíamos sus demandas reduciéndolas. He visto hacer esto continuamente en casi todos los talleres o reuniones a los que he asistido. Las mujeres indígenas exigen el derecho a la tierra como su lugar de origen, su espacio sagrado y ritual, y esto se traduce como solamente un reclamo a poseer un pedazo de tierra.

La interconexión de todos los seres

En palabras de la comandanta Esther, la tierra es vida, es naturaleza, y todos somos parte de ella. Esta simple frase remite a la imbricación de todos los seres en el cosmos mesoamericano (López Austin 1984). Por muy difícil que sea entenderlo, ningún ser está separado del resto de los seres. Todo está interconectado. Este principio básico se encuentra continuamente en los sistemas médicos indígenas (López Austin, 1984b). También está presente en las primeras fuentes históricas primordiales.

Lo anterior crea también una forma muy particular de colectividad de humanos. La colectividad está ligada internamente con mucha intensidad. No hay apenas alguna individuación (Klor de Alva 1988). El mundo no está afuera, establecido en el exterior y separado de los seres sino que es y está a través de ellos. El Yo no puede ser abstraído de su entorno. La permeabilidad del mundo material define un or-

den de existencia caracterizado por el tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial, el afuera y el adentro (Marcos 1998). Esto, por supuesto, tiene un gran impacto en forjar la perspectiva de género de las demandas y en cómo son interpretadas éstas en el seno de las comunidades indígenas.

Según Lenkersdorf (citado por Millán 1998) hay una relación intersubjetiva con la naturaleza. "*Nuestra Madre Tierra*, la que nos carga y nos da sustento, ocupa el lugar principal en 'la multitud de cosas que llenan la naturaleza y que están incluidas en el pronombre 'nosotros'". López Austin (1998) escribe: "Hay muchos elementos no occidentales, coherentes, sistemáticos, comunes, dentro de la gran diversidad de los pueblos indígenas". Lenkersdorf interpreta una expresión de la lengua tojolabal: "*Lajian, lajian aytik* que puede significar 'estamos parejos' o 'todos somos sujetos'". Según este autor, esto expresa la "intersubjetividad" básica de la cultura tojolabal. Esto también nos remite al término preferido de las mujeres indígenas. Su insistencia en la paridad (caminar parejos, la paridad) y no en la "igualdad" significa que ellas extraen de su herencia común, conceptos alternativos para equidad de género que encajan mejor dentro de su cosmovisión.⁵

⁵ Para una revisión de la influencia de la cosmovisión tojolabal en el discurso zapatista, véase M. Millán, "En otras palabras, otros mundos: La modernidad occidental puesta en cuestión", en *Chiapas*, no. 6, México, Etna, 1998, pp. 213-220. Millán hace un excelente análisis de varias de las frases zapatistas que han seducido al imaginario nacional e internacional y cómo emanan de una cosmovisión tojolabal y maya que se refleja en el lenguaje estudiado por C. Lenkersdorf. Algunas de estas frases son "mandar obedeciendo", "un mundo donde quepan muchos mundos", "todos tenemos corazón", "preguntando caminamos".

Una crítica de "mandar obedeciendo": ¿una interpretación feminista inadecuada?

He oído críticas a esta frase, que se ha vuelto clásica en el discurso zapatista y en sus prácticas. Las críticas provienen de colegas feministas queridas con las que comparto muchos compromisos (Lagarde 2001). ¿Pero qué quiere decir en realidad esta frase? ¿A partir de qué influencias culturales fue inventada por los zapatistas. Esta frase ha sido parte de las expresiones del lenguaje común de los indios mayas tojolabales de Chiapas. Era parte del diccionario tojolabal-español-tojolabal compuesto durante la década de 1970-1980. Y por supuesto, la frase antecede al diccionario. Según Lenkersdorf (citado por Millán 1998), esta frase es un ejemplo de cómo los zapatistas incorporaron las expresiones mayas –en especial los antiguos dichos sabios del grupo tojolabal– al debate político nacional.

