



# Mercedes Olivera

---

Feminismo popular  
y revolución.

*Entre la militancia y la antropología*

ANTOLOGÍA ESENCIAL



# Mercedes Olivera

---

Feminismo popular  
y revolución.

*Entre la militancia y la antropología*

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Olivera, Mercedes

Feminismo popular y revolución : entre la militancia  
y la antropología : antología esencial / Mercedes  
Olivera ; contribuciones de Alain Basail Rodríguez ;  
editado por Montserrat Bosch Heras. - 1a ed. - Ciudad  
Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2019.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-549-5

1. Feminismo. 2. Pensamiento Crítico. I. Basail  
Rodríguez, Alain, colab. II. Bosch Heras, Montserrat,  
ed. III. Título.  
CDD 305.4201

---

Otros descriptores asignados por CLACSO  
Feminismo / Feminismo Crítico / Estudios de Género  
/ Política / Derechos / México / Centroamérica /  
Chiapas / Pueblos Originarios / Revolución

---

# Mercedes Olivera

---

Feminismo popular y revolución.  
*Entre la militancia y la antropología*

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Edición al cuidado de *Montserrat Bosch Heras*

Estudio preliminar de *Alain Basail Rodríguez*



**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

### **Colección Antologías Esenciales**

**Directora de la colección** - Karina Batthyány

### **CLACSO - Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Secretaria Ejecutiva

**Nicolás Arata** - Director de Formación y Producción Editorial

**María Leguizamón, Lucas Sablich y Nicolás Sticotti** - Equipo editorial

**María Fernanda Pampín** - Edición

**Gabriela Corrales - Estudio Namora** - Diseño de colección

**Adriana Guadalupe Ramos Zepeda** - Fotografía de tapa



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

ISBN 978-987-722-549-5

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

### **CLACSO**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [www.clacso.org](http://www.clacso.org)

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



# Índice

Unas palabras de bienvenida 11

---

Por *Montserrat Bosch Heras*

Mercedes: una revolucionaria del mañana 19

---

Por *Alain Basail Rodríguez*

Enunciaciones de la Antropología feminista en Chiapas.  
Entrevista a Mercedes Olivera 35

---

Por *Marisa G. Ruiz Trejo*

**PARTE 1 · Primeros textos** 51

---

## Primeros textos de Antropología

La familia en Tlaxcalancingo. Un problema de desorganización social 55

Una doble crucifixión en San Francisco Cuapan, Puebla 77

La importancia religiosa de Cholula. (Notas etnográficas) 83

## Textos de Etnohistoria

El despotismo tributario en la región de Cuauhtinchan-Tepeaca 121

Papel de los pillis de Tecali en la sociedad prehispánica del siglo XVI 147

Pillis y macehuales: las formaciones sociales y los modos  
de producción de Tecalli del siglo XII al XVI 171

**Primeros Textos Feministas**

Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico 189

Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas 205

**Refugiadas, desplazadas, migrantes**

Subordinación de género e interculturalidad. Mujeres desplazadas en Chiapas 225

Migración y mujeres en la frontera sur. Una agenda de investigación En colaboración con *María del Carmen García Aguilar* 269

Género ¿Estructura estructurante de la migración? En colaboración con *Luis Antonio Sánchez Trujillo* 293

La organización de mujeres refugiadas Mamá Maquín. Rupturas y cambios identitarios, 1980-2015 325

**Violencia y defensa de los derechos de las mujeres**

Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad 349

La construcción de una cultura de derechos con igualdad. Metodología de la defensa participativa. En colaboración con *Gloria Guadalupe Flores Ruíz* y *Alma Padilla García* 359

Justicia, mujeres indígenas y defensa participativa en Chiapas En colaboración con *Concepción Suárez Aguilar* 379

Feminismos, mujeres indígenas, derechos individuales y colectivos: Una mirada crítica. 405

Las mujeres en las luchas de los pueblos indígenas. La dimensión de género en las situaciones de guerra y las rebeldías de las mujeres en México y Centroamérica 409

## **Mujeres campesinas y marginales**

Una larga historia de discriminaciones y racismos 433

Discriminación étnica y genérica de las indígenas en el siglo XIX 475

Retos en la construcción de un feminismo radical de izquierda 513

Las mujeres y la autonomía 523

La dominación estructural en la construcción de rebeldías, de nuestro feminismo y de nuestras alianzas 531

Las campesinas e indígenas de Chiapas frente a la privatización y el despojo de la tierra y el territorio.  
En colaboración con *Mauricio Arellano Nucamendi* 551

Experiencias de una investigación participativa: construcción de un movimiento de campesinas para demandar la co-titularidad de la propiedad social.  
En colaboración con *Mauricio Arellano Nucamendi* 571

Las mujeres marginales de Chiapas frente a la economía campesina en crisis y el proceso de polarización social.  
En colaboración con *Mauricio Arellano Nucamendi* 595

Procesos, simbolismos y reconfiguraciones del trabajo campesino en Huitiupán, Chiapas 645

|  |     |
|--|-----|
| <b>PARTE 3 · Algunas reflexiones antropológicas</b>  | 677 |
| Algunos problemas de la investigación antropológica actual   | 679 |
| Una incursión en el campo indigenista. La Escuela de Desarrollo  | 701 |
| Reflexiones sobre el quehacer de la Antropología<br>ante el próximo milenio  | 721 |
| Una reflexión sobre la ENAH en el marco de la iniciativa de<br>la ley general del patrimonio cultural de la Nación | 731 |
| La cosmovisión maya en el trabajo de género en Chiapas<br>y Guatemala  | 745 |
| Género, poderes y contrapoderes  | 765 |
| Investigar colectivamente para conocer y transformar   | 785 |
| Carta de renuncia al Premio Honoris Causa del 3 de febrero de 2018   | 811 |
| Sobre la autora  | 815 |
| Sobre los/las colaboradores/as   | 817 |

# Unas palabras de bienvenida

*Montserrat Bosch Heras*

La antología que aquí se presenta es una colección de textos que fueron escritos a lo largo de toda una vida. A través de su lectura, podemos conocer la situación en que vivían los pueblos originarios de México hace décadas e incluso cientos de años, cómo las mujeres eran y son discriminadas y enajenadas, o qué caminos considera Mercedes Olivera que debe tomar la Antropología o la metodología feminista para que las mujeres logren su autodeterminación.

Los textos que ella escribió, desde sus inicios como antropóloga hasta la actualidad de “viejita feminista”, están todos enmarcados en su propia historia. El uso de un lenguaje sencillo, fácil de leer, se entremezcla con un discurso de constante reivindicación de derechos que abarcan desde las autonomías de los pueblos indígenas a la “liberación” de las mujeres, –reflejando la unión y contradicción– entre la militancia y la investigación desde sus primeros ensayos. En ocasiones, es la activista quien se presenta, en otros pasajes es la investigadora quien se impone exponiendo la riqueza de sus reflexiones teóricas e investigaciones. Esta dicotomía que se aprecia en textos de los años setenta del siglo pasado se exagera en los escritos de la segunda década del siglo XXI, los cuales reflejan una lectura del contexto social chiapaneco desde su posicionamiento político feminista, cada vez más alejado de una academia que ella sitúa alejada de la realidad social que viven las mujeres campesinas.

Conocí a Mercedes durante el auge de los movimientos revoluciona-

rios centroamericanos, de los cuales fue partícipe activa a través de la militancia en el proceso guerrillero guatemalteco, al que apoyó desde su vertiente internacional y del que se distanció paulatinamente, en parte por diferencias políticas, en parte porque no asumieron las reivindicaciones feministas que ella proponía. Con posterioridad, abrazó la causa zapatista, a la que sigue apoyando como se aprecia en muchos de sus textos finales. Remarcar esta militancia tiene su sentido para explicar el vacío bibliográfico que se observa durante esos años de inactividad investigadora académica y por qué escribió textos en los años noventa de otra naturaleza, sobre las guerrilleras guatemaltecas y salvadoreñas o sobre los procesos políticos nicaragüenses.

A diferencia de muchas personas, la edad y el paso de los años no moderaron la fuerza de su pasión para la consecución de un mundo mejor, un mundo inclusivo latiendo con un corazón “abajo y a la izquierda”, como marca el zapatismo. Su ideología, sus creencias y las consecuentes luchas en pos de esos objetivos han marcado toda su vida. Leyendo su obra, no se aprecian grandes cambios ideológicos con el paso de los años. Si Mercedes de joven utilizaba un marco teórico marxista, con referencias de las obras clásicas de Karl Marx, a finales de los años noventa aparecen sus primeras citas de Bourdieu, el neomarxista que apoyará sus escritos hasta prácticamente la actualidad. Los conceptos de campo, luchas y estrategias, capitales (económicos, culturales, simbólicos, etcétera) y los *habitus* no solo conforman sus textos, sino que explican el mundo tal como ella lo lee e interpreta.

Mercedes es feminista. Lleva años luchando y reivindicando el feminismo de la igualdad. En los años setenta del siglo pasado escribió sobre la opresión femenina e, incluso, en sus etnografías anteriores las mujeres cobraban relevancia especial, en una época en la que todavía se hallaban invisibilizadas en la mayoría de los escritos etnográficos. A Mercedes corresponde la autoría del que, para muchas investigadoras, es el primer texto de investigación feminista que se publicó de Chiapas, “Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas”. Desde un posicionamiento claramente estructuralista, muestra la “cruel” realidad que viven las mujeres indígenas en las fincas del norte de Chiapas. Sobre las mujeres acasilladas escribió y publicó diferentes textos. Esta reiteración

de una misma idea, dándole “una vuelta más de tuerca” en cada nueva publicación, es algo que sigue realizando y que dificultó, en ocasiones, qué texto seleccionar para estas páginas dada la similitud entre muchos de ellos, pero en los cuales había diferentes aportes importantes para recuperar, por lo que en ocasiones se presentan en esta obra algunos escritos de contenido similar. Debido a ello, para leer esta antología se aconseja realizar la lectura a saltos grandes o a pequeñas zancadas, siguiendo impulsos o directrices del azar, tipo *Rayuela*.

A finales de la segunda década de este milenio, cincuenta años después, las luchas que las mujeres realizan, no solo sus acciones feministas sino las que llevan a cabo en la cotidianidad en ámbitos indígenas y populares, siguen marcando los ensayos académicos de Mercedes Olivera. Las vidas de las mujeres marginales de Chiapas continúan ocupando gran parte de sus reflexiones y escritos, en los que difícilmente logra ya separar la investigación del activismo, algo que ella reivindica como necesario para transformar una academia que considera acartonada y separada de la sociedad. Los aportes y discusiones feministas que en ella se realizan, opina, pocas veces llegan a las mujeres –con quienes y por quienes se trabaja–; pareciera que el único objetivo académico fuera su propia reproducción como sistema. Los avances sociales que pudieran suponer las investigaciones quedan de esta forma relegados en unos espacios restringidos y alejados de lo que debería ser su razón de existencia. Desde esta consideración, su vida académica la unió, sobre todo en los últimos años, al trabajo directo y a la asesoría en organizaciones no gubernamentales (ONG).<sup>1</sup> Con y a través del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas ha reflexionado sobre las violencias que sufren las mujeres, de las cuales la propiedad de la tierra –el sustento necesario para ellas y sus familias– es consustancial. Algunos de los últimos escritos presentados en este libro refieren la participación de las mujeres campesinas en la defensa de sus propios casos. En este sentido, Mercedes realizó un acompañamiento en

---

1. Mercedes Olivera, como activista, fundó junto con otras mujeres feministas dos ONG. La primera, llamada Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), inició sus actividades en Nicaragua, México y Guatemala en los años noventa. El Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas comenzó mucho más tarde. Los talleres que se muestran en el video están relacionados con este último centro, en el cual se siente totalmente implicada.

la construcción de conciencias críticas para favorecer la autonomías y autodeterminación de las mujeres.

La creación de una metodología feminista<sup>2</sup> que parta de la investigación-acción, pero con un paso (o dos) más allá, al proponer que el análisis lo realicen las propias agentes de la investigación, aparece a pinceladas en varios textos referidos a las mujeres campesinas y marginales, que escribió en la segunda década de este siglo. Esta metodología es, con toda probabilidad, la fuente de sus reflexiones actuales. La investigación-acción creada por Freire, redefinida por Fals Borda, ha sido una de las herramientas sempiternas que ha utilizado en sus talleres con las mujeres y en la mayoría de sus investigaciones, aunque en estas últimas su uso lo conjuga con otros instrumentos de recolección de información; sin embargo, sigue siendo el material preliminar para las mismas. Considera a las mujeres sujetos de la investigación y agentes de sus propios procesos libertarios, lo que necesariamente conlleva para ella sustituir las metodologías dialógicas por otras más participativas y socialmente comprometidas, siempre con base en los derechos humanos, los derechos de las mujeres, los derechos de los pueblos y la justicia social.

Cuando Mercedes me propuso realizar la selección de sus textos para esta antología, pensé en diferentes subtítulos para la obra, pretendiendo en ese empeño, someramente pueril, ordenar y estructurar las miles de páginas escritas a lo largo de más de cincuenta años. En el fondo subyacía el deseo de poner en síntesis no solo el objetivo del libro, sino el significado de una vida dedicada a la investigación académica –algo que, aunque rechace, ha marcado su vida– y de un activismo político feminista por el cual muestra su mayor orgullo. Entre los subtítulos que se me ocurrieron surgió como primera opción “Cosas que quise decir”. Ella misma me dijo, al comentarme la propuesta de CLACSO: “hay que buscar todo lo que escribí. Esas eran las cosas que quise decir”. Reivindicaba, de este modo, todas ellas, mostrando el orgullo por cada palabra escrita a través de los años. Otra propuesta fue “Antología de una vida”. La ligazón entre escritura y vida ha sido una constante que, tal como expuse, mantuvo a lo

---

2. Por motivos de salud no acabó escribiendo el artículo con el que pensábamos iniciar estas páginas y que representaba cerrar un círculo reflexivo iniciado en su juventud.

largo del tiempo. Las diferentes etapas en que se subdividieron sus escritos y que organizan estas páginas representan los límites difusos de una trayectoria vital que se desprende en muchas de sus páginas. De la Antropología pasó a la Etnohistoria, para regresar más tarde a una Antropología feminista que mantiene el posicionamiento original de sus primeras propuestas. Así, el apartado sobre feminismo no presenta plural, como habitualmente se suele escribir, “feminismos”, dado que ella lo mantuvo ideológicamente desde la igualdad. Feminismo de la igualdad, decíamos hace décadas mostrando distancia con el feminismo de la diferencia, el que Mercedes tardó en aceptar, y solo lo hizo en su vertiente latinoamericana. Feminismo campesino es la autodefinición que ahora elije, distanciándose de otros ismos con que se leen los feminismos en la actualidad.

Organizamos el material a partir de los escritos encontrados en diferentes bibliotecas de San Cristóbal de Las Casas y de la Ciudad de México, y en los archivos de su propia biblioteca y de sus computadoras. La selección se estructuró por etapas de vida, subdivididos los escritos, a su vez, por grandes temáticas. El primer apartado lo constituyen los textos de etnografía y etnohistoria que abarcan aproximadamente los primeros veinte años, las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado. Fue la época de su formación académica, de sus estudios de posgrado, cuando no existían becas y se compaginaban las clases con el trabajo asalariado, en su caso trabajo investigativo en Puebla, Oaxaca o en el Museo de Antropología de la Ciudad de México. Termina la sección con las primeras páginas de presentación del libro *Pillis y macehuales: las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*, el texto de su tesis de doctorado, que marcó un hito en los estudios etnohistóricos de la época por su lectura estructuralista de la sociedad del siglo XVI. Aquí se muestra a través de dos de artículos seleccionados, puesto que el libro se encuentra en fase de reedición, por lo que pronto será nuevamente accesible al público.<sup>3</sup>

Durante la segunda década mencionada, Mercedes Olivera ocupó cargos académicos e institucionales entre los que sobresale la dirección

---

3. Debo confesar que la etnohistoriadora Olivera era desconocida para mí y disfruté mucho leyendo estos textos.

de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y la dirección del Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Cristóbal de Las Casas. Probablemente fue tras su dimisión en esta última institución cuando su activismo político empezó a tomar mayor auge, iniciando un trabajo de concientización con población pobre y marginada de las zonas indígenas de Los Altos y Norte de Chiapas, lo que la llevó a implicarse, años después, directamente con el proceso revolucionario guatemalteco. Ello conllevó su salida de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el trabajo directo con y por la población guatemalteca en el exilio o refugiada.