Pero para volver a la expresión "mandar obedeciendo", ¿implica esta frase en realidad que uno manda o somete al otro, como sus críticas denuncian? Lenkersdorf continúa decodificando el profundo significado de esta frase (Ceceña 1999). La traducción de la frase original en la lengua maya es: "Nuestras autoridades reciben órdenes". El colectivo comunitario "nosotros" es el que da las órdenes. Este "nosotros" es la autoridad definitiva. Otro nivel de significado es "... en la comunidad somos nosotros los que controlamos a nuestras autoridades". Gobernar en tojolabal significa "trabajo": los que gobiernan son "los que trabajan". A veces la frase cambia ligeramente y literalmente significa: "... las autoridades-trabajadores de la comunidad". Cada quien tiene una función en este comunitario "nosotros". Es una colectividad horizontal, pero

no todos tienen la misma función. Los que gobiernan no están en un nivel superior al de los gobernados. Trabajan como todos los demás. Son ejecutores de las decisiones del "nosotros" comunitario. Son presidentes de las capillas, son catequistas, son los representantes municipales. Cada quien tiene su –de él y de ella– tarea específica bajo el control del "nosotros" comunitario que es la suprema autoridad. Martha Sánchez, una mujer indígena amuzga, expresa una dificultad en sus luchas por los derechos de las mujeres: "Lo difícil es que estamos ligadas a esa cuestión de la colectividad, de una organización, hasta de un pueblo, y ¿cómo manejar estos temas? ("Ya las mujeres quieren todo", en *Cuadernos feministas*, año 3, no. 15, junio 2001, 32).

Como vemos, el concepto de mandar es totalmente diferente en estas comunidades que, según los estudios de Lenkersdorf, son esencialmente "intersubjetivas". Este colectivo "nosotros" como autoridad máxima puede dar la autoridad a algunas personas para hablar en su nombre. El problema, dice Lenkersdorf, es que la sociedad mexicana dominante, totalmente ignorante de las maneras de los mayas, confunde a estos voceros (Ceceña 1999, 203) con líderes. No son líderes, son sólo los voceros escogidos por el "nosotros" comunitario.

Si los voceros conocidos no hablan, esto no significa que el "nosotros" comunitario esté callado. Y podemos dar ejemplos. En los siete años que han transcurrido desde que irrumpió el zapatismo en la escena nacional, hemos escuchado a diferentes voceras. Ramona fue durante un determinado periodo la escogida. Ana María fue también visible durante un tiempo; después llegó la comandanta Trini, además de otras innumerables mujeres que aparecen y desaparecen de la escena pública. Ahora escuchamos a la comandanta Fidelia, Yolanda... Una

pensaría que con la aceptación que cada una de ellas se ha ganado, seguirían apareciendo, dirigiendo, liderando. Pero no es éste el origen de su presencia. En el Congreso mexicano, escuchamos a dos mujeres que previamente no habían atraído nuestra atención: las comandantas Esther y María de Jesús Patricio. El "nosotras" comunitario" escoge a sus voceras.

Esther, en su presentación frente a los legisladores, lo expresó de esta manera: "Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos..." ("Queremos ser indígenas y mexicanos", *Perfil de La Jornada*, marzo 29, 2001, II).

Pensando con el corazón

Si hay una palabra que suele ser central en las demandas de las mujeres indígenas es corazón. El corazón (*teyolia* según López Austin 1984) es la sede de las actividades intelectuales superiores. La memoria y la razón residen en él. El corazón no es una referencia a los sentimientos y al amor. Es el origen de la vida.

Una etnografía clásica del altiplano maya en Chiapas, "Los peligros del alma" de Calixta Guiteras-Holmes (1961, 246-247) es muy clara sobre lo que significaba el corazón para los pueblos de la región: "El corazón tiene toda la sabiduría, es la sede de la memoria y del conocimiento... a través de él, tiene lugar la percepción".

En el Primer Congreso Nacional Indígena de Mujeres en Oaxaca en 1997, las 560 indígenas se repitieron unas a otras: "Grabar en nuestros corazones". Ellas conservaban en esta sede de la memoria todo lo que estaban descubriendo sobre

sus derechos como mujeres y como indígenas. Ramona rondaba por todas los grupos de trabajo y participaba en cada uno de ellos. (Marcos, S., "Mujeres indígenas: Notas sobre un feminismo naciente", en *Cuadernos feministas*, año 1, no. 2, octubre-diciembre 1997).

En 1995, la comandanta Ramona envió un mensaje de la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI): "Estoy hablando al pueblo mexicano, a las mujeres de México, a todos en nuestros país." Al final de su mensaje, Ramona dijo: "Quiero que todas las mujeres despierten y que vean en sus corazones la necesidad de organizarnos para poder construir el México justo y libre que todos soñamos." Es evidente que el corazón es la sede del trabajo y de la organización. Sentimientos y emociones sólo, no organizan (Ramona 1999, 303). Una de las principales características de las artes en tojolabal, dice Lenkersdorf (1996) es que "manifiestan aquello en lo que el corazón piensa". De nuevo en este caso, la referencia al corazón, y no a la cabeza, es como a la sede del pensamiento.

Vamos a referirnos ahora al discurso de la comandanta Esther a nuestra Cámara de Diputados el 28 de marzo de 2001. Esther dijo: "Ellos (los legisladores) han sido capaces de abrir su espacio, sus oídos y sus corazones a una palabra que tiene la razón de su lado." El corazón se abre a la razón. En muchas de las reuniones feministas, se pierden las profundas implicaciones del concepto "corazón" cuando las mujeres lo usan. El corazón es el centro de la vida para ellas, de la razón, de la memoria. No sentimentalizamos, colonicemos ni reduzcamos las referencias al corazón en el discurso de las mujeres como meramente emocional, por muy maravilloso que pueda parecerlos. Esto podría conducirnos involuntariamente a interpretaciones etnocéntricas.

Los significados del embarazo y el parto

En este terreno es en donde se manifiestan muchas de las interpretaciones incorrectas y las fracturas entre el discurso feminista y las prácticas de las mujeres indígenas. Recuerdo que una amiga se lamentaba de que las mujeres indígenas consideraran el embarazo como una "enfermedad". ¿Cómo pueden pensar esto?, me preguntó conmovida, "el embarazo y el parto son experiencias naturales maravillosas".

Claro que son experiencias valiosas, muy apreciadas para las mujeres indígenas. A veces podemos considerarla sobrevaluadas. Pero, ¿qué es el embarazo para ellas? En los estudios de varios/as expertos/as en la zona maya y en concepciones mesoamericanas más amplias, el embarazo es un estado de precariedad, de inestabilidad (López Austin 1984). Cuando una mujer indígena dice "estoy enferma", no se refiere a la enfermedad en el sentido que nosotros le damos, se refiere a una fase transitoria antes de llegar a la otra orilla y estar a salvo ella con su hijo. Varios estudios de campo lo confirman (Carlsen 1999) habla de lo secreto que es un parto para los indios tzotziles contemporáneos de San Juan Chamula, Chiapas. Un parto o un nacimiento es un ritual lleno de significados codificados y ocultos. Está fuera de alcance para los extranjeros. Es un acontecimiento altamente ritualizado, donde muchos peligros podrían influir en el resultado. En el pueblo de Zinacantán, Evon Vogt (1969) ha reportado que el lugar y la hora del nacimiento es secreto cuidadosamente guardado. Se cree que el recién nacido podría perder su "tonalli" si es sujeto a presencias no deseables, especialmente durante los dos primeros días. Diana Darnian, mujer de ancestros zoque, me relató recientemente su frustración ante las orientaciones bien intencionadas de feministas que las introducían a los concep-

tos de "salud reproductiva". "Ellas no entienden lo que significa para nosotras el embarazo. Por supuesto que sabemos que no es una enfermedad pero es nuestra forma de expresar el estado difícil y las complicaciones que pueden venir para dar a luz". Ella resentía la incompreensión y también el énfasis "colonizador" para enseñar a las mujeres indígenas lo que debe significar un embarazo. El nacimiento de un miembro de la comunidad es un eventopreciado. También es una "guerra" simbólica en la cual participan las mujeres, como las antiguas Cihuateteo que se transformaban en diosas una vez que morían de parto primerizo (Marcos 1989).