Si la década de los ochenta fue su época centroamericana, en la de los noventa la encontramos otra vez situada en Chiapas, estado en el que sigue viviendo en la actualidad. Al inicio, su trabajo se centró en la organización de mujeres refugiadas Mamá Maquín.<sup>4</sup> Posteriormente, regresó a la vida docente e investigativa primero en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y después en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).

La segunda sección corresponde al feminismo. A mediados de los años setenta del siglo pasado se publicaron sus primeros escritos feministas. El artículo “Consideraciones sobre la opresión femenina como categoría para el análisis socioeconómico”, editado en *Cuadernos Agrarios*, fue el primer alegato que publicó marcadamente feminista. Mercedes Olivera recuerda las dificultades que encontró para su publicación puesto que no lo consideraron un estudio teórico, “más bien algo totalmente fuera de lugar”. Se estaba viviendo la década de las mujeres instituida por la ONU, pero todavía faltaban muchos años para que estas temáticas fueran consideradas de interés, y sus aportes relevantes para las Ciencias Sociales. El número de antropólogas feministas a nivel mundial era muy reducido. Las mujeres, como se recordará, casi no aparecían en los textos etnográficos, aunque Mercedes en los años sesenta ya traía a algunas a la luz en las páginas.

---

4. Uno de sus grandes orgullos es ser la mamá (en ocasiones se dice la abuelita) de Mamá Maquín. El desarrollo de esta organización de mujeres refugiadas guatemaltecas (posteriormente retornadas a su país) fue uno de sus grandes desafíos y de sus mayores placeres.

Esta sección, numéricamente la más amplia, incluye textos de temáticas tan variadas como interrelacionadas entre sí: violencias contra las mujeres, marginalidad, historia, participación política, migración o derechos, por citar las líneas investigativas que más le interesaron a lo largo de su vida. Siempre analizando las causas estructurales de la desigualdad, la discriminación, la subordinación y la violencia hacia las mujeres, y mostrando los efectos de las políticas neoliberales en las vidas de las mujeres. Su experiencia transcurrió en una constante búsqueda de alternativas a una praxis feminista desde una posición hegemónica y de poder.

Otra constante vital que se expresa en muchos de los escritos de las últimas décadas es su preocupación por la incidencia política transformadora del feminismo,<sup>5</sup> su lucha frente a la subordinación de las mujeres impuesta por un sistema patriarcal que se resignifica con cada nueva crisis económica y social. Como consecuencia, la posición subordinada de las mujeres –oprimida, la definía en la primera época y en algunos de los últimos textos– se presenta en sus escritos como producto histórico enmarcado en el sistema de políticas públicas liberales o neoliberales, que ella considera que se ha profundizado y naturalizado todavía más en los últimos años, al añadir a las mujeres el papel de abastecedoras al de reproductoras, subordinándolas cada vez más a las ayudas económicas oficiales.

Mercedes sigue siendo revolucionaria. Con su trabajo investigativo, docente y de activismo político busca no solo cambiar la situación de las mujeres, sino su condición social. No en vano escribió recientemente lo siguiente: “una vez tomada conciencia de la subordinación y su consecuente empoderamiento, hay que proyectar las agencias de las mujeres a la transformación de las estructuras sociales, es decir trazar las estrategias feministas de lo personal a la dimensión macrosocial, a las luchas concretas y antisistémicas de los pueblos”. Esta sección sobre feminismo es sin duda la más política, donde muestra no solo sus investigaciones, sino además sus ideas, anhelos, luchas y reflexiones. La subdividimos en grandes apartados siguiendo cuando es posible un orden cronológico, pero anteponiendo en todo caso la unidad temática.

---

5. Ella fue la gran impulsora para la creación de los primeros posgrados mexicanos, la maestría y el doctorado en Estudios e Intervención Feministas del CESMECA-UNICACH.

La tercera sección se denomina “Reflexiones antropológicas” y presenta artículos que Mercedes escribió en diferentes momentos a lo largo de su vida, en los que debate problemas de investigación, de indigenismo o de reflexión y sistematización de experiencias. Diálogos, preguntas, ideas y comunicaciones sobre diferentes temas que en algún momento fueron de su interés, en ocasiones que otras personas le solicitaron y que incitaron un pensamiento que dejó transcrito en unas páginas. Para Mercedes Olivera siempre se trata de leer, de dialogar, de debatir y de construir nuevas preguntas, nuevas búsquedas y nuevos caminos por donde transitar, todo ello queda reflejado en varios textos de esta antología. Iniciamos este apartado con un capítulo que publicó en el libro *De eso que llaman antropología mexicana*. Las preocupaciones mostradas por los y las autoras del libro marcaron las reflexiones y discusiones metodológicas de estudiantes de antropología de varias generaciones.

No es posible leer y analizar los escritos de Mercedes Olivera olvidando su accionar político<sup>6</sup>, pero tampoco es posible seguir su trayectoria feminista sin tener muy presente que hablamos de una estudiosa de las realidades sociales. *Ciencia, política, investigación y acción a través de los escritos y la vida de una mujer mexicana* pudiera haber sido otro subtítulo de la antología. Para finalizar, agradezco a Alain Basail su acompañamiento en la última parte de este proceso. Mercedes y yo agradecemos a Nicolás Arata y María Fernanda Pampín todo su trabajo de edición en pro de esta antología y, especialmente, queremos agradecer a Karina Batthyány, su invitación a incluir el pensamiento de Mercedes Olivera en esta colección.

San Cristóbal de las Casas, Chiapas  
Octubre 2019

---

6. Añadimos a estos textos, la carta de renuncia al honoris causa que le había otorgado la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas en 2012. Es una prueba más de su coherencia política, expresión de rechazo cuando el Consejo Universitario de esta universidad quería otorgar dicha mención honorífica al general Salvador Cienfuegos Zepeda.

## Mercedes: una revolucionaria del mañana

*Alain Basail Rodríguez\**

La vida y la obra de Mercedes Olivera están definidas por su carácter revolucionario, por un pensamiento y un quehacer incesante en el cuestionamiento de las relaciones de poder, sobre todo de género, institucionalizadas, normalizadas y naturalizadas. Mercedes, una de las grandes intelectuales públicas de Nuestra América, destaca por su trayectoria congruente y abrazadora, con sentimientos, ideas y prácticas encaminadas hacia la dignidad de ser. Siempre luchando por introducir un futuro otro, por mover el horizonte intelectual y político hacia un umbral situado en la distancia más desafiante para conseguir que las cosas no queden en el opresivo presente y se acerquen al mejor mundo posible. Siempre con vocación profunda por la justicia, la libertad y la igualdad.

¿De dónde ha sacado Mercedes tanta energía y tanta fuerza de voluntad personal y política para correr los límites de lo posible y cambiar el mundo que le ha rodeado y a quienes han estado cerca de ella por décadas? ¿Qué inspiraciones ha tenido para siempre dar pasos hacia adelante sin rendiciones? Mercedes ha sido una mujer incansable, de convicciones cabales y compromisos trascendentes, en permanente fuga crítica del

---

\* Agradezco con mucho cariño a Mercedes Olivera su insistente invitación a escribir estas palabras preliminares. También agradezco la lectura y los comentarios de Montserrat Bosch Heras, Yoimy Castañeda Seijas, Isabel Rodríguez Ramos, Marisa Gisele Ruiz Trejo, Alma Padilla García, Alejandro Ramírez Anderson, Silvia Solórzano Foppa y Gabriela Vázquez Olivera.

presente para tomar por asalto el mañana, y hacerlo librando todas las luchas posibles por esos “futuros soñados de esperanza” (Olivera, 2014).<sup>1</sup> De profunda firmeza revolucionaria, como mujer rebelde con muchos sueños, sin somnolencia, sin cansancio, sin fatiga, siempre en el campo de trabajo a pesar de los cerros, la lluvia y los resbalones en el lodo, y, más allá de todo, compartiendo estímulos, entusiasmos y utopías sin hablar nunca de sacrificios. Mercedes ha cargado con todas las contradicciones de una mujer intelectual crítica posicionada políticamente con los de abajo y comprometida de manera inquebrantable con la justicia social, cultural y económica hacia las mujeres, porque para ella el feminismo es fundamentalmente compromiso con las mujeres, compromiso de promover cambios en las relaciones sociales y en las instituciones. Ha renunciado a los refugios oportunistas y ha antepuesto la virtud y la actitud crítica, la responsabilidad y el compromiso social compartido magistralmente con varias generaciones de estudiantes, investigadoras y militantes en la realidad chiapaneca y centroamericana.

Para hablar de la significación del trabajo de Mercedes se deben rastrear las raíces de la Antropología crítica mexicana, los debates intelectuales de Arturo Warman, Margarita Nolasco, Enrique Valencia, Guillermo Bonfil, Rodolfo Stavenhagen y Ángel Palerm –los llamados “magníficos”– (Warman *et al.*, 2002 [1970]), sus críticas a las prácticas institucionales, sus rupturas con el nacionalismo indigenista del aparato de Estado y el culturalismo funcionalista, la apropiación del estructuralismo y la re-aprensión del pensamiento marxista en estas tierras donde emergía una Antropología comprometida o militante. Su apuesta marxista la llevó a nombrar, cuestionar y transformar los poderes instituidos, las relaciones de explotación económica, el racismo y las formas de dominación de finqueros, caciques, dictadores, patriarcas, hombres, asociados con las formas de subordinación y discriminación de las mujeres. Desde los años sesenta sus búsquedas se ubicaron en un movimiento histórico emancipatorio sostenido sobre un núcleo crítico: la denuncia, la

---

1. Todas las frases entrecomilladas en este texto corresponden a esta misiva salvo que se indique lo contrario.

destrucción y la liberación del orden patriarcal-capitalista. Desde fecha tan temprana ella visualizó las luchas de mujeres y hombres pobres contra los sistemas de opresión patriarcal en combinación con otras opresiones de clase, etnia, raza, religión o edad y las lógicas de la reproducción de desigualdades y diferenciaciones del sistema social y del capital. Luego, con el paso de los años, sus pensamientos sobre el concepto de género como una de las formas de dominación centrales en la reproducción del orden capitalista patriarcal devinieron en un compromiso con las agendas de las mujeres, con la emergencia de los pueblos originarios como sujetos históricos y con la praxis política como activista feminista.

Precisamente los trabajos reunidos en esta antología son el testimonio de los caminos críticos y reflexivos de una intelectual-política cuyas búsquedas como antropóloga y activista feminista han tenido entre sus objetivos producir conocimientos, explicar y cambiar la realidad. Tres rupturas significativas marcaron esa relevante trayectoria. La primera se manifestó con la política indigenista del Estado mexicano como apuesta de integración a la sociedad nacional vía la modernización sin considerar los intereses de sectores populares, indígenas y campesinos. La segunda ruptura fue más a fondo al cuestionar las relaciones entre Antropología y Estado y cómo las lógicas aplicadas en función de los intereses de este último contribuían a la reproducción de la marginación y se alejaban de la transformación de las realidades estudiadas. Este cuestionamiento del papel de los antropólogos, de la identidad disciplinar y de la ideología profesional, además de sus relaciones de complicidad con el poder y la utilidad del conocimiento antropológico, posibilitó un tercer rompimiento, el cual le permitió mostrar los límites teóricos de la perspectiva dominante del culturalismo funcionalista que establecía una relación causal directa entre la pobreza y el atraso cultural de los pueblos y, en consecuencia, permitía ir más allá en el cuestionamiento de las causas estructurales desde una mirada crítica y radical.

La historia fue, entonces, un arma para tomar distancia de la Antropología científica y encontrar las causas y las razones de la desigualdad social. Precisamente el estudio del parentesco y la territorialidad en la organización de los barrios y pueblos –antiguos *calpullis*– le permitió incursionar en la etnohistoria tolteca-chichimeca y elaborar su acuciosa

tesis sobre las formas de reconocimiento y ascenso social a través de los matrimonios entre pillis (estamentos gobernantes) y macehuales (gente de pueblo) en el siglo XVI como parte de las relaciones de producción y organización social en Tecali, Puebla, población tributaria de los mexicas hasta su conquista en 1520 por Hernán Cortés (Olivera, 1978). Sin duda, se trata de uno de sus aportes más notables al conocimiento de las desigualdades sociales históricas y presentes de clase, género y etnia. En ese valle poblano-tlaxcalteca, y en particular en Cholula, practicó ejercicios metodológicos para conocer las realidades locales hasta llegar a un punto de quiebre con el estilo dominante del quehacer antropológico, cuando esas realidades descarnadas afectaron a su ser feminista por su dureza, le exigieron un compromiso y la convocaron a la búsqueda de coherencia entre la pasión crítica y el sentido ético político de transformación.

Desde entonces, los principales ejes de su quehacer y su pensamiento han sido la recuperación de los saberes indígenas y de las lenguas mayas, la defensa de la propiedad colectiva, los alegatos a favor del derecho a la tierra para las mujeres y al territorio, la exposición de las causas estructurales de la violencia de género y, en general, la reivindicación del derecho, la justicia y el sentido humano. De ahí procede su oposición a la eliminación de la propiedad colectiva (ejidos y tierras comunales), a la destrucción institucionalizada de las culturas indígenas a partir de la administración burocrática de programas gubernamentales en zonas indígenas y a la impunidad de los crímenes de Estado y, en particular, de los feminicidios. De estas defensas y oposiciones emana también su crítica a las relaciones de explotación, despojo y dominación/subordinación, así como a las instituciones que constituyen los hilos operativos de un proyecto distópico de sociedad capitalista.

Mercedes ha criticado las formas institucionales dominantes, inmóviles, verticalistas y disciplinantes. Sin embargo, ha mantenido un anclaje en el mundo académico como trinchera pública para actuar con voz autorizada en la desestabilización de las formas de sometimiento, para disputar hegemonía a los discursos del poder con la denuncia y el descentramiento de la normalización y naturalización de las diferencias, las desigualdades y las injusticias sociales. Moviéndose con gran dignidad por los márgenes de la institucionalidad académica con las com-

plicidades necesarias, funda espacios universitarios para formalizar los estudios con perspectiva de género y feminista y desarrolla una meritoria trayectoria como investigadora y profesora; actúa con coherencia rompiendo silencios, pensando y organizando como activista feminista mientras se asegura “un ingreso para los y las que lo necesitan”. Además, Mercedes participa de la apertura de espacios extrauniversitarios de investigación, formación y acción política alternativas en aras de des-patriarcalizar y horizontalizar las relaciones sociales. Ella misma se ha definido como una antropóloga feminista en cuya construcción han participado un buen número de mujeres con distintos grados de conciencia crítica de sus opresiones. Mujeres indígenas, mestizas y campesinas que la acompañaron desde finales de los años setenta del siglo pasado en su alejamiento de la academia como respuesta a una profunda crisis profesional por la acumulación de “un sentimiento de inutilidad antropológica”. De ahí su implicación con el conocimiento situado y la acción política en espacios autónomos comprometidos para la subversión de las relaciones de obediencia, subordinación y violencia hacia las mujeres, considerándolas no como víctimas, sino como sujetas políticas del cambio.