Al recapacitar sobre esas presencias constantes de significados ancestrales y recreados contemporáneamente por las mujeres indígenas de la Mesoamérica de hoy, existe una que parece estar en el centro. La interconexión de todos y de todo en el universo. La naturaleza intersubjetiva de hombre y mujer interconectados con la tierra, el cielo, las plantas y los planetas. ¿Cómo explicarnos de otro modo la afirmación de Marichuy de que "no hay hombre y no hay mujer, hay familia"? Podríamos agregar que es probable que ella se refiera a una familia extendida amplia: la comunidad.

¿De qué otra manera podemos entender la defensa de la tierra "que nos da vida, que es naturaleza que nosotros somos" de la comandanta Esther frente a los legisladores? ¿De qué otra manera interpretar que "mandar obedeciendo" no es una imposición de uno sobre otro? ¿Qué nosotras/os es también yo? ¿Que las comunidades como sujetos colectivos al mismo tiempo forman una unidad?

Me resisto a poner fin a esta rememoración de sólo algunos de los temas más destacados que entrecruzan mis prácticas feministas cuando son confrontadas con los mundos indígenas de las mujeres. Mundos que están siendo, hoy mis-

mo, reconfigurados, resignificados, y recreados por ellas mismas. Sólo he esbozado algunos de los dilemas y algunos de los obstáculos. He tratado de construir un puente de comprensión más allá de las prácticas colonialistas, de discriminación y de las percepciones etnocéntricas.

Queda por hacer la tarea, mientras nosotras -las feministas- y ellas -las mujeres indígenas- luchamos juntas por ser "intersubjetivas" y estar interconectadas. Probablemente la mejor oportunidad que tenemos de recrear juntas "un mundo donde quepan muchos mundos" y nuestros mundos como mujeres se unan "a la par" con los mundos de los hombres. "Sólo entre todas sabemos todo."

"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 ..." (Sánchez 2001, 31).⁶

⁶ ¿Qué pasó con la Ley Indígena o Ley Cocopa?

Después de un apoyo masivo de muchos sectores de la sociedad mexicana y del apoyo de la mayoría de las organizaciones civiles y de varias organizaciones indígenas, los legisladores mexicanos decidieron una contrarreforma que castó la ley. La ley pasó por ambas cámaras (senadores y diputados) y acabó totalmente cambiada. La ley original estipulaba los derechos de las comunidades indígenas a sus sistemas institucionales y normativos, a la autonomía en sus territorios y en general posicionaba a los pueblos indígenas como sujetos (colectivos) de derechos.

Los nuevos cambios a la ley los trata con condescendencia y los vuelve objetos de un asistencialismo paternalista. Huelga decir que en los meses siguientes hubo múltiples impugnaciones legales, materializadas en decenas de amparos y cientos de controversias constitucionales que esperan resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Muchos grupos indígenas, como el Congreso Nacional Indígena, la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, la Alianza de los Pueblos Indígenas, entre muchos otros, hicieron declaraciones y mítines para oponerse a la nueva ley, llamada la "ley Bartlett-Ceballos", aludiendo a los apellidos de los dos senadores que dirigieron la oposición a la misma.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Sonia E. 1998. "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium," in Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino and Arturo Escobar (eds), *Culture of Politics Politics of Culture*, Boulder: Westview Press, pp. 293-352 (capítulo 12).
- Appel Marglin, Frédérique. 2001. "Andean Concepts of Nature," presentation at the Conference on *Orality, Gender and Indigenous Religions*, Claremont School of Religion, May 2001.
- Bissio, Robert Remo (ed.). 1995. *The World*, Montevideo, Oxford: Instituto del Tercer Mundo/Oxfam.
- Bonfil, Paloma. 1996 "Oficios, conocimientos y padecimientos: la salud como práctica política en el mundo indígena femenino" en: *La mujer en el medio rural, Cuadernos Agrarios* no. 13, 1996.
- Bourdieu, P. 1995. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: University Press.
- Burckhart, Louise. 1989. *The Slippery Earth: Nahuatl Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson: University of Arizona Press.
- Hasta Samuel Ruiz, el emérito obispo de San Cristóbal, expresó indignación ante las prácticas discriminatorias y racistas implícitas en la nueva ley (Antonio Pérez Cardona, "La ley Bartlett detiene la lucha por el reconocimiento indígena", en *La Jornada*, 1 de septiembre, 2001, p. 17). Pero los meses de levantamientos y protestas han tenido resultados. El 18 de febrero de 2002, 168 legisladores procedentes de una pluralidad de partidos políticos (pri, pr, prd, Verde Ecologista), presentaron de nuevo una reforma a la contrarreforma aprobada en agosto pasado. Particularmente notable fue la ausencia del pan, el partido político en el poder que respalda al Presidente del país, Vicente Fox. Una base plural de grupos de la sociedad civil, intelectuales y activistas de derechos indígenas se congregaron ante la Cámara de Diputados. Rigoberta Menchú se dirigió al pleno y les aseguró que era una "oportunidad tanto para los pueblos indígenas como para todos los mexicanos volver a la ley Cocopa original, corregir el error que se cometió el año pasado al aprobar una contrarreforma" ("Plantearon diputados reparar el error de haber aprobado la reforma indígena", en *La Jornada*, 19 de febrero, 2002, p. 6).

- Carlsen, Laura. 1999. "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición," en *Chiapas* 7, 1999, pp. 45-70.
- Cazés, Daniel. 1999. "Consulta o distensión," en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds), *Las alzadas*, México: CIMAC / *La Jornada*, 1999, pp. 310 - 12.
- Cecaña, Ana Esther. 1999. "El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf," en *Chiapas* 7, 1999, pp. 191-205.
- Chabram-Dermersesian, Angie. 1992. "I Throw Punches for my Race, but I don't Want to Be a Man: Writing us - chica-nos (girl, us) - into the Movement Script", in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 81-95.
- Del Valle, Sonia. 1999. "Representantes de 26 pueblos indios conformaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas," en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds), *Las alzadas*, México: CIMAC / *La Jornada*, pp. 408 - 11.
- Esther, Comandanta. 2000. "Queremos ser indígenas y mexicanos," en *Perfil de la Jornada*, Marzo 29, 2000, IV, VII, pp. II, III, IV.
- Esther, Comandanta y Patricio, Maria de Jesús. 2001. "La ley actual, no la de la COCOPA, discrimina a las mujeres," en *La Triple Jornada*, no 32, Abril 2, 2001.
- EZLN. 1999. "Testimonios de lucha zapatista EZLN 'El Primer alzamiento', marzo de 1993" en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds), *Las alzadas*, México: CIMAC / *La Jornada*, 1999, pp. 59-61.
- Gargallo, F. 2001. "La voz de las mujeres en el Tercer Congreso Nacional Indígena", en *La Triple Jornada* no 32, Abril 2, 2001, p. 3.
- Gil Olmos, José. 2000. "México en riesgo de caer en caos y caciquismo: Touraine", en *La Jornada*, noviembre 6, 2000, p. 7.
- Gil Olmos, José. 2000. "Moderno y creativo el movimiento de indígenas en América Latina", entrevista con Yvon Le Bot, en *La Jornada*, Marzo 26, 2000, p. 3.
- Gossen, Gary, "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis", in Gary Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed community*, Ithaka: The University of Albany, SUNNY, 1986.
- Grewal, Inderpal & Kaplan, Caren (eds). 1997. *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Guitera-Holmes, Calixta. 1961. *Perils of the Soul, the Worldview of a Tzotzil Indian*, New York: The Free Press of Glencoe Inc.
- Harvey, N. 2000. *La Rebelión de Chiapas*, México, ERA.
- Hernández, Rosalva Aída. 2001. "Building a Utopia: the hopes and challenges of the women of Chiapas", in Rosalva Aída Hernández, ed., *The Other Word. Women and Violence in Chiapas Before and After Acteal*, Copenhagen, Dinamarca: International Working Group for Indigenous Affairs, 2001.
- Hernández, Rosalva Aída. 1995. "From Community to Women's State Convention - The Chiapas Campesinos and their Gender Demands", en June Nash et al. (eds.) *The Explosion of Communities in Chiapas*, Copenhagen, Dinamarca: International Working Group for Indigenous Affairs, 1995, pp. 53 - 63.
- Hernández, Rosalva Aída. 2001. "Nurio, el zapatismo y las mujeres del color de la tierra," en Ichan Teocotl, *The CN: Congreso Nacional Indígena*, México: CIESAS, abril 2001, Vol. 11, no 128.
- Hooks, Bell. 1984. *Feminist Theory: from Margin to Center*, Boston: South End Press.
- Humm, Maggie. 1995. *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres: Prentice Hall/ Harvester Wheatsheaf.
- Jaggar, Alison M. (ed.). 1994. *Living with Contradictions*, Oxford: Westview Press.
- Jaidopulu, M. 2000. "Las mujeres indígenas como sujetos políticos", en *Chiapas*, no 9, México: ERA/ Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, 2000, pp. 39 ss.
- Karttunen, Frances. 1983. "In Their Own Voices: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now" (No publicado) mimeo.
- Katzenberger, Elaine (ed.). 1995. *First World, HaHaHa! The Zapatista Challenge*, San Francisco: City Lights Books.
- Kellogg, Susan. 1984. "Aztec Women in Early Colonial Courts: Structure and Strategies in a Legal Context", en Ronald Spores and Ross Hassig (eds), *Five Centuries of Law and Politics in Central*