A lo largo de los años fue sedimentando los fundamentos ontológicos, epistemológicos y metodológicos más significativos sobre los que construyó su profusa y relevante producción académica y cimentó sus colaboraciones con movimientos sociales y sus acompañamientos a proyectos de intervención o transformación social, desde una posición feminista. Su intensa y sistemática lucha como feminista activa y militante fue más estratégica en la construcción de un movimiento amplio de mujeres. Todo ello se resume en su esfuerzo como enorme hacedora que se entraña con los intereses de las mujeres para potenciarse mutuamente, y como formadora de generaciones de investigadoras y de feministas bajo tres máximas virtuosas, a saber: el conocimiento, la conciencia y la transformación. Por eso definió su feminismo como un proceso epistémico que, basado en una interculturalidad crítica y decolonial, se encamina a derroteros de justicia con un profundo compromiso político transformador desde lo personal, lo familiar, lo comunitario y el ágora política. Un feminismo radical de izquierda o feminismo popular, como se nombró en Centroamérica, en tanto variante del feminismo de la igualdad.

Olivera encarnó un punto de vista, un enfoque y un posicionamiento desde los cuales contribuyó al desarrollo de las teorías y el accionar feministas como parte del pensamiento y de las prácticas vivas que ocupan un lugar destacadísimo en las Ciencias Sociales y las Humanidades. Su apuesta teórico-práctica se ha basado en una elección: hacer para conocer con un sentido epistémico crítico y radical. Crítico de las relaciones de dominación y poder desde la perspectiva de las mujeres como sujetos sociales e históricos, de la acumulación de subordinaciones de género y enajenaciones del poder, de la jerarquización de las relaciones sociales y de la discriminación histórica de las mujeres en los ámbitos público y privado. Radical por la explicación multidimensional de las causas estructurales y las intersecciones de las desigualdades, discriminaciones y opresiones de género, de clase y étnicas. Su radicalidad sitúa la raíz estructural de las relaciones desiguales de poder y los problemas de invisibilidad y desvalorización de las mujeres en toda la historia de sociedades y culturas genéricamente constituidas, en el capitalismo patriarcal, rapaz y depredador sustentado en la injusta división sexual del trabajo y en la opresión de género que contiene la desigualdad de poder justificada con las diferencias sexuales y, en específico, con la capacidad reproductiva; al tiempo, relaciona las múltiples dimensiones de las formas de explotación, las condiciones de opresión, las relaciones patriarcales y los mecanismos profundamente violentos de diferenciación, jerarquización y exclusión étnica, sexual, genérica o de clase.

Desde mediados de los años setenta, Mercedes comenzó a trabajar en una línea de investigación donde avanzó en la idea renovadora de la interseccionalidad a partir de análisis transversales de género, etnia y clase. Como apuntó con agudeza Patricia Castañeda (2012), Mercedes dimensionó estos ordenadores que producen e invisibilizan la desigualdad y articulan la diversidad desde sus primeros textos “La opresión de la mujer en el sistema capitalista” (Olivera, 1975), “Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico” (Olivera, 1976) y “Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas” (Olivera, 1979). Mismos que muestran la temprana caracterización de la particular situación de las mujeres con las categorías “explotación” y “opresión femenina” en las relaciones entre formas de

trabajo coloniales y modernas, y en sus imbricaciones en la reproducción de la marginación por modos de vejación, autoridad y control machista. Esta múltiple mirada a la opresión patriarcal de las mujeres, indígenas y pobres, define su perspectiva crítica sobre las discriminaciones y los modos de apropiación del cuerpo, de la fuerza productiva y reproductiva de las mujeres que ejercen los varones mediante el uso de la fuerza e incluso la violencia (Ruiz, 2016).<sup>2</sup>

A partir de esa comprensión, el posicionamiento y la implicación feminista de Mercedes Olivera ha sido un compromiso político para deconstruir las subordinaciones históricas que involucran a hombres y mujeres, así como para desmontar el orden de dominación/subordinación e incidir en los problemas de las mujeres sin perder el sentido político de la acción. Esas acciones políticas comprometidas con la justicia social y la dignidad, liberadoras de formas de opresión, contienen una propuesta ética ante los desafíos y las reivindicaciones libertarias, a la vez que sostienen una ética nueva de los vínculos sociales, de las formas de relacionarse sobre la base de dinámicas de colaboración. Mercedes ha mantenido incluso este compromiso crítico en el seno de movimientos revolucionarios donde el poder patriarcal, la visión androcéntrica y las actitudes machistas transversales en las luchas sociales han impedido el reconocimiento de los derechos, invisibilizado los aportes y hasta negado la participación de las mujeres en la liberación plena de todas las personas, de mujeres y hombres. Esta reivindicación de la dignidad de la mujer y de la inclusión del feminismo en el seno de los movimientos insurgentes y, en general, de las luchas de izquierda supuso incomprendimientos, críticas, distancias y hasta rupturas con las que ella lidió sin renunciar jamás a su visión feminista de las revoluciones sociales y a la contribución de las mujeres a la revolución.

Sus aportes al conocimiento de los pueblos de México y de Chiapas, y en particular de las situaciones de las mujeres, han sido parte de su reciprocidad con las comunidades de cuyas prácticas y conocimientos com-

---

2. También recomiendo la lectura de la excelente entrevista que Marisa G. Ruiz Trejo realizara a Mercedes y que se publica en este volumen.

partidos aprendió con humildad. En particular, sus contribuciones a la investigación-acción y las metodologías colaborativas y coparticipativas que utilizó se inspiraron en Paulo Freire y Fals Borda, y brotaron de la convivencia y de su reflexión sobre la urgencia de realizar investigación práctica políticamente comprometida. Las luchas por legitimar la pertinencia epistemológica de estas perspectivas desde un posicionamiento feminista dejaron atrás el asistencialismo y el extractivismo académico y, en su lugar, priorizaron la alianza directa y el diálogo constructivo y formativo a nivel político desde la educación popular. Por eso, su apuesta metodológica por los talleres como espejos donde las mujeres puedan ver sus realidades, verse a sí mismas, reflexionar sobre sus problemas y tomar conciencia de cómo responder a ellos organizándose. Así los principios básicos de sus planteamientos revolucionarios participan de la proyección del feminismo popular relacionado con los movimientos sociales del sur de México y Centroamérica. Andares, puntos de vista y posicionamientos de un feminismo combativo, crítico y esperanzador de acuerdo con la experiencia vivida y con las rebeldías para defender la vida digna y el control social de la reproducción de la vida. De esta manera Mercedes se imbricó con las luchas frente a las opresiones materiales y simbólicas, los despojos, las discriminaciones, las subordinaciones y las violencias que padecen las mujeres, así como con los procesos organizativos de espacios políticos de autodeterminación personal y autonomía política, articuladores de resistencias y luchas por cambios integrales o transformaciones políticas profundas.

El activismo político de Mercedes en los años ochenta del siglo pasado no necesitó ninguna coartada para apoyar procesos revolucionarios y participar en movimientos históricos de cambio social de la realidad de pueblos enteros. Todas las dificultades y tensiones fueron resueltas en un sentido revolucionario al trabajar congruente y directamente con quienes construyen alternativas. Su apuesta cargada de futuro era una proyección ante todo política, un embarcarse en la praxis sociopolítica con las mujeres y con todas las personas que luchan desde abajo, en un diálogo crítico, solidario y respetuoso, sin idealizaciones. Mercedes, como María o Mariana, estuvo trabajando, posicionada y activa, en su clandestinidad, en su anonimato, en sus misiones por tierras nuestroa-

americanas como Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Cuba, la selva chiapaneca o allende los mares. Tierras donde se ganó muchos corazones, amistades y compañerismos que celebraron compartir las luchas sociales de liberación, por la justicia social y por un mundo más justo.

Yo fui una vez el monte,  
 yo fui una vez el cielo,  
 yo fui una vez sinsonte,  
 yo fui una vez lo nuevo.  
 Lo nuevo,  
 sinsonte,  
 el cielo  
 y monte.  
*Bendita, bendita aquella vez.*  
 Yo fui una vez la fuente,  
 yo fui una vez ventana,  
 yo fui una vez simiente,  
 yo fui una vez mañana.  
 Mañana,  
 simiente,  
 ventana  
 y fuente.

*Bendita, bendita aquella vez* (Rodríguez, 2010, p. 9).<sup>3</sup>

Sorprende la extraordinaria capacidad de Mercedes Olivera para reconocer las derrotas que se cargan sobre los hombros, tantear el presente potencial, expandir el futuro y negociar sin perder el equilibrio entre tácticas variables y estrategias firmes y claras, solo aflojando lo necesario

---

3. Este poema escrito e interpretado para el documental *Mujeres de la guerrilla* (2006) de Consuelo Elba Álvarez, evoca la relación entrañable de Mercedes con los movimientos revolucionarios en el continente y, en particular, en Guatemala. También con Cuba, a través de los hombres y mujeres de maíz, las niñas y los niños, que, entre un reparto y otro, una zona y otra, un edificio y otro, un apartamento y otro, libaban vida en la isla.

para no comprometer los objetivos mayores, las metas comunes, la ética y la integridad mientras los proyectos se encaminaran y llegaran al mejor destino posible. Se trataba de su propia síntesis revolucionaria del siglo XX, cargada de futuro en el siglo XXI, símbolo de tránsitos y emergencias de épocas, pues ella encarna esas virtudes revolucionarias de poner el cuerpo para enfrentar tempestades y dejar a un lado –no atrás– lo personal y familiar, desplazándolo por el interés público. También es ejemplar su dedicación para reconstruir permanentemente su visión del mundo indígena, renovar o reinventar sus referentes teóricos abriéndose a otras perspectivas y, a través de los años, para abrir nuevos caminos con creatividad, para indisciplinar e insubordinar el conocimiento y la praxis política con mayor radicalidad al posicionarse, también, como feminista antisistémica.

Como una modesta manera de hacerle justicia histórica a Mercedes Olivera tiene que reconocerse que ha sido admirada y querida, o no, como una intelectual orgánica coherente, solidaria, ética y desprendida. Ella comparte “un sueño largo, ancho y hondo” con el empeño en jornadas diarias de trabajo rigurosísimas, reúne a las mujeres para la defensa de sus derechos a la tierra y a su territorio, se vincula con los movimientos y comparte con todas las mujeres convocadas por las refugiadas guatemaltecas, las zapatistas o los movimientos en defensa de la vida, el territorio y la tierra, en resistencia a los despojos y las desposesiones. Entrega con amor conocimientos y sabiduría, organiza movilizaciones y experiencias políticas protagonizadas por mujeres, sobre todo por campesinas e indígenas. Sabe que la política es un acto pedagógico y que el feminismo se construye con la voluntad política de agenciamientos para alcanzar cambios revolucionarios de quienes deciden sobre su propia historia. El trabajo feminista de Mercedes ha buscado, como propone Rita Segato, dinamitar el mandato de Estado, el mandato patriarcal y el mandato misógino racializado, así como posicionar la agenda feminista en todos los ámbitos y foros públicos y trabajar por fortalecer los colectivos comunitarios en un buen sentido histórico.

En consecuencia, su liderazgo, como todos los liderazgos constructivos, no deja a nadie indiferente ni está exento de polémica. No es extraño tener desacuerdos con una luchadora como Mercedes, pero tampoco lo es

su capacidad de escuchar los argumentos sostenidos desde otra posición y respetar las diferencias sin perder el aplomo, la visión y la generosidad pedagógica. Al final de la polémica emerge el reconocimiento de los obstáculos y los nuevos horizontes llenos de colores, disensos y corrimientos del sentido del presente más allá de los límites y, sino, cada quien ubicaba sus rebeldías, dichas o actuadas, en “huacales distintos.” A pesar de todo, hay que destacar de Mercedes sus excepcionales organicidad y originalidad, integridad e integralidad, así como su disposición al diálogo para avanzar en una visión política de la vida toda frente a esquematismos y autoritarismos sociopolíticos.

La fuerza imantante de su figura se asienta en su compromiso intelectual y su activismo político para cambiar la historia de las mujeres, como mujeres *mañana*, *siemiente*, *ventana* y *fuelle*. Sus siembras de futuro encuentran alicientes en el acto pedagógico, en el aula, la movilización y el foro, en el baile y la música, en la cocina y la comida, todas pasiones suyas. Para ella cocinar es pensar, es espacio-tiempo para reflexionar. Por eso no pueden dejar de advertirse las grandes virtudes de Mercedes en el espacio de sus sensibilidades, de su humanidad y su terrenalidad. Su magnetismo es como el de la tierra, los tejidos, el comal y la danza, como otras cuatro posibilidades geopoéticas de expresar quién es y cómo se posiciona y compromete para contribuir a ensanchar los lugares de su existencia y los contenidos y sentidos de los proyectos que emprende, más allá de los nombres de las personas.

*Mercedes es milpa.* Tierra fértil, sembradía, siemiente de vida o semilla esperanza, cosecha buena. A partir de un conocimiento notorio de la realidad, de una postura política congruente y estrategias de acción a través de intervenciones, actos, movimientos, organizaciones y movilizaciones, se enraíza en la madre tierra para la construcción de un feminismo popular, para la formación política y la reflexión colectiva y, sobre todo, para reconstruir el cántaro de la vida roto por el colonialismo y el capitalismo y dar de comer a los hijos en la lucha por la sobrevivencia y la re-existencia. Ella trabaja por las fuentes de vida, por el derecho de las mujeres a la tierra, para reproducir las lógicas de vida frente a las lógicas de muerte. Para ella sembrar es vivir, pensar en el mañana.

*Mercedes es comal.* Su “pedagogía del comal” concreta la pedagogía crí-

tica del oprimido con el arte de entrar por la cocina como espacio relacional y núcleo vital para alimentar y alimentarse de las raíces y las fuentes de reproducción de las culturas indígenas y campesinas, como el espacio de los secretos de la reproducción de la vida, de la creación cultural y de la socialización intergeneracional. La cocina y el arte culinario la hacían disfrutar de un momento de creación personal, de pensamiento agudo y de convivencia excepcional. Tras sus sensacionales elaboraciones de chiles en nogada, por ejemplo, y la degustación de profusas ambrosías, estaba el placer por compartir en buena compañía algunas de las ideas sintetizadas durante el acto culinario, así como historias pasadas y presentes de las familias y las comunidades, las fuentes vivas de vida. Cocinar es convivir, comunitarizar a las brasas.

*Mercedes es tejido.* Muchos huipiles, lucidos con orgullo y vistosidad, le fueron dedicados especialmente por corazones y manos amigas que cuentan sus vidas desde sus telares de cintura, constituyendo un testimonio de vínculos humanos y de profundas narrativas culturales de las cosmovisiones del mundo maya. Todo el colorido simbólico de los bordados en la urdimbre de hilos simboliza cantos a las tramas de vida de la naturaleza, son muestras de la voluntad de ser, sentir, pensar y actuar. Historia y arte, trabajo y familia, destrezas y creatividad definen esos retales artesanales, esa integración de tejidos, esos ligamentos y vínculos sociales. Tejer es narrar, hilar memorias vivas. Mercedes apuesta por un feminismo que acompaña los procesos de transformación con una práctica horizontal, no autoritaria ni jerarquizante, por lo que participa en el trenzado de organizaciones, colectivos, comités y movimientos que son hoy una herencia política como el Centro de Investigación y Acción para la Mujer Latinoamericana (CIAM), y el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH). La Organización de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas Mamá Maquín (MMQ) ocupa un lugar especial y así lo afirmó su fundadora y lideresa María Guadalupe García cuando se refirió a Mercedes como:

[...] una gran mujer, una gran compañera y una gran amiga [...] por su labor, por su entrega total, por su visión, por su idealismo y pensamiento crítico frente a los grandes problemas de desigualdades

estructurales que se viven en nuestros países y sobre todo la opresión en los que somos objetos históricamente las mujeres, especialmente mujeres indígenas.

Mercedes es una mujer visionaria, con saberes y esperanzas.

[...] Mercedes ha sido y sigue siendo para nosotras una mujer ejemplar, una mujer que da todo, sin esperar nada a cambio, ella, ha sido y sigue siendo parte de nuestro CAMINAR como mujeres y como pueblos en la búsqueda de la autonomía, una autonomía con liberación y emancipación para las mujeres, para la juventud y para los pueblos.

Es por ello, que para nosotras, Mercedes es, especial, entregada, perseverante, excepcional, exigente con ella misma, cree en lo que hace... (García, 2014).