- Mexico, Nashville TN: Vanderbilt University Publications in Anthropology, no. 30, 1984, pp. 25-38
- Kellogg, Susan. 1988. "Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society," en J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, *Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, BAR International Series 402.
- Kirchhoff, Paul. 1968. "Mesoamérica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics", en Sol Tax (ed.) *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*. New York: Cooper Square Publishers, pp. 17-30.
- Klor de Alva, Jorge. 1998. "Contar vidas: La autobiografía confesional y la reconstrucción del ser Nahuatl", en *Arbor* 515-6, Madrid, 1988.
- Lagarde, Marcela. 2001. "La belleza y la paz: democracia, género y etnicidad", en *Convergencia Socialista*, Vol. 3, no 13, Marzo-Abril 2001.
- Lamas, M., Martínez, A., Tarres, M. L., Tuñón, E. 1994. "Encuentros y Desencuentros: el Movimiento amplio de mujeres en México, (1970-1993)", (No publicado) mineo.
- Lau Jaiven, A. 1987. *La Nueva Ola del Feminismo en México*, México: Planeta.
- Le Bot, Yvon. 2001. "La Política según Marcos. ¿Qué zapatismo después del zapatismo?", en *La Jornada*, Marzo 15, 2001, p. 19.
- Le Bot, Yvon. 1995. *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lenkersdorf, Carlos. 1999. *Los Hombres Verdaderos. Voces y Testimonios Tojolabales*, México: Siglo XXI.
- León-Portilla, Miguel L. 1984. *Literaturas de Mesoamérica*, México: SEP-Cultura.
- Lockhart, James. 1980. "Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilan," en *Tlalocan*, Vol. 8, pp. 22-33, 1980.
- López Austin, Alfredo. 1984a. *Cuerpo Humano e Ideología*, México: UNAM.