*Mercedes es danza.* El brillo en sus ojos como ventanas abiertas de par en par revela la danza como otra de sus grandes pasiones a la que dedicó una investigación aún inédita. Quien quiso ser siempre bailarina, admira los cuerpos en movimiento, liberados, a merced del viento ante el ritmo de las marimbas y de la música toda. Además, Mercedes es una gran bailadora que siempre disfruta los compases con una risa profunda henchida de placer estético. Bailar con Mercedes es encontrarse con el tiempo vivido y vivo, con el futuro de un paisaje de belleza por descubrir. Creo no errar al dar testimonio de esa manera tan especial de sentir la vida, de rejuvenecer, de compartir sentimientos, pensamientos y actuaciones muy terrenales que encierran muchas estéticas y apuestas éticas de mundos en movimiento donde cupieran los futuros de la vida. Danzar es moverse, desplazar la historia.

Esta mujer intelectual orgánica ha defendido la dignidad de ser ella misma desde niña, ha promovido unas Ciencias Sociales politizadas, ha encarnado un feminismo militante, desde abajo y a la izquierda, campesino, popular, indígena. Ha acompañado a sujetos de su propia historia que dan forma y contenido a lo indígena, sentido histórico a un mundo nuevo, a una nueva ética. Ha apostado por la “investigación como espejo” que refleja la realidad y los sueños de los sujetos, es decir, como instrumento dialógico de autorreconocimiento sin manipulaciones, asisten-

cialismos ni extractivismos. Se ha desvivido construyendo rebeldías por la defensa y la promoción de los derechos de las mujeres. Se ha erigido como una de las más destacadas referentes morales del feminismo latinoamericano al devenir como una vida en movimiento con muchas vidas, en una dinámica permanente de búsquedas, actualizaciones y ejercicios autocríticos a partir de su extraordinaria capacidad de trabajo, su sensibilidad humana, su cuestionamiento del feminismo “improvisado” y “acartonado” y su confrontación con relaciones de poder del capital y el patriarcado. Sin lugar a dudas, Mercedes ha aprendido a vivir intensamente, ha convocado la vida y ha encarnado el presente para sembrar futuro, conjurar esperanzas y expandir el horizonte de posibilidades al servicio de prácticas emancipadoras y la potencialidad de la vida misma.

Una de las preocupaciones centrales de Mercedes Olivera en sus últimos años de trabajo ha sido el reconocimiento de trayectorias fructíferas de prácticas, búsquedas, algunos avances, fracasos y muchos retos en el feminismo. De ahí emana su entusiasmo y seriedad con la sistematización y el análisis de las experiencias de trabajo feminista de los movimientos políticos e intelectuales en sus diferentes contextos para retomar de ellos aprendizajes que puedan convertirse en conocimientos. En ese mismo proceso hay que contextualizar esta obra editada por CLACSO, por iniciativa y compromiso académico y militante de su secretaria ejecutiva Karina Batthyány, porque constituye un muestrario amplio de los aprendizajes de Mercedes Olivera, quien recibió el Premio CLACSO 2018 y cuyo extraordinario legado al pensamiento crítico y revolucionario latinoamericano como feminista histórica ejemplifica partes de la genealogía teórica y política del feminismo mexicano y centroamericano. Se trata de un muy merecido homenaje y un valioso aporte, que no acabaremos de agradecer, para socializar una herencia imprescindible y guía fundamental de las culturas feministas y las Ciencias Sociales en nuestra “Madre América” (Martí, 1991 [1889]).

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas  
30 de septiembre de 2019

## Bibliografía

Castañeda, M. P. (2012, diciembre). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, 36, 33-49. Universidad de Buenos Aires. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180926074003>

García, M. G. (2014, 14 de marzo). Discurso de homenaje a Mercedes Olivera. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Ceremonia de entrega del Doctorado Honoris Causa por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).

Martí, J. (1991 [1889]), Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, el 19 diciembre 1889, a la que asistieron los delegados a la Conferencia Internacional Americana. En *Obras Completas*, pp. 133-140. Tomo VI. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Olivera, M. (1975). La opresión de la mujer en el sistema capitalista. *Historia y Sociedad*, 6, 3-12. México.

Olivera, M. (1976). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico. *Anales de Antropología*, 13 (1), 199-215. México.

Olivera, M. (1978). *Pillis y macehuales: las formaciones sociales y los modos de producción de Tecalli del siglo XII al XVI*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ediciones de la Casa Chata.

Olivera, M. (1979). Sobre la explotación y opresión de las mujeres aca-silladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*, 9 (9), 43-55.

Olivera, M. (2014). Carta personal dirigida a Alain Basail Rodríguez, 15 de mayo de 2014.

Rodríguez, S. (2010). Yo fui una vez (o Bendita). *Segunda cita*. La Habana: Ojalá-EGREM, track 9 (6:07).

Ruiz, M. G. (2016). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica. *Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, núm. Extra 15, 11-34. <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/6308>.

Ruiz, M. G. (2018). Aportes a la antropología feminista en Chiapas.

*Abya-Yala: Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, 2 (1) 209-227.  
<https://doi.org/10.26512/abya-yala.v2i1.10756>

Warman, A., Nolasco, M., Bonfil, G., Olivera, M. y Valencia, E. (2002 [1970]). *De eso que llaman la antropología mexicana*, México: Comité de Publicaciones de los Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nuestro Tiempo.

# **Enunciaciones de la Antropología feminista en Chiapas. Entrevista a Mercedes Olivera<sup>1</sup>**

*Marisa G. Ruiz Trejo<sup>2</sup>*

Mercedes Olivera es una de las primeras antropólogas de México y fue profesora de varias generaciones de antropólogos. Sus críticas constantes al integracionismo, planteado desde las políticas estatales indigenistas de la época, la llevaron a construir una Antropología orientada a la acción social. Su trabajo se vio influenciado por el marxismo y aportó serios replanteamientos a la manera de hacer Antropología. Es, sin duda, una de las referencias obligadas para la Antropología mexicana y latinoamericana y una de las mujeres que más ha contribuido en el desarrollo de la disciplina en México y en América Latina. En distintas etapas de su vida demostró su capacidad crítica. Primero, contra el androcentrismo imperante en las posturas marxistas, posteriormente contra las formas monolíticas de la Antropología oficialista mexicana, hasta llegar a su actividad en pie de lucha frente a la explotación colonial, el racismo y la violencia sexual que la llevaron a dimensionar, desde finales de los años setenta del siglo XX, la explotación y la opresión de las mujeres indígenas en las fincas cafetaleras (Olivera, 1976).

Mercedes Olivera desarrolló teorizaciones particulares, propias y crí-

---

1. Una versión anterior de esta entrevista fue publicada en Ruiz Trejo, M. (2018, abril). Aportes a la Antropología Feminista en Chiapas. Entrevista a Mercedes Olivera. *Abya-Yala: Revista sobre acceso à justiça e direitos nas Américas*, 2 (1). Universidad de Brasília, Brasil.

2. IEI-UNACH.

ticas que en las primeras décadas no siempre apuntaron a transformar directamente las relaciones de género, debido a que sus luchas teórico-políticas estaban vinculadas a reivindicaciones por la redistribución de la riqueza, la tierra y la justicia. Tal vez por eso la comprensión multidimensional de las opresiones fue otro de los grandes aportes que realizó, ya que su pensamiento no solo intenta dismantlar las lógicas sexistas, sino que complejiza sus propuestas desde la lucha de clase. De hecho, una de las contribuciones de Mercedes Olivera, a finales de los setenta, constituyó una de las bases de la Antropología desde una perspectiva interseccional en América Latina con la que se problematizó la explotación de las mujeres en el sistema capitalista y las dobles y triples discriminaciones que enfrentan como mujeres, indígenas y pobres, lo que da cuenta de su preocupación no solo por las violencias por razones de género, sino el análisis articulado en cuanto a clase y raza y etnicidad (Castañeda, 2012; Ruiz Trejo, 2017). Por todos los aportes que Olivera ha hecho a la Antropología, en la entrevista profundizamos en sus trayectorias personales, políticas y académicas, en sus teorizaciones y conceptualizaciones, en las condiciones en las que realizó sus investigaciones y en el vínculo que han generado entre la academia y el activismo. Estos acercamientos constituyen puntos de enunciación y particularidades de la antropología feminista del sureste mexicano y de Centroamérica y resultan alternativos a los de otros espacios como el anglosajón.

### **Entrevista a Mercedes Olivera<sup>3</sup>**

**Marisa Ruiz Trejo:** *Mercedes, para empezar a hablar sobre los vínculos entre las trayectorias académicas y las trayectorias vitales me gustaría que nos dijeras ¿cómo te identificas?*

**Mercedes Olivera:** Me identifico como feminista, mujer rebelde, mujer privilegiada porque me ha tocado vivir acontecimientos importantes dentro del proceso mexicano, centroamericano y latinoamericano. Ade-

---

3. El 18 junio de 2017 entrevisté a Mercedes Olivera, en su casa en San Cristóbal de las Casas.

más profesionalmente me siento muy satisfecha. También como madre he tenido muchas oportunidades de aprender de las mujeres, de sus puntos de vista, de sus problemas, de mujeres de diferentes lugares pero, sobre todo, de mujeres campesinas e indígenas en su mayoría. Esto ha sido una riqueza que me ha permitido construirme. En la medida de lo posible también me ha permitido aportarles conocimiento e instrumentos para que ellas se analicen y tomen sus decisiones.

Creo que nuestro feminismo surgió de las luchas sociales en Centroamérica. El feminismo popular tiene una característica importante que es haber unido la práctica política con los conocimientos. La unión de la teoría y la práctica ha sido el eje de mi trabajo y la participación de las mujeres en la producción de ese conocimiento. No es una ayuda ni una colaboración, son sus conocimientos que a nosotras nos toca a veces sistematizar y organizar, a veces ponerles nombres muy complicados, por cierto. Para sus procesos, ellas son mucho más sencillas, mucho más vitales. La teoría no les ayuda a veces, sino más bien son las cuestiones prácticas de sus vidas cotidianas y de sus relaciones de tipo económico lo que les aflige y también todos los problemas, incluyendo la violencia que viven. Es una situación dura y difícil que en vez de haberse resuelto parece que se ha ido complicando y profundizando a través del tiempo.

**M.R.T:** *¿Con qué soñabas tú cuando eras niña?*

**M.O:** Yo me eduqué en una familia muy católica. Mi madre era muy religiosa y siempre tuvimos problemas serios y fuertes de tipo económico que me hicieron pensar desde muy pequeña en la justicia social. En esa época, yo creía en Dios y me preguntaba: “¿qué le había pasado a Diosito lindo que nos había hecho a unos ricos y a otros pobres?”. Eso no era justo pero era la realidad en la que vivíamos. Mi familia era muy grande, éramos diez hermanos, cinco hombres y cinco mujeres. Yo era la mayor de las mujeres y me tocó hacer mucho trabajo, cuidar muchos niños y luchar contra las ideas de mi padre que era indígena con ideas muy tradicionales. Para él, lo lógico era que yo me quedara en casa a cuidar a los niños y que mi mamá tenía que trabajar y que no había otra posibilidad, yo como la mayor de las mujeres tenía que quedarme en la casa, y me impedían ir

a la escuela. Ahora esto no se usa pero en ese entonces fue un problema muy serio para mí. Yo me escapaba y llevaba a mis hermanos conmigo a la escuela. Apenas estaba en primer o segundo año de primaria. Afortunadamente, mi maestra Julita era cómplice de mi situación y de mis problemas y me ayudaba a que la directora no se diera cuenta de que ahí teníamos a los niños. Estas son cosas que se superaron con el tiempo y felizmente mis hermanas, hermanos y yo logramos estudiar.

Es una satisfacción muy grande tanto para mi madre que era la que lidiaba con nosotros, como todas las madres y con la situación económica, pero creo que también para la familia porque creamos un ambiente de confianza entre nosotros de mucha comunicación y de mucha solidaridad. En ese sentido, yo me sentí muy contenta. Tuvimos diferencias por la ideología cuando ya éramos mayores porque yo dejé de ser católica, dejé de creer en Dios. Comencé a militar en organizaciones y en el Partido Comunista. Eso causó conflictos ideológicos en la familia. Pero han sido superados con el tiempo, hemos encontrado que el sentido humano de la vida es lo que puede unirnos más allá de las ideologías, de los conocimientos y ha sido una trayectoria familiar muy rica y de mucha comunicación.

**M.R.T:** Mercedes, ¿tienes algún recuerdo significativo de tu adolescencia o algo que te haya marcado y que quieras compartir?

**M.O:** Fui dirigente desde muy joven de una organización católica de mujeres que se llamaba “Unión Femenina de Estudiantes Católicas”. Para mí, la militancia empieza propiamente en esa organización, era una militancia en las escuelas, en la preparatoria, en las universidades. Era interesante porque descubrí que las oposiciones políticas e ideológicas son la base de muchas dificultades. Había entonces todo el movimiento de izquierda estudiantil y, por otro lado, el movimiento católico conservador, inspirado y construido por los Jesuitas. La UFE, dirigida por el padre Mallagoitia, era una organización nacional. Ahí empezó la polémica en mi vida. Se tenía que buscar la forma de argumentar la posición política porque los compañeros estudiantes de izquierda eran militantes y tenían muy argumentadas sus posiciones. En cambio, la nuestra se basaba en la fe y entonces había una disparidad muy grande. Yo me esforzaba por

encontrar razones teóricas, lo que me llevó a estudiar a los clásicos de la Iglesia. Esa fue una de mis experiencias. Fue muy interesante porque la confrontación tenía diferentes planos. Desde que estábamos haciendo la propaganda para la peregrinación anual de estudiantes en las universidades, en la que te tomaban el papel y te lo aventaban en la cara o algunos te decían insultos, hasta la discusión académica a veces violenta pero respetuosa.

Esto también fue parte de mi construcción y fue una experiencia muy temprana en mi vida que me hizo quizás un poco dura. Aprendí a ir separando la parte emocional que a veces nos doblega a las mujeres, sin embargo, es una riqueza. Aprendí a separar las posiciones masculinas de la racionalización y de la confrontación. De cualquier manera a mí siempre me decían que era muy emotiva, muy emocional. Me gusta y considero que es una riqueza y no me arrepiento.

**M.R.T:** *Estamos hablando de tus recuerdos, de tus memorias, porque la construcción de conocimiento implica también un conocimiento de nosotras mismas. En ese sentido, ¿hay algún momento específico de tu vida que te haya marcado? ¿Cuál fue la estrategia que utilizaste para salir adelante?*

**M.O:** Como mi vida ya es muy larga, tengo 82 años, han habido muchos momentos difíciles que puedo mencionarte. De la época que estábamos hablando, puedo mencionar mi pleito con Dios. Fue algo muy importante. Primero el pleito fue con los curas. En ese ambiente estudiantil de mucha movilidad había también hostigamientos de tipo sexual y de violencia hacia las mujeres. Cuando descubrí que los curas también eran hombres hostigadores que usaban la violencia como parte de su manipulación ideológica, empecé realmente a enojarme muchísimo y a cuestionarlos.

Recuerdo que me prohibieron leer los libros prohibidos que estaban en una vitrina encerrados, pero como yo tenía las llaves, abrí y los leí. Cuando descubrieron que yo había leído diferentes versiones de la Biblia o novelas que criticaban las posiciones de la Iglesia, no eran cosas secretas pero para ellos era algo muy importante porque las mujeres no debían conocer ese tipo de cosas, porque supuestamente no teníamos capacidad para poder analizarlas. Evidentemente desde ahí había un problema

fuerte de restricción y de imposición, de verticalismo y de autoritarismo. Esto en conjunto con el hostigamiento hacia las compañeras, sobre todo, a las que les parecían muy bonitas, me llevó a tener problemas muy serios y a darme cuenta de la inconsecuencia de los dirigentes de la Iglesia en relación a todo lo que planteaban: “igualdad”, “respeto” y “amor muy espiritual”. A mí me causó un problema muy serio y los empecé a cuestionar. Se lo planteé a mi confesor y le comenté que tenía problemas muy serios con las bases filosóficas del cristianismo. Él me dijo: “yo no puedo discutir eso contigo”. Me mandó con un obispo de la plenipotencia y me dijo que él podía perdonar mi pecado tan grave.

Llegué con el obispo a la basílica de Guadalupe y expuse mi problema con la profundidad en que yo lo sentía, porque estaba perdiendo mi base de pensamiento y de posicionamiento político, ya que estaba tambaleándose. Eso era algo muy importante para mí y se lo planteé con mucha emoción. Él me dijo: “¿ya terminaste?”, y le dije: “me parece que sí”. Él me respondió: “reza tres Aves Marías a la virgen de Guadalupe y estarás perdonada”. Entonces pensé “al diablo con los curas, al diablo con la Iglesia”. Mi cuestionamiento era tan profundo que me di cuenta de que no era por ahí, y terminé con la Iglesia y con Dios. A partir de entonces me acerqué a los movimientos de izquierda y al Partido Comunista. Milité algunos años y se presentaron problemas también, porque tampoco éramos una estructura consecuente. Había en ese momento dos células del Partido Comunista y de la Universidad: la Marx y la Engels. La Marx eran los maestros grandes, los dirigentes y la Engels éramos los estudiantes que teníamos todavía pocos años o poca militancia. Fue interesante porque nos juntamos las dos células para analizar el problema que hubo con el movimiento ferrocarrilero que el Partido Comunista había impulsado. Después hubo una represión muy grande y los dirigentes del partido comunista acabaron negociando. Al final los dirigentes ferrocarrileros, como Vallejo o Campano, acabaron en la cárcel muchos años.

Esto lo analizamos. Recuerdo que entre los maestros estaba José Revueltas<sup>4</sup>, y algunos otros que tenían mucha escuela, y mucho cono-

---

4. José Revueltas (1914-1976), además de escritor, fue un activista y destacado militante del partido comunista cuando estaba proscrito.

cimiento. Elaboramos un documento para presentárselo a la dirección del partido, y ya te imaginarás, la respuesta fue la expulsión. Te estoy hablando del '59 o '60. En ese momento salimos. Algunos de los dirigentes eran: Juan Bron, Eduardo Elizalde, José Revueltas y otros. La mayor parte de ellos fueron a Michoacán a crear una escuela de análisis y todos los demás nos quedamos aquí. Fue ahí donde terminó mi participación en el Partido Comunista. En la práctica estuve haciendo defensa de algunos casos, era un momento muy difícil por la represión del gobierno a los sindicatos obreros. Dentro del magisterio, estudié para maestra de la normal en el nivel de primaria, y hubo represión en esa época. Desde ahí surgió toda mi práctica de izquierda en las luchas sociales. Fueron aprendizajes muy grandes.

**M.R.T:** *Mercedes, ¿cómo se vinculan las trayectorias vitales, las experiencias y formas de hacernos conscientes de nuestros cuerpos, nuestros compromisos corporales con nuestras ideas políticas? Todos estos recuerdos y memorias que nos estás contando están relacionados con el conocimiento que, como investigadoras, tendríamos que buscar en nosotras mismas para poder hacer investigación y esta es la importancia de hablar de las trayectorias vitales.*

**M.O:** Yo quería decirte que al mismo tiempo de la lucha social que te comentaba en la pregunta anterior, yo ya era estudiante de la escuela de antropología y formamos parte de este grupo que nos llamaban “Los magníficos”, así nos pusieron los alumnos. Éramos un grupo muy inquieto de personas, no solo mexicanas sino también norteamericanas como Susana Drucker. Además el guatemalteco Carlos Navarrete, entre otros. Éramos un grupo al que le pusimos “Miguel Otón de Mendizábal”. Él fue el fundador de la escuela de Antropología en el Politécnico y era un militante también del Partido Comunista que estaba olvidado en la escuela porque se había dado un vuelco muy importante a la Antropología marxista mexicana. Por un lado, se pasó de Otón de Mendizábal y algunos otros pensadores a la escuela norteamericana y, por otro lado, a la escuela integracionista que dio origen al indigenismo. Otón de Mendizábal estaba olvidado y nosotros pusimos ese nombre al grupo y fue un grupo interesante e importante porque sustituyó la parte de seguridad que me

daba la Iglesia. Este grupo se constituyó dentro de mí, como el espacio en donde podía discutir y aprender nuevas formas de ser. Hubo una influencia en mí, la de Rodolfo Stavenhagen, que fue nuestro compañero antes de nosotras. Él tenía una formación marxista muy sólida y una formación y experiencia también en el campo trabajo con el INI. Discutíamos con él y nos planteaba también sus preocupaciones para interpretar desde el punto de vista marxista la situación indígena que se había planteado mucho más como una diferencia étnica-cultural. Se veía que las clases eran algo diferente. Fue importante aprender de Rodolfo Stavenhagen a interpretar la cultura y la cultura indígena desde un planteamiento de clase. Esto ha sido un aporte no solo para el grupo Otón de Mendizábal, sino un aporte muy importante de Rodolfo a la antropología de ese momento y fue la base ideológica de nuestras críticas al indigenismo.

Yo quería decirte esto porque hubo una liga muy importante entre los planteamientos de la política de izquierda con los aportes teóricos de la antropología pero interpretada desde una mirada materialista. Esta fue la formación que tuvimos en donde unimos, por un lado, la escuela de Van Maanen; la etnografía clásica; el pensamiento de Calixta Guiteras, Barbro Dahlgren y Johana Faulhaber. Ellas fueron nuestras maestras. También tuvimos la oportunidad de tener como maestros a todos los exiliados de la revolución española de la guerra con Franco. Todo esto se acopló mucho a nuestro proceso de formación, con gente muy importante como Juan Comas, Encinas, Armillas y José Luis Lorenzo. Tenían todo una trayectoria de lucha social y política muy importante. Esto fue parte de la riqueza de mi formación teórica pero con una posición social y política muy importante y muy rica. Estudiábamos el “conocer” para cambiar, para transformar, para incidir. Desde que éramos estudiantes teníamos esta inquietud.

**M.R.T:** Mercedes, ¿en qué circunstancias llegaste a Chiapas?

**M.O:** Yo había estado en Chiapas alguna vez pero sin poderme asentar. Luego vine como Directora de la Escuela de Desarrollo (INI). Esto fue después de nuestra posición crítica al indigenismo, de todas nuestras discusiones con el Dr. Aguirre Beltrán y con todos los indigenistas de

la época como Villarojas y otros compañeros maestros. Aguirre Beltrán ocupó el cargo de subsecretario de cultura y nos invitó a los rebeldes que habíamos sido sus alumnos a diferentes puestos de dirección. Guillermo Bonfil estuvo en el Instituto de Nacional de Antropología e Historia (INAH), Valencia llegó al Instituto Nacional Indigenista (INI), Salomón estaba en educación indígena, entre muchos otros. El INI decidió cerrar el centro coordinador y convertir el centro en una escuela de desarrollo. Se quedó la parte de educación y se anexó la Escuela Internacional de Antropología Social de Desarrollo, con alumnos de América Latina. Fue una invitación directa que me hizo el Dr. Aguirre Beltrán. Fue una mala interpretación de mi parte. Mi idea era que Dr. Aguirre nos estaba dando oportunidad de mostrar nuestras críticas y nuestras posiciones en la práctica. Pero no fue así. El Dr. Aguirre lo que quería era incorporar-nos, como realmente logró integrar a la mayoría de “Los Magníficos”, a la dinámica del sistema. Tal como pasó con Arturo Warman que se pasó absolutamente al otro lado. Yo estuve entonces tratando de hacer cambios en la escuela de desarrollo con la idea de que los indígenas pudieran revalorar su propia cultura, con la idea de fortalecer los idiomas a través de conocerlos y poderlos hacer lenguas escritas. Toda una serie de ideas que yo tenía de la educación pero, sobre todo, el pensar que los indígenas tenían derecho a su propia cultura, a sus propias decisiones, a tener sus formas de gobernarse y de vivir. Todo esto después se desarrolló más a través de la teoría, que partía de nuestras críticas. Yo quise poner en práctica todo eso, pero ya te imaginarás lo que pasó, no lo diré tan detalladamente. Cuando el Dr. se enteró, me pidió mi renuncia y renuncié.

Recuerdo que puso un artículo muy interesante en el periódico en donde explicaba por qué se cerraba la Escuela de Desarrollo. Decía que la directora y el grupo de maestros de esa institución sin aprobación de la Secretaría de Educación habían tomado la decisión de organizar un movimiento al estilo de “Panteras Negras” (Black Panthers). Cuando yo leí eso, pensé en que si hubiera sido así no se hubiera acabado tan pronto la escuela, pero el temor era que los indígenas tomaran sus propias decisiones y pudieran convertirse en sujetos de sus propias transformaciones. Ahí acabó la experiencia en relación al indigenismo y así me fui quedando en Chiapas desde entonces.

Después hice un estudio en las fincas en donde combinaba la investigación con la acción política. Era un momento en Chiapas de mucho conflicto dado que no se había dado la reforma agraria y todavía persistían las fincas en donde la situación servil de los trabajadores era de una crueldad tremenda, incluyendo el derecho de pernada. No se podía ver nada más y estudiar, era necesario que se transformara y que los campesinos tomaran conciencia. Cuando llegamos vimos que los campesinos iban con su petate y su gallina caminando por las veredas, y las mujeres llorando. Yo les preguntaba: “¿qué pasó?”. Y me respondían: “a mi patroncito se le metió el demonio, me quemó la casa y ya no nos quiere recibir”. Yo les respondía: “¡Qué barbaridad!, ¿a dónde van ir ahora?”. Y me respondían: “a buscar otro patroncito, otro que sea bueno”. El servilismo estaba interiorizado en sus cuerpos a tal grado que me tocó ver cómo los papás, cuando las niñas comenzaban a menstruar, las adornaban, las vestían y les colocaban trenzas con listones y las iban a llevar a la casa del patrón. Ellos sentían como orgullo de que las hijas pasaran por la casa del patrón, es decir, por todas las violaciones. Son aprendizajes que teóricamente se aprenden en la escuela pero que le pasan a una. Cuando los ves en la realidad, se te mete en el cuerpo y también te hacen reaccionar de una manera que no puedes estar nada más escribiendo y analizado la situación, sino es una obligación moral y ética, mínima humana, intervenir en esta situación.

**M.R.T:** *Respecto a tu espacio personal, ¿te gustan la música o la poesía?*

**M.O:** Mi familia era de clase media baja. No había libros, ni música. Había radionovelas y eran parte de toda esa formación. La cultura humanística la construí cuando me casé con Mario Vázquez. Él era una gente dedicada al arte. Me abrió todo el maravilloso espacio artístico, la arquitectura, la danza, la música y el teatro. La influencia de Mario, a pesar de sus neurosis, fue para mí una riqueza y fue parte de mi formación. La música preclásica fue muy importante en esa época de mi vida, y también la música popular. Lo que más me llenó fue la danza, siempre quise ser bailarina pero mis piernas nunca dieron para eso y no pude, pero estuve muy cerca del ambiente de la danza moderna, sobre todo,

participé acompañando llevando las maletas y haciendo el vestuario en un viaje muy interesante por China, Rusia y algunos países de Europa con el ballet nacional. Fue una experiencia vital. Ahora de grande que ya no puedo caminar casi, ha sido una frustración creciente que ya no puedo bailar y no me puedo mover, pero aún lo hago con los ojos porque me gusta mucho.

**M.R.T:** *Gracias por compartir esa parte de tu espacio personal e íntimo. Quisiéramos que nos contaras ¿qué es para ti ser antropóloga?*

**M.O:** Son historias muy complicadas las que tú preguntas. También el trayecto de mi vida ha sido un eje de mi existencia pero también me peleé con la Antropología, siendo una antropóloga crítica y rebelde. Cuando hice trabajo en el Valle Poblano Tlaxcalteca, me di cuenta de que la teoría y la práctica son dos cosas que habíamos separado y que no se puede hacer Antropología sin unir a la práctica y a la acción política. Me di cuenta de que la antropología que estábamos haciendo se volvía cada vez más académica y que los antropólogos investigábamos para cambiar. Aunque existía la Antropología social del cambio social y cultural se trataba en realidad de conocer, escribir y esperar el aplauso de los otros antropólogos pero en la realidad poco se cambiaba. Darme cuenta de la realidad tan dura de las mujeres campesinas en esa parte del Valle Tlaxcalteca, me hizo reaccionar muy fuerte contra la Antropología. Pensé “no más antropología, me dedicaré al trabajo directo con las mujeres en el campo”. Fue después de una crisis en la que descubrí cómo la forma de subordinación de las mujeres se prolongó y se fortaleció desde la época prehispánica y durante la Colonia y cómo la tradición y la estructura comunitaria funcionaron como presión para subordinarlas de manera tan violenta. Eso me causó una crisis tremenda y decidí entonces dedicarme al trabajo feminista. Pensé en dejar la Antropología pero no se puede dejar, es parte de la existencia. Hay que ponerla al servicio de lo que según tu conciencia “debe ser” y, en este caso, me sirvió mucho para hacer una Antropología feminista desde la base, desde las comunidades, desde las mujeres campesinas e indígenas que estaban y siguen estando marginadas de todo el desarrollo capitalista y de la participación social y política.

Sobre todo criticar la forma en cómo se incorporan al desarrollo y cómo el Estado sigue promoviendo su integración. Aunque el indigenismo ya no exista, ahora es peor porque es integración al mercado neoliberal. Luchar contra todo esto ha sido mi posicionamiento, pero hacerlo desde las mujeres ha sido mi objetivo antropológico principal. Aunque haya dicho que dejo la Antropología, en realidad la puse al servicio de mis preocupaciones políticas y sociales.

**M.R.T:** *El trabajo que has hecho tiene relación con las luchas en contra del despojo de la tierra y de la desposesión que han vivido las mujeres indígenas históricamente. En ese sentido, ¿cuál es la relación para ti entre las mujeres y la Antropología?*

**M.O:** Está mediada por los antropólogos. No podemos ver a las mujeres aisladas de todo su contexto social. Es ver estos procesos como relacionales pero no solamente desde la parte material de la cultura, sino también desde nuestros cuerpos, sentimientos, nuestra forma femenina de ver, de pensar y de sentir. Podemos decir que es la cultura misma pero es una manera de vivirla diferente, de sentirla desde las mujeres por su posición subordinada y por la necesidad de luchar y salir de estas imprecisiones, de volvernos sujetas de la vida social, de impugnar las formas de poder que están sosteniendo las desigualdades de la sociedad y en las que hemos vivido.

Mi feminismo no es un feminismo que haya nacido solamente desde el planteamiento de la sexualidad del cuerpo, sino de esta parte del planteamiento social, político y de la relación con el poder de los hombres, el poder del Estado y el poder del sistema. Es algo fundamental para plantear transformaciones. Ahora se dice “interseccionar”, es decir, conjuntar estos elementos para poder conocer la realidad y para poder intentar transformarla, no transformarla tú sino transformarla socialmente y esto es algo fundamental. Ahora todas las ideas decoloniales son muy vitales y radicales pero en realidad los y las antropólogas la hemos estado practicando desde siempre. Nosotras tenemos esa conciencia de la genealogía y el proceso transformador e histórico. Ahora se llama decolonialidad y esto permite ponerle nombre a las acciones, a los procesos

y a la forma de construir conocimiento. Esta nueva forma de lo epistemológico, de los posicionamientos críticos me parece importante pero la hemos practicado desde hace mucho.