- López Austin, Alfredo. 1984b. "Cosmovisión y salud entre los Mexicanos," en *Historia General de la Medicina en México*, Vol. 1, México: UNAM.
- López Austin, Alfredo. 1998. "Los acuerdos de San Andrés entre la paz y la guerra," en *Chiapas* no. 6, 1998, p. 206.
- Lovera, Sara y Palomo, Nellys (eds.). 1999. *Las alzadas*, México: CIMAC/ La Jornada.
- Lovera, Sara. 1999. "Introducción" en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds.) *Las alzadas*, México: CIMAC/ La Jornada, p. 16.
- Lugo, Carmen. 1985. "Pioneers and Promoters of Women" en Robin Morgan (ed.) *Sisterhood is Global*, Harmondsworth: Penguin, 1985, pp. 444-456.
- Marcos, Subcomandante. 2001. "La cuarta guerra mundial," en *Ideas*, Vol. 1, no 3, Dic. 2001, pp. 18-30.
- Marcos, Subcomandante. 1999. "Testimonios de Lucha Zapatista (EZLN): El 'Primer Alzamiento', marzo de 1993", en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds.) *Las alzadas*, México: CIMAC/ La Jornada, pp. 60-61.
- Marcos, Sylvia. 1975. "Perfil psicológico de la mujer mexicana: ¿Arquetipo, estereotipo o realidad?", en Juana A. Alegría (ed.) *Mujer Viento y Ventura*, México: Editorial Diana.
- Marcos, Sylvia. 1991. "Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Sahagún's Texts," en Anne Carr y Elizabeth Schlüssler Fiorenza (eds.), *Concilium*, no 6, December 1991.
- Marcos, Sylvia. 1992. "Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas," en Oriandina de Oliviera (ed.) *Trabajo, poder y sexualidad*, México: El Colegio de México.
- Marcos, Sylvia. 1994. "Género y reivindicaciones indígenas", en *La Doble Jornada*, 5 de diciembre de 1994, pp. 1-4.
- Marcos, Sylvia. 1995a. "Pensamiento Mesoamericano y categorías de género: Un reto epistemológico, en *La Palabra y el Hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, No. 6.
- Marcos, Sylvia. 1995b. "La Tierra Sagrada: Perspectivas Mesoamericanas", en Leonardo Boff and Virgil Elizondo (eds), *Concilium* no 5, Octubre 1995.

- Marcos, Sylvia. 1997. "Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente," en *Cuadernos Feministas*, Vol.1 no 2, 1997, pp. 14-16.
- Marcos, Sylvia. 1998. "Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamérica," en *Religion*, Vol. 28, no 4, Octubre 1998.
- Marcos, Sylvia. 1999a. "Twenty-Five Years of Mexican Feminisms," en *Women's Studies International Forum*, Vol. 22, no 4, 1999, pp. 431-433.
- Marcos, Sylvia. 1999b. Mesoamerican Religions, en *Encyclopedia of Women in World Religion*, New York: Macmillan Reference.
- Marcos, Sylvia. 2002a. "Beyond Binary Categories: Mesoamerican Religious Sexuality," en S. Ellingson and M.C. Green (eds), *Religion and Sexuality in Cross-Cultural Perspective*, New York: Routledge.
- Marcos, Sylvia. 2002b. "Gender, Bodies and Cosmos in Mesoamerica," en K. Saunders (ed.), *Feminist Post-Development Thought*, Londres: Zed Books.
- Menchú, Tum, Rigoberta. 2003. *Memoria: Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, México: Fundación Rigoberta Menchú.
- Millán, Margara, "En otras palabras, otros mundos: la modernidad occidental puesta en cuestión", en *Chiapas* 6, México: ERA, p. 213 - 220, 1998.
- Miller, Robert Ryal. 1986. *Mexico: a History*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Mohanty, Chandra. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," en Chandra Mohanty, A. Russo, L. Torres (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Momsen, Janet Henshall. 1991. *Women and Development in the Third World*, London: Routledge.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morgan, Robin (ed.). 1985. *Sisterhood is Global*, Harmondsworth: Penguin.

- Morrison, Kenneth M. 2000 "The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-Than-Human Persons," en Graham Harvey (ed.), *Indigenous Religions*, London, New York: Cassel.
- Mujeres Zapatistas. 1999. "Ley Revolucionaria de Mujeres," en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds), *Las alzadas*, México: CIMAC/La Jornada, 1999, pp. 59, 60.
- Mujeres Zapatistas. 2001. "Hablan las mujeres Zapatistas: 8 de Marzo, Día Internacional de la Mujer," en *Memoria* no 146, p. 39, Abril 2001.
- Nash, June. 2001. *Mayan Visions: The Quest For Autonomy in an Age of Globalization*, New York and London: Routledge.
- Nett, Naomi & Levine, Ann D. 1997. *Where Women Stand*, New York: Random House.
- Olivera M. 2000. "La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas", en *Memoria*, Septiembre 2000, no.139, pp. 23-27.
- Palomo, N. 1999. "San Andrés Sacamchen. Si caminamos parejo, nuestros corazones estarán contentos," en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds.) *Las Alzadas*, México: CIMAC/La Jornada, p. 450.
- Pérez Cardona, Antonio. 2001. "La Ley Bartlett detiene la lucha por el reconocimiento indígena" en *La Jornada*, Sept.1, 2001, p. 17.
- Perfil de la Jornada*, Febrero 17, 2001.
- Perfil de la Jornada*, Marzo 29, 2001.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London and New York: Routledge.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, "Género desde la visión de las mujeres indígenas," Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, Oaxaca, Dic. 2002, (No publicado) mimeo.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, "Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los Monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas", *Delegación de México formada por 39 mujeres asistentes a la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, Oaxaca, Dic. 2002, (No publicado) mimeo.