**M.R.T:** *Algunos de los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales tienen que ver con cómo las disciplinas, tales como la Antropología, han ido reproduciendo lógicas androcéntricas, sexistas, racistas, lesbóforas y tránsforas. En ese sentido, esas críticas feministas lo que cuestionan también son los métodos, las metodologías, los diseños metodológicos y las técnicas de investigación o más bien las herramientas que utilizan las investigadoras para cambiar esas lógicas. Por eso me gustaría preguntarte, ¿cuáles han sido tus estrategias y tus formas de desarrollar metodologías que cambien esas lógicas?*

**M.O:** La idea general es que la forma de hacer conciencia para que la gente pueda asumirse y autodeterminarse y, por lo tanto, hacerse sujeto de sus luchas y sus transformaciones, está en la base de las metodologías que yo uso. Es muy interesante toda la herencia que tenemos las feministas de la educación popular de Freire. Ha sido retomar esa herencia. No solo es incorporar el sentido de “género”, sino ver la realidad incluyendo todos los elementos interseccionados, ver las desigualdades todas juntas incluyendo el género; se trata de ver una realidad en una forma integral y esto permite construir conocimientos de diferentes perspectivas. No puedes construir teoría individualmente, es producto de la práctica social. Yo no he hecho teoría, la hemos hecho las mujeres y se ha hecho muy ligada a sus problemas y realidades y no en función a las corrientes de moda. Esto a mí me parece que ha sido un posicionamiento epistemológico importante. Por ejemplo, los talleres, que son un instrumento feminista, son un espejo en donde las mujeres puedan ver su realidad, verse ellas mismas, tomar conciencia y ayudar a otras mujeres a través de aprender la metodología de los talleres para que grupos mayores puedan tomar conciencia y puedan las mujeres organizarse. Cada vez siento que es más difícil porque cuando el gobierno no había descubierto la potencialidad de las mujeres, cuando el Estado no nos tomaba en cuenta, era más fácil. Ahora que nos toma en cuenta para sus propios intereses, tenemos que luchar contra todos sus intereses necesariamente, como nos

impone formas de vivir que observan a las mujeres totalmente. Por ejemplo, si el tiempo de las mujeres está invadido por el Programa Oportunidades: ¿a qué hora pueden ellas militar?

Antes luchábamos por incorporar el género al desarrollo y ahora digo que producto de eso, cuando se apropie el Estado del género lo que ha hecho es el “MES”, que quiere decir, “Mujeres Enterradas en el Sistema”, o absorbidas o empantanadas por el sistema. De tal manera que es muy difícil por todas las formas de cooptación que existen, aprovechándose de la pobreza de las mujeres indígenas y campesinas, las tienen atadas a sus dinámicas. Muchas mujeres nos dicen en el campo que están de acuerdo en luchar conmigo pero necesitan el dinero. Es lo único que tienen para vivir porque los maridos se han ido, han migrado y han dejado a las mujeres solas con la obligación de trabajar las tierras porque si no se las quitan. Las mujeres no solo son reproductoras sino abastecedoras y sustitutas de los hombres en la vida de los ejidos y de las comunidades. El control social lo está haciendo, también el Estado, a través de las mujeres y esto es tal vez un atentado. En el campo las organizaciones campesinas están asumidas o integradas a los partidos de tal manera que son parte del Estado y el trabajo ahora es dar proyectos para las mujeres. Las mujeres se vuelven diputada de los partidos en el campo. Es controlarlas a través de los proyectos para establecer dinámicas enajenantes que impiden la conciencia o la actuación liberadora de las mujeres. “Oportunidades” ha sido un programa tan “perfecto” desde el punto de vista de la maldad, para poder controlar a la sociedad porque solo se controla a las mujeres.

**M.R.T:** *Otro de los conceptos que se han manejado desde la teoría feminista es la idea articulación no solo intelectual y política, sino también con el campo de las emociones y los sentimientos. En ese sentido ¿cómo te has articulado con tu trabajo de investigación?, ¿cuáles son tus preocupaciones también, actualmente?*

**M.O:** Pues viviéndolo. No podemos dividir nuestra vida de nuestro posicionamiento político y de nuestras preocupaciones sociales. Forman parte de ti. Yo no estudio ni práctico la Antropología, más bien la vivo. Incluso mucho de lo que yo escribo no es para los intelectuales y para los

científicos, más bien es para las mujeres. Todo esto no está en la bibliografía porque a CONACYT no le interesan esos libros, folletos y materiales pedagógicos. Son herramientas muy útiles y muy necesarias, que ayudan a las mujeres a entender. Tenemos aquí el problema que todavía muchas mujeres son analfabetas entonces hay que usar dibujos, videos y todos los materiales sonoros y gráficos para que las mujeres puedan ir transformando su forma de pensar y de vivir.

Tenemos la presencia del EZLN que marcó todo el trabajo social que realizaron las feministas y las mujeres. El hecho de que el EZLN haya legitimado la participación política de las mujeres y haya abierto espacios sociales hasta en el propio ejército para las mujeres ha sido una lección que facilitó toda su participación, incluso hasta en el propio gobierno que se ha aprovechado de esto.

**M.R.T:** *Mercedes y tus preocupaciones actualmente ¿cuáles son?*

**M.O:** La personal es que como ya estoy viejita no me va a dar tiempo de hacer todo lo que hubiera querido hacer. Y las otras preocupaciones son que los jóvenes y las jóvenes puedan seguir transformando, puedan continuar una vida fuera de la enajenación que está produciendo el sistema y que está dejando a los jóvenes y a los niños sin la seguridad de un futuro.

**M.R.T:** *Te agradecemos mucho, estamos llegando al final de esta entrevista pero me gustaría despedirme con una pregunta que me gusta hacer mucho al final que tiene que ver con tus preocupaciones actuales también ¿qué te gustaría que pasara mañana?*

**M.O:** ¿Mañana? Que dejen de reprimir a los maestros y a lo mejor no mañana, sino hoy mismo.

## Bibliografía

Castañeda, P. (2012, diciembre). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, 36, 33-49. Universidad de Buenos Aires.

Olivera, M. (1978). *Pillis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*. México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH.

Olivera, M. (1976). Sobre la explotación y opresión de las mujeres aca-silladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*, 9, 43-55. México.

Olivera, M. (1979). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio económico. *Anales de Antropología*, 13 (1), 199-2015.

Ruiz Trejo, M. (2017). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias Sociales en México y Centroamérica. *Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, 15, 11-34. Universidad de La Laguna.

# **Parte 1**

---

Primeros textos



# **Primeros textos de Antropología**



## **La familia en Tlaxcalancingo. Un problema de desorganización social<sup>1</sup>**

Cuando queremos entender la existencia de ciertas formas sociales “defectuosas”, que constituyen problemas individuales o colectivos para los miembros de una sociedad, es muy útil estudiarlos como desajustes provocados por la incongruencia entre sus necesidades y los medios que existen para satisfacerlas. Siguiendo este enfoque hemos intentado analizar las situaciones conflictivas y anómalas de las familias de Tlaxcalancingo. Pues, con el objeto de conocer sus causas, mecanismos y quizás su posible evolución, tomando en cuenta sus tendencias actuales.

De acuerdo con Malinowski, consideramos que una sociedad estará organizada en la medida en que satisfaga institucionalmente sus necesidades básicas, en tal forma que permitan la convivencia de las personas que la forman (1944, introducción). Esta convivencia será posible a través de una adecuada y sistemática división de funciones, organizada de acuerdo con un sistema de valores y con la existencia de una red de normas jurídicas que regulen y controlen las formas de conducta individuales y recíprocas. La organización institucional de una comunidad responderá siempre a las necesidades de las personas que la forman y funcionará de acuerdo con la dinámica propia de cada comunidad.

Así pues, no todas las sociedades han resuelto sus necesidades básicas con instituciones idénticas ni tampoco existe entre ellas el mismo

---

1. Extraído de Olivera, M. (1967). La familia en Tlaxcalancingo: un problema de desorganización social. *Anales del Instituto Nacional de Antropología*, XVIII. México.

grado de adecuación o funcionalidad institucional; de allí que Monzón piense que si una comunidad cuenta con las instituciones que “satisfagan adecuadamente las necesidades vitales, psíquicas y sociales de sus miembros, podrá considerarse organizada; pero si satisface esas necesidades de manera imperfecta, puede considerarse como desorganizada y en cuanto no pueda satisfacer algunas de esas necesidades, llegará a la extinción” (1962, p. 25).

Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que las necesidades personales o colectivas de una comunidad no son estáticas; por el contrario, obedeciendo a causas internas o a causas externas, siempre se están transformando sus características y aumentando su complejidad; ante esta situación, los seres humanos consciente o inconscientemente tienden a encontrar satisfactores, tomados de su propia realidad o de afuera en cuanto estén a su alcance; en tal forma la “adecuada” satisfacción de ellas siempre resulta relativa, pues de hecho las estructuras institucionales también se transforman continuamente y tienden a desaparecer si ya no tienen una función específica que cumplir. De esta manera es necesario pensar que dentro de la sociedad se presentan sucesivamente, y como una tendencia constante, los procesos de organización, desorganización y reorganización de las formas institucionales, presentando diferentes niveles, ritmos y complejidades de acuerdo con las características específicas de cada comunidad.

Así, por ejemplo, en nuestras comunidades urbanas de tipo occidental moderno estos procesos se presentan con increíble rapidez y complejidad que son muy difíciles de captar en su forma global y detallada; en cambio, en las comunidades aisladas o en aislamiento relativo –como sucede en muchas poblaciones indígenas de nuestro país– estos procesos son más lentos, sus instituciones han presentado durante mucho tiempo una integración creciente y fácil adaptación a las pequeñas variaciones de las necesidades de sus miembros. Sin embargo, en las décadas más recientes ese ritmo se ha alterado bruscamente por la expansión de la cultura moderna y las nuevas formas de contacto con la sociedad industrial occidental, que favorecidas por la precaria situación y los conflictos internos de cada comunidad indígena, han dado como resultado, en muchos casos, el cambio de las estructuras institucionales para hacerlas

más funcionales a las nuevas situaciones a que se enfrentan. En comunidades de este tipo –como Tlaxcalancingo en este momento– es mucho más fácil estudiar el proceso de desorganización institucional por la forma brusca y clara en que se presenta.

Este trabajo no plantea el estudio de todas las instituciones del pueblo, aunque sería necesario para entender el problema de su desorganización social, porque ello es demasiado amplio; sin embargo, a través del estudio de la familia se podrá vislumbrar la complicada situación que atraviesa este pueblo en la actualidad.

Para entender el problema de desorganización familiar hemos intentado seguir, con ligeras modificaciones, el esquema trazado por el profesor Monzón<sup>2</sup> (1962, pp. 38-40), analizando las estructuras reales tradicionales y recientes de las familias tlaxcalancintecas; las formas ideales a que aspiran y las formas “defectivas” surgidas como corolario de los problemas que han provocado los cambios estructurales de la familia en ese lugar.

## **El pueblo y los pobladores**

San Bernardino Tlaxcalancingo, agencia municipal de San Andrés Cholula, se localiza hacia el suroeste de la ciudad de Puebla, en el paisaje arenoso del valle que tiene hacia el oeste al Iztaecíhuatl y al Popocatepetl. Los terrenos del pueblo solo están separados de los barrios suburbanos de la ciudad por algunos campos de cultivo y el arroyo Zapatero que les sirve de límite.

El suelo que ocupa es plano, únicamente está surcado por tres montículos de poca importancia y tiene una ligera inclinación hacia el este. En invierno el clima es seco y frío, pero la mayor parte del año la temperatura es agradable: templada con lluvias en verano y otoño.<sup>3</sup>

---

2. El autor los llama patrón real, patrón ideal y patrón defectivo; nosotros hemos eliminado la palabra *patrón* porque creemos que corresponde a una forma estática que no está de acuerdo con nuestras ideas al respecto; además, en el caso de la estructura familiar de Tlaxcalancingo no podemos hablar de un solo modelo real, sino por las mismas circunstancias que se presentan existen dos: el tradicional y el recientemente usado, con sus respectivas formas ideales.

3. “El clima de la Región es Cwbg, según el sistema de Köepen” (citado por Nolasco, 1965, p. 32).

La vegetación natural de pradera casi ha desaparecido, pues en Tlaxcalancingo todos los terrenos está ocupados, siendo la mayor parte de ellos campos de cultivo y encontrándose en el resto las casas, iglesias y los escasos servicios públicos del pueblo: Presidencia Auxiliar, Agencia del Ministerio Público, cárcel, dos escuelas y siete iglesias.

La principal vía de comunicación es la Carretera Panamericana que va de Puebla a Oaxaca y atraviesa el pueblo cortándolo en dos secciones. No hay oficina de correos, ni línea telefónica, ni telegráfica. La vida del pueblo se vierte más bien hacia la ciudad que hacia su cabecera municipal, hacia donde no hay servicio de transportes.

El centro del pueblo es la iglesia parroquial,<sup>4</sup> en torno a la cual se encuentran los edificios públicos y de ella parten las calles más importantes del pueblo: dos antiguos caminos reales que llegan hasta el vecino pueblo de Cacalotepec y que comunican a los seis barrios del pueblo formando una especie de circuito. Existe otra calle, la Central, que se abrió hace poco tiempo, por donde continuamente atraviesan el pueblo los camiones de dos líneas locales que van, una del observatorio de Tonanzintla, y otra de Atlixco, a la ciudad de Puebla.

Tlaxcalancingo se conoce regionalmente como un pueblo de “indios” y en realidad ha conservado, a pesar de su cercanía con la ciudad, muchas características de comunidad indígena.

Tradicionalmente los habitantes de Tlaxcalancingo se han reconocido a sí mismos como “indios” y han aceptado el trato diferencial de los extraños desde la fundación del pueblo, que según la tradición local se formó con gente llevada de Tlaxcala por lo españoles para el “servicio” de Puebla.

Según el censo de 1964, levantado por las autoridades locales, la población es de 2.897 personas, de las que más del 85% hablan nahua, idioma que se usa corrientemente entre la mayor parte de los habitantes, aunque ya solo los más viejos son monolingües.

Las casas del pueblo se hallan entre los campos de cultivo en torno a las iglesias de los barrios; exceptuando las calles mencionadas antes, las

---

4. Desde hace 15 años Tlaxcalancingo dejó de ser parroquia; sin embargo, en el pueblo se le sigue llamando en esa forma a la iglesia principal, manejada absolutamente por las autoridades religiosas del pueblo.

demás son veredas sin importancia. Ninguna calle está pavimentada; no hay agua corriente, ni drenaje; la defecación se realiza al aire libre y para el abastecimiento de agua se utilizan los profundos pozos que hay en los predios.

Desde hace ocho años hay servicio eléctrico en Tlaxcalancingo; aproximadamente el 75% de las casas tienen “luz”, que introdujeron las autoridades religiosas en turno, promoviendo la venta de algunos terrenos comunales que tenían para el servicio de la iglesia parroquial.

La mayor parte de las casas son de adobe y techos de teja; tienen un patio interior a cuyo alrededor se encuentran uno o dos cuartos, además de la cocina, y casi siempre un tejabán para guardar los instrumentos y los animales que se utilizan para el trabajo agrícola. En el centro del patio se encuentran por lo general uno o dos cuezcomates de chinamite de forma cónica en donde guardan las mazorcas;<sup>5</sup> muchas casas tienen un temazcal adosado a una pared exterior; sin embargo, muchos de ellos ya no se usan desde que empezaron a funcionar los temazcales públicos, en donde se bañan muchas personas del pueblo.

La mayor parte de las 468 casas de Tlaxcalancingo solamente tienen un cuarto y una cocina; el número promedio de personas que las habitan es de 6.3; sin embargo, hay que hacer notar que las familias extensas tienen entre siete y ocho miembros como término medio.

El mobiliario es pobre y escaso, en todas las casas existe una mesa o una repisa que se ocupa para altar, que junto con la cocina, son los elementos más importantes de las moradas tlaxcalancintecas. En el mismo cuarto en que está el altar casi siempre hay varias sillas o bancas hechas con vigas y ladrillos que les sirven para recibir las visitas del “pueblo” –autoridades tradicionales de la parroquia– o de los mayordomos del barrio, en los casos de alguna fiesta o celebración familiar o del pueblo.

En general podemos decir que no existen las camas; para dormirse extienden los petates que de día permanecen enrollados en un rincón de la casa. La ropa se guarda en baúles o en cajones de jabón; solamente dos

---

5. Chinamite es el nombre que le dan a la caña seca del maíz. Los cuezcomates de chinamite están tan bien hechos que impiden que penetre el agua; permiten suficiente ventilación como para impedir que el grano se pudra.

familias tienen ropero.

En las cocinas predominan los elementos indígenas tradicionales: el fogón de tres piedras en el suelo, trastos de barro, metates y molcajetes de piedra y cuatro o cinco comales, además de la “loza” –tazones y platos de cerámica industrial– que ocupan para “las mayordomías” y “cargos” de la parroquia.

Recientemente se ha extendido el uso de estufas de petróleo; sin embargo, las familias más tradicionalistas solo usan fogón. Existen otras muchas características indígenas en Tlaxcalancingo, algunas muy importantes como la solidaridad y sentido de grupo sostenidas a través de instituciones de carácter indocolonial con mucha vigencia todavía, aunque con marcadas tendencias a desaparecer; entre ellas podemos mencionar las organizaciones religiosas: “el pueblo” con un sinnúmero de cargos escalafonarios que se empiezan a cumplir desde que se es niño o adolescente; “la comisión” para la bajada de la Virgen de la Pirámide de Cholula; “el altepetl”, mayordomía del Niño Dios y de otras imágenes; y los barrios que ya solo tienen funciones religiosas.

Desgraciadamente estas y otras características de la comunidad indígena de Tlaxcalancingo no se pueden analizar profundamente en este trabajo; no obstante, en el curso de la exposición haremos frecuentes referencias a ellas.

## **La estructura familiar**

La familia es una de las instituciones más antiguas de la sociedad; una de sus funciones más importantes ha sido la de proporcionar a las comunidades miembros aptos para convivencia desde los puntos de vista biológico, cultural y social; a través de ella se satisfacen y regulan las necesidades de emparejamiento y procreación y se realiza el entrenamiento adecuado de los nuevos miembros del grupo para que puedan lograr su plena endoculturación y socialización, entrenamiento que es posible fundamentalmente por el continuado contacto personal entre padres e hijos.

A través del tiempo, la estructura familiar ha sufrido muchos cambios que corresponden a las diversas características que han ido tomando las necesidades que satisface; en la actualidad muchas de sus funciones se

han limitado por traspaso a otras instituciones más especializadas y de contenido más amplio y general como son la escuela, los clubes, las guarderías, los talleres, las fábricas, etc. (Rumney y Maier, 1946, pp. 142-47). Este traspaso ha sido absolutamente necesario, pues la familia en sí ya no puede resolver adecuadamente las exigencias de educación que existen en la actualidad.

En Tlaxcalancingo está ocurriendo en este momento un cambio importante en la estructura familiar: el modelo tradicional, es decir, aquel que toda la comunidad siguió durante muchos años, tal vez durante toda la época colonial y el siglo pasado, se ha venido transformando adquiriendo características que se acercan más a las nuevas necesidades que han surgido en el proceso de integración a la sociedad nacional, tendiendo siempre a lograr las formas ideales deseadas por los tlaxcalancintecas. Simultáneamente a este proceso de transformación de la estructura familiar, se han presentado otros cambios institucionales y han surgido nuevas necesidades y nuevas instituciones.

### **El modelo de familia tradicional**

Las familias de las personas viejas del pueblo son las que conservan su forma antigua, “su verdadera forma”, según nos dijeron ellos mismos. Están constituidas por el jefe de la casa, su esposa, sus hijos solteros, además de uno o dos hijos varones casados y sus familias, que viven en la misma casa y reconocen la autoridad del padre. Cuando un hijo se casa tiene la obligación de quedarse a vivir con sus padres, quienes reciben a la nueva pareja como “hijos de familia” para que vivan allí durante cuatro o cinco años hasta que, ayudados por sus parientes, construyen una casa en el mismo solar paterno. Durante el tiempo que viven con el padre, la producción y el consumo se hacen cooperativamente entre todos los miembros de la familia, dirigidos siempre por el jefe de la casa y su esposa.

Cuando se casaron los que ahora son viejos, tuvieron que quedarse en la casa de sus padres de 10 a 12 años, y nos informaron que antes de la Revolución los hijos no se separaban de sus padres hasta que morían. Actualmente el único que tiene derecho y obligación de quedarse a vivir toda su vida en la casa de sus padres es el hijo menor; a la muerte del pa-

dre es él quien hereda la casa y la autoridad sobre sus hermanas solteras y su madre; y también hereda la obligación de cuidarlas y mantenerlas hasta su muerte; para que lo pueda hacer, el padre le deja la mayor parte de sus propiedades.

Mientras el padre no haya muerto, todos los hijos varones, aunque ya se hayan separado, deben seguir trabajando el solar y la parcela familiares, que en los mejores casos llega a tener 4 o 5 ha. De allí, teóricamente, tiene que salir la manutención de todos los miembros de la familia extensa, que de hecho es casi imposible por lo raquítrico de la producción. Sin embargo, a pesar de esta situación los padres se resisten a que sus hijos consigan otro trabajo, pues eso significaría su independencia económica y el abandono del campo seguramente. Los hijos que son miembros de las familias extensas solo pueden trabajar como peones o artesanos el tiempo que les deja libre el trabajo agrícola familiar.

La madre es la autoridad dentro de la casa; ella dispone la comida y organiza el trabajo familiar entre los hijos pequeños, los nietos y las nueras a quienes se les exige mucho trabajo alegando que tienen que adquirir experiencia para cuando ellas vivan en su propia casa. Las nueras se quejan mucho de malos tratos de sus suegros y presionan a sus esposos para “salirse” de la casa cuanto antes; pero esto no sucede sino hasta que al padre le parece bien; entonces, le da al hijo un pedazo de terreno y le ayuda a construir la casa.

Los primeros pasos en la socialización y endoculturación de los hijos y de los nietos los realizan los abuelos, los padres y los hermanos mayores. Las niñas tienen obligaciones domésticas desde los 8 años y mucho antes ya son las encargadas de cuidar a sus hermanos pequeños. Los niños ayudan a los mayores en los trabajos del campo y a pastorear. Muy pocos son los jefes de familia que permiten a los pequeños asistir a la escuela varios años; les parecen suficientes dos, uno para que aprendan a hablar en castellano y otro para que aprendan a leer y escribir. “En la ciudad –me decía uno de mis informantes– los padres tienen que educar a sus hijos en la escuela por muchos años porque no tienen qué dejarles cuando se mueran; pero aquí, nosotros les dejamos su terrenito para que lo trabajen, para eso no se necesita estudiar”.

Los hijos deben tratar muy respetuosamente a sus padres; a las mu-

jerres se les enseña especialmente a ser respetuosas y obedientes con los mayores, sobre todo con los hombres. Las mujeres deben estar sometidas a los padres, los suegros o a los esposos y se les entrena desde pequeñas para ello. Las mujeres deben conformarse con lo que se les puede dar, solo pueden ir a vender a Puebla cuando su esposo o su padre les dan permiso; pero eso no es bien visto ni bien aceptado por los viejos. Las familias tradicionalistas critican la nueva forma de vida en que las mujeres mantienen cierta independencia de sus maridos y pueden ir a vender a Puebla todos los días.

Las mujeres deben ser muy recatadas; hasta hace 10 o 12 años todas se vestían con enredo y camisa, pero ahora ya solo usan diariamente esta indumentaria las más viejas; otras la usan solo los días de fiesta en el pueblo, pero las mujeres de 30 años y menos casi nunca la usan, pues visiten vestidos y suéteres comprados en el mercado. El uso de zapatos se ha generalizado entre las mujeres, sobre todo para ir a Puebla. Los hombres más viejos usan calzones y camisas de manta, pero “ahora los hombres ya no quieren usar esas ropas –me decía un mayordomo del barrio de San Diego– a los jóvenes les da vergüenza vertirse de indio, pero no lo dejamos de ser con solo cambiarnos la ropa”.

Los padres también son la autoridad en el aspecto religioso. La organización religiosa en Tlaxcalancingo está manejada por los jefes de familia; de los seis barrios del pueblo, el que mayor número de familias tiene es Cuayantla, con 120; lo sigue Galiotitla con 110; Xochitepec tiene aproximadamente 85 familias; Xicotzingo 73, Tecmanitla 32 y Xinachtla 29. Cada jefe de familia tiene que cooperar para la fiesta del Santo Patrón de su barrio y otras celebraciones, además de cooperar para sostener los servicios de la Parroquia de San Bernardino, patrón del pueblo. Estas cooperaciones son “voluntarias”, pero adquieren un carácter obligatorio por la presión social que los obliga a darlas o a recibir el menosprecio y el repudio de los vecinos del pueblo. En muchos casos las cooperaciones representan más de la tercera parte de los ingresos familiares obtenidos por el cultivo.

En la actualidad los barrios son organizaciones socio-religiosas y todavía a principios del siglo regulaban el parentesco. Actualmente los habitantes de Tlaxcalancingo pertenecen al barrio donde nacieron, inde-

pendientemente del lugar en que residan; esta filiación se transmite por la línea paterna, ya que los hijos pertenecen al barrio de su padre porque la residencia también es patrilocal. Las mujeres al casarse van a vivir al barrio de su esposo, pero no dejan de pertenecer al barrio en que nacieron; su esposo tiene que pagar una cooperación anual en el barrio de donde “la fue a sacar”.

Los apellidos también se transmiten por línea paterna, lo que nos podría hacer pensar que ciertos apellidos son propios de cada barrio; sin embargo, esta situación ya no existe, pues los patrones de residencia se han relajado en tal forma que muchas personas emparentadas por línea paterna y con el mismo apellido viven en barrios diferentes; ahora solo podemos hablar de ciertos apellidos que son más frecuentes en un barrio que en otro, pero no exclusivos; así por ejemplo, en Cuayantla viven muchas personas apellidadas Cuaya, y sin embargo, no siempre se reconocen como parientes.

De tres generaciones acá, según las genealogías que estudiamos, los matrimonios pueden realizarse con cualquier persona que no sea pariente inmediato, aunque tenga el mismo apellido y pertenezca al mismo barrio; aseguran que lo han podido hacer porque ya no hay ningún “pecado” en ello; nosotros pensamos que más bien es porque ya no hay nada que se los impida.

En la organización religiosa los barrios todavía tienen una función importante. Cada barrio tiene un mayor o menor número de mayordomos que duran en sus cargos un año. El ser mayor o mayordomo representa un gran prestigio entre la generación de los más viejos, y aunque hasta cierto punto los jóvenes reconocen este prestigio, cada vez participan menos en la estructura religiosa. En el barrio de Galiotitla se estudió con más profundidad este asunto y se encontró que en los últimos seis años han tenido el cargo 23 mayordomos y que durante todo ese tiempo han sido las mismas personas cada año; es decir, que no han dejado el cargo y entre ellos mismos escogen al “mayor” que los ha de dirigir durante un año. En esa forma, de hecho existe una especie de “élite” del barrio formada por los más viejos, jefes de familias que tienen las características tradicionalistas que ya hemos anotado. Sin existir ningún impedimento, algunos jóvenes han participado en la organización religiosa de su barrio durante esos seis años.

## El nuevo modelo familiar

Cuando llegamos al pueblo nos informaron que la mayor parte de las familias eran extensas, es decir, que estaban organizadas en la forma tradicional; posteriormente, al analizar el censo familiar hecho por las autoridades locales en 1964, pudimos observar que solamente 114 familias, que representan el 24% del total, son familias de ese tipo; en cambio, el 49% son familias de organización nuclear en las que el padre es reconocido como “jefe de familia”, independiente desde el punto de vista económico y en la mayor parte de los casos de menos de 35 años.

Existen además otras 50 familias nucleares formadas por el padre, la madre y los hijos; pero además viven con ellos otros parientes, generalmente la madre y los hermanos del jefe de la casa, aunque hay algunos casos en que el parentesco de ellos es por la línea de la mujer. Por faltarles algunos de los miembros funcionales, 69 familias han sido clasificadas como incompletas, es decir, que en estos casos no viven en la misma casa o han muerto el padre, la madre o los hijos.

Los datos anteriores nos permiten ver que, aunque la forma reconocida como general es la tradicional, el modelo que tiene mayor vigencia es el de la familia nuclear, que no solamente ha cambiado su estructura en el número y en el parentesco, sino también en cuanto a las funciones que cada uno de sus miembros realiza.

En la familia extensa el padre es la autoridad máxima; en las familias nucleares ya no es así, pues la mujer ha adquirido un estatus muy alto debido a su importante participación en el sostenimiento familiar. La mayor parte de los hombres jóvenes del pueblo ya no pueden subsistir del trabajo del campo en su pueblo, unas veces porque han sido desheredados al separarse de la familia extensa, y otras porque sus padres no han tenido tierras suficientes para darles.

En Tlaxcalancingo solamente existen 618 ha., todas de temporal, utilizables para la agricultura; si su distribución fuera proporcional entre las 462 familias del pueblo, alcanzarían cada una 1.3 ha., extensión que es realmente mínima para el sostenimiento familiar. A esto hay que agregar que la distribución no es proporcional; algunas familias tienen hasta seis has. y, en cambio, un gran porcentaje carece de tierras; en el registro pú-

blico de la propiedad solo aparecen 235 personas del pueblo como propietarias cuyas parcelas alcanzan un promedio de menos de una hectárea y que generalmente está dividida en varios predios de tamaño sumamente reducido, pues el aumento de población ha acarreado el minifundismo. Por otra parte, es preciso considerar que muchas personas han vendido sus terrenos; casi la sexta parte de la extensión cultivable ha pasado a manos de personas extrañas al pueblo, generalmente poblanos que radicando en la ciudad han instalado granjas y fábricas textiles en Tlaxcalancingo, sobre todo a la orilla de la carretera Panamericana.

La escasez de terrenos es un viejo problema que cada año se ha ido agravando; en 1934<sup>6</sup> habían en el pueblo 376 hombres que no tenían tierras e hicieron la solicitud para que se les concedieran terrenos ejidales en Chapulco, a más de 5 km. de distancia; solo les dieron parcelas ejidales a 46 personas del pueblo, que junto con otros ejidatarios formaron la Colonia de la Concepción en los mismos terrenos ejidales, pero política y administrativamente pertenece a la ciudad y no a Tlaxcalancingo.

Dada esta situación, ni siquiera las familias que tienen tierra pueden sostenerse exclusivamente de la producción agrícola; las tierras, además de ser de temporal, están tan agotadas que cuando no se abonan solo producen “chinamite” para pastura y cuando se abonan las cosechas de maíz y frijol, principales productos que se cultivan, son inseguras.

Sin embargo, los viejos, entre los que se concentra la mayor parte de la propiedad, siguen aferrados al trabajo agrícola; se niegan a pensar que los cultivos resultan antieconómicos o con rendimientos sumamente pobres. De seis familias extensas que se estudiaron con detalle y cuyo jefe es un “abuelito”, como les llaman los jóvenes a los más viejos, la que mayores entradas obtuvo el año pasado (1965) del cultivo de sus 4 predios, que en total suman 2.5 ha., sacó un producto equivalente a \$6.50 diarios durante 180 días de trabajo de él y de su hijo, con jornadas de 9 a 10 horas. Con el producto de sus terrenos tiene que alimentar a siete personas, cuatro adultos y tres niños que forman su familia.

Esta situación, que no es de las más graves, da una idea de la crisis

---

6. “Estudio Económico Agrícola de Tlaxcalancingo”, 1961. Ms. del Archivo Ejidal del Departamento Agrario de Puebla.

de la economía agrícola, la que indudablemente se ha reflejado en la estructura familiar; con la escasez de terrenos la forma cooperativa de producción de la familia extensa ya no tiene bases para su existencia, ya que un predio apenas si medio alcanza para el sostenimiento de un núcleo familiar. Por ello, al casarse, los hijos se han visto en la necesidad de convertirse en nuevos “jefes de familia” con autonomía material, moral y económica que les permita tener la libertad de encontrar o simplemente buscar mejores medios de subsistencia. Esta es la razón por la que el tiempo en que las nuevas parejas viven como “hijos de familia” se ha ido reduciendo y existen casos en los que esa independencia se adquiere desde el momento mismo del matrimonio. La separación ha causado serios conflictos, pues los padres pierden la mano de obra segura para el trabajo agrícola, los ingresos extras que los hijos pudieran aportar por su trabajo como peones en otras partes y, sobre todo, la autoridad real material y moral sobre su descendencia.