- Ramona, Comandanta. 1995. "Mensaje de Ramona" en *Las alzadas*, México: CIMAC/La Jornada, p. 303.
- Reyes Heróles, Federico. 2001. Entrevista en TV Canal 11, Marzo 22, 2001.
- Robles, Sofía y Regino, Adelfo. 2001. "Floriberto Díaz y el renacimiento indígena" en *La Jornada Semanal*, no 314, Marzo 2001.
- Rojas, Rosa. 2001. "Agenda" en *La Jornada*, Marzo 15, 2001.
- Sánchez, Martha. 2001. "Ya las mujeres quieren todo", en *Cuadernos Feministas*, año 3 no 15, 2001, p. 31.
- Smith, Andy. 1998. "Simposio sobre Salud y Soberanía Indígenas, *La Sobrevivencia de los pueblos nativos esta vinculada a la tierra*", *Political Environments*, no. 6, otoño 1998.
- Stephen, Lynn. 1997. *Women and Social Movements in Latin America: Power From Below*, Austin: University of Texas Press.
- Tong, Rosemarie. 1993. *Feminist Thought*, London: Routledge.
- Vera, Ramón. 2001 en *Hojanasca*, Abril 2001, p. 4
- Vera, Ramón. 2001 "Autonomía no es independencia, es reconciliación, en *La Jornada*, Marzo 27, 2001, p. 6.
- Viqueira, Juan Pedro. 200. "El discurso usocostumbista," en *Letras Libres*, México, Marzo 2001.
- Vogt, Evon Z. 1969. *Zinacantan. A Mayan Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University.
- Yolanda, Comandanta. 2001. "El viaje de la palabra", en *Perfil de la Jornada*, Febrero 17, 2001, p. IV.
- Yuval Davis, y N. Stasulis, D. (eds). 1995. *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*, London: Sage Publications.

Capítulo Cinco

"Una sola voz mata nuestras dos voces":
Feminismo del "Primer Mundo" y Compromisos
feministas transculturales

Marguerite Waller

Si consigues quitar al FMI y al Banco Mundial de nuestras espaldas,
conseguiremos quitarte a Platón y Descartes de la tuya.

OBIOMA NNAEMEKÀ

Una Pesadilla

Estoy con un grupo de mujeres, en una reunión auspiciada por la Universidad de California. La reunión es coordinada por una mujer. De alguna manera, sin proponérmelo, he entrado en conflicto con su autoridad, sus reglas, y la ideología que ella abraza. Ella anuncia al grupo que mi castigo será el verme forzada a mirar la tortura que infligirá en alguien más que está presente en la reunión.

Cuando tenemos el receso para almorzar. Cada quien parece estar tomando su turno en eventos sin importancia. Yo estoy furiosa y aterrada. Después del almuerzo la coordinadora empuja a encasillar a cada una de las mujeres en una estructura pesada e inmovilizante al mismo tiempo que mantiene un monólogo en una voz dulce, calmada y en ascenso. Ella dice "Solamente una persona ha muerto alguna vez de esto". Yo me pongo lívida y empiezo a gritar, "Eres una asesina". Después me calmo. Torno mis cosas y me voy arrebatadamente, gritando según me voy yendo voy intentando exponer toda la operación. Totalmente agitada, me despierto.