A pesar de la separación de sus padres, los jóvenes jefes de familia no han podido resolver su problema económico pues son muy pocas, casi solo excepciones, las personas que tienen ocupación “fija” trabajando como obreros en las fábricas de Puebla, Cholula o Xonaca. El censo registra 87 obreros, pero en realidad muchos de ellos hacen trabajos no especializados en las fábricas con sueldos inferiores a los de los obreros que son de \$25.00 a \$30.00 diarios.

Las posibilidades que los hombres mayores de 28 años tienen para convertirse en obreros son mínimas, pues ninguno tiene terminada su instrucción primaria, condición absolutamente necesaria para trabajar en una fábrica. La ocupación más frecuente, pero también la más insegura, es la de peón de campo en el ejido San Andrés Cholula o en otras partes cercanas; muchos hombres trabajan como peones de albañil en Puebla, con sueldo que varía entre \$8.00 y \$12.00 diarios.

El censo marca que hay en el pueblo 33 estibadores, cuya mayoría trabaja dos o tres veces por semana en el mercado de Atlixco y sus propinas llegan a sumar hasta \$20.00 diarios. También hay algunos artesanos, tres sastres, cuatro peluqueros, un fabricante de mosaicos, tres maestros de albañilería y dos electricistas, pero sus trabajos son inseguros y generalmente mal remunerados. Los que tienen una situación económica

mucho mejor son los “jóvenes lecheros”, comerciantes que compran la leche a las pocas familias que tienen vacas y la venden en Puebla ganando \$0.50 por litro y entre \$30.00 y \$35.00 diariamente. Están afiliados a la Asociación Libre de Lecheros Poblanos y a la CCI, siendo las 18 personas más progresistas del pueblo.

Ante la precaria situación de la economía familiar, las mujeres, las esposas de los nuevos jefes de familia, se han convertido en el puntal más importante para la subsistencia; algunas trabajan como sirvientas en Puebla, pero la mayor parte de ellas “venden” tres o cuatro veces a la semana en los mercados del centro de la ciudad. Llevan principalmente nopales que cultivan en el solar familiar y otras yerbas comestibles que recolectan y reciben el nombre genérico de “recaudo”; también venden hojas para tamales, florecillas para los pájaros, huevos y algunas veces gallinas, guajolotes o puercos que ellas mismas crían. Después de un día de trabajo, con sus pequeños hijos en la espalda, las mujeres obtienen como ganancia entre \$12.00 y \$13.00 que emplean en la compra de comestibles en la misma ciudad, antes de regresar a su pueblo.

Por necesidad ante su nueva ocupación, las mujeres han tenido que dejar su indumentaria tradicional; ninguna usa ya su enredo y su camisa, sino vestidos comerciales y suéteres. Vestidas de indias eran objeto de burlas y conmiseraciones de sus compañeras comerciantes de la ciudad, además de recibir malos tratos y abusos de los mestizos a quienes les vendían. Ellas ya no visten a sus hijos como indios, han procurado aprender lo mejor posible el español y hacen todo lo posible para que sus hijos no solo no aprendan el nahua, sino que ni siquiera lo oigan, pues piensan, y en esto comparten la idea con sus esposos, que el hablar nahua entorpecerá el aprendizaje en la escuela primaria.

Hay que anotar que las mujeres “venden”, además de realizar todas las otras obligaciones de su casa; siguen haciendo la comida y las tortillas, siguen arreglando la casa y cuidando a los animales; siguen lavando y planchando la ropa, amamantando a sus hijos pequeños, cuidando a los mayorcitos y sacando ininterrumpidamente agua de los profundos pozos. Esta situación, como veremos más adelante, ha ocasionado problemas familiares, pero también les ha dado un estatus mucho más alto que el de sus madres y abuelas en el seno familiar. Ellas disponen del

presupuesto, y deciden las actividades que han de realizar tanto sus hijos como su esposo. Disponen de los objetos de la propiedad familiar y hasta llegan a controlar el tiempo en que sus maridos pueden participar de las borracheras del pueblo.

En cuanto a la educación de los hijos, ya no se piensa para nada en el trabajo del campo; hay que prepararlos para el trabajo en las fábricas; hay que hacerlos estudiar aunque no quieran, sobre todo a los hombrecitos. Se ha hecho necesario que la escuela se haga más grande y tenga hasta el sexto año, a modo que los niños obtengan su certificado. Muchos padres han hecho presión para que los maestros cumplan adecuadamente su trabajo y procuran darles a sus hijos todo lo que necesitan para “el estudio”.

Al contrario de lo que ocurre en las familias extensas, el cumplimiento de los cargos religiosos ha pasado a un segundo término; ahora el prestigio se adquiere por tener un buen empleo, una casa de mampostería o una bomba para irrigar los terrenos. Sin embargo, la presión todavía es muy fuerte y muchos han cumplido los cargos menores y algunos hasta han llegado a ser tenientes o fiscales.

Los patrones de residencia también se han afectado, pues los hijos al independizarse han ido a vivir a otros barrios si es que sus padres no han podido o querido darles terrenos para construir sus casas. Además, como la tierra ya tiene un valor de cambio muchos han vendido sus solares y se han comprado otros que les han parecido mejores, con lo que la organización de barrios también se ha afectado un tanto.

Es necesario decir que entre estos dos tipos de estructura familiar, la tradicional y la nueva, hay muchas variedades intermedias puesto que la substitución o el cambio de los elementos no han sido simultáneos e iguales en todos los casos; pero se puede anotar con seguridad que la tendencia es llegar a las formas nuevas y, aún más, se tiende a satisfacer adecuadamente las nuevas necesidades de acuerdo con las formas aspiradas o sentidas que en muchos casos coinciden con las características de las familias poblanas que los tlaxcalancintecas sienten como un ideal de vida.

## **Diferencias entre los modelos reales y los modelos ideales**

Para los fines de análisis del problema familiar en Tlaxcalancingo consideramos que los modelos ideales o “patrones ideales”, como les llama Monzón (1962, p. 39), son las estructuras deseadas, es decir, las formas que los mismos miembros del grupo consideran necesarias para resolver adecuadamente las necesidades que satisfacen la institución familiar. Existe una cantidad interminable de variantes aspiradas, tantas quizás como miembros tiene el grupo que se analiza, pero estas formas en sus elementos más importantes tienden en Tlaxcalancingo a adoptar dos posiciones que tal vez se pueden correlacionar con las dos formas excluyentes de las estructuras reales existentes: la tradicional y la reciente que hemos expuesto en los párrafos anteriores. Esto significa, por otro lado, que las formas existentes de ninguna manera satisfacen adecuadamente las necesidades sentidas por los jóvenes y por los viejos; y que las aspiraciones de unos y otros están de acuerdo con sus diferentes sistemas de valores. Las deficiencias entre las condiciones reales y las condiciones ideales de las estructuras familiares existentes en el pueblo, se pueden considerar como las formas “defectivas” que se vuelven significativas en cuanto son la causa de problemas sociales en la comunidad.

Para los viejos, que viven en la forma tradicional aferrándose al modelo de familia extensa, el ideal familiar está en las situaciones pasadas, cuando los padres conservaban efectivamente la autoridad sobre sus hijos, cuando las tierras eran suficientes y producían lo suficiente para sostener a toda la familia sin necesidad de buscar trabajo fuera del pueblo; cuando se cumplía efectiva y voluntariamente con los cargos de la iglesia y toda la gente contribuía en igual forma a los gastos que se presentaban.

Ahora “los padres ya no pueden mandar a sus hijos porque ellos han estudiado, ya saben leer y hablan bien ‘la castilla’ –me decía uno de mis informantes– y así como no los podemos mandar en cuestión de trabajo, tampoco los podemos mandar en la cuestión de los vicios y la borrachera”.

Para los viejos las formas nuevas son equivocadas y llevan a la desaparición de las normas morales y a la desintegración de muchas formas institucionales que para ellos son fundamentales, como el que las mujeres se vayan a Puebla a vender todos los días y muchas ya ni siquie-

ra hagan tortillas, sino que allá las compran en el mercado. No están de acuerdo con el trabajo en las fábricas y en los talleres porque piensan que los obreros originarios de la ciudad son perversos e inducen al vicio a los jóvenes de Tlaxcalancingo. En cuanto uno de sus hijos quiere formar una familia aparte, ellos tienen problemas muy fuertes, tratan de convencerlos de que no se “salgan todavía” y las discusiones acarrearán siempre graves tensiones que algunas veces, como ya se dijo, acaban con desheredar al hijo infiel.

Muchos de los viejos se han refugiado en el cumplimiento de los “cargos” y en trabajar muy duro para poder gastar todo lo que se necesita; “trabajar como animales para poder darse gusto como animales con la comida y la bebida” es una necesidad que se cumple compulsivamente. Muchos viejos se han refugiado en la bebida; el alcoholismo, que ha aumentado en gran proporción en los últimos años, es mucho más fuerte en los viejos que en los jóvenes.

En el pueblo se piensa que es borracho todo aquel que ya ha pasado por todos los cargos religiosos obligados, pues con los cargos el que no sabe beber, “aprende”; efectivamente, ser mayordomo, fiscal o teniente es el mejor pretexto para embriagarse todos los días y cuando se deja el cargo no se deja el vicio. Cualquier fiesta familiar o religiosa, hasta la menos importante, es pretexto para borracheras colectivas y gastos increíbles para la situación económica del pueblo. Bástenos decir que para “La Bajada de la Virgen”, fiesta principal del pueblo, la “Comisión” –formada por las máximas autoridades religiosas– logró reunir para la fiesta del año pasado más de \$60.000 entre sus propias cooperaciones y las de todo el pueblo, que se gastaron en dos semanas y aún dejaron un déficit de varios miles de pesos. La mayor parte de ese dinero se empleó en cohetes, comida y bebida para las autoridades.

Es muy frecuente encontrar en las calles de Tlaxcalancingo en días comunes y corrientes uno o varios “embruajaditos”, personas generalmente viejas que ya no pueden dejar de tomar, han sido embruajados a través de un “gusano” que les han dado junto con la bebida, el cual les exige tomar y tomar, pues de lo contrario las personas mueren. Los embruajaditos pasan por las calles pidiendo limosna para su vicio y los vecinos generalmente les dan algo, considerando que los ayudan a sobrevivir.

Aunque sabemos que los desajustes emocionales originados por los problemas familiares no son la única causa del alcoholismo, sí creemos que han sido factores muy importantes en su existencia y que, a su vez, se han reflejado en la presencia de otros problemas como el decrecimiento en la capacidad de trabajo y en la salud de los individuos así como en el aumento del índice de criminalidad. En relación directa con los problemas familiares han causado desajustes importantes, entre los que podemos mencionar la auténtica falta de respeto de los jóvenes y niños a los viejos, a sus abuelos y sus padres, que ha redundado en decrecimiento de la autoridad paternal y en la existencia de conflictos maritales que van más allá de la normalidad. Un ejemplo que podemos mencionar es la situación representada por “los queriditos”, jóvenes que mantienen relaciones sexuales ocultas con mujeres adultas, viudas, abandonadas o casadas. Estas relaciones, aunque se retribuyen con regalos personales para las mujeres, están muy lejos de ser prostitución, pues son relaciones relativamente permanentes, continuas y exclusivas, que se realizan después de cierto tiempo de trato y con discreción. Generalmente son iniciadas por las mujeres, y los hombres que son solteros en la mayor parte de las ocasiones aceptan este tipo de relaciones para satisfacerse sexualmente; las mujeres las buscan como una forma de compensar el abandono sexual de muchos esposos. Al ser interrogada una de ellas sobre la causa de mantener ese tipo de relaciones, me contestó: “No ves que mi esposo tiene la cabeza blanca, ya está muy cansadito, pues solo se la pasa trabajando, en la iglesia o borracho”.

Si bien la presencia de los “queriditos” no es solución general, pues no todas las mujeres insatisfechas tienen amantes, nos llamó la atención su frecuencia y sobre todo el hecho de que sean causa de muchos problemas familiares y sociales, pues los maridos, al enterarse de ese tipo de relaciones, tratan de vengarse en diferentes formas, llegando hasta el homicidio o el repudio de la mujer y el abandono de la familia. Sin embargo, dado el estatus tan alto de la mujer, aun en las familias tradicionalistas se han dado muchos casos (que desgraciadamente no se pudieron cuantificar) de mujeres que han abandonado a sus esposos, generalmente por borrachos, y se han ido a vivir con uno de sus queridos; esto desde luego causa desajustes y fuertes problemas de relación entre los hijos, la madre y el

nuevo esposo, aparte de los problemas de desajuste emocional en el hombre. Estas situaciones son mucho más graves en los casos en que la mujer, además de abandonar al marido, ha abandonado también a los hijos.

Se registraron 23 casos de mujeres que viven solas con sus hijos y 22 viudas en la misma situación, la mayor parte de ellas tiene relaciones con algún o algunos hombres, y según nos pudimos percatar la mujer conserva su autonomía y su libertad; no obstante, existen en el pueblo problemas con sus esposas en los casos de hombres casados, pues este tipo de relaciones, lo mismo que en los casos de las mujeres casadas, siempre son sabidas y reprobadas por la mayor parte del pueblo.

En el caso de las familias nucleares, este tipo de problemas se presenta con menor frecuencia, hasta donde nos pudimos percatar; sin embargo, a pesar del cambio en la estructura familiar todavía no se establece un equilibrio en las relaciones familiares, ya que las mujeres, al ser el más fuerte pilar económico, se han ido convirtiendo cada vez más marcadamente en la autoridad familiar más importante, causando cierta inconformidad y desajuste emocional entre los esposos.

El ideal de ambos es llegar a vivir “como las familias de Puebla” que cuentan con los suficientes servicios y medios para que la mujer se dedique exclusivamente a la atención de su casa y de sus hijos.

Una de las mayores incongruencias con la realidad es la forma en que estas familias desearían satisfacer las nuevas necesidades de endoculturación y socialización de sus hijos, que en la actualidad rebasan los límites de la familia y de la comunidad. Los padres sienten, por experiencia propia, la necesidad de que sus hijos terminen la instrucción primaria y aun la secundaria para poder asegurar un trabajo en las fábricas de la región.

Aunque ahora existen dos pequeñas escuelas, una cerca de la Parroquia y otra en el barrio de Cuayantla, son insuficientes para la población; la preparación que se imparte en ellas, a pesar de que abarca hasta el sexto año en la escuela del centro, es sumamente deficiente, al grado de que existen casos de muchachos que aún con el certificado de educación primaria han sido rechazados de las fábricas por no poseer conocimientos elementales.

Ante estas circunstancias reales, complicadas con el prestigio que

representa asistir a una escuela de Puebla, los padres realizan grandes esfuerzos por mandar a los niños a estudiar a la capital del Estado; sin embargo, esto solo ocurre en contadas excepciones porque los gastos de pasajes, útiles escolares y ropa de acuerdo con las exigencias de la ciudad, rebasan el límite económico de las familias.

## **Conclusiones**

De la breve exposición de la situación familiar en el pueblo indígena de Tlaxcalancingo nos podemos percatar del acelerado proceso de cambio de las formas tradicionales por las de tipo occidental moderno, a través de procesos de desorganización y reorganización de las instituciones sociales, concretamente en este caso de la familia, en donde las familias extensas se han ido transformando en núcleos familiares en los que se ha presentado una readaptación o reorganización de la estructura familiar haciéndola más acorde con las necesidades actuales de la comunidad. Sin embargo, a pesar de los cambios estructurales de la institución familiar que tienden a generalizarse, todavía no se ha logrado satisfacer adecuadamente las necesidades de subsistencia, de endoculturación y socialización de los nuevos miembros del grupo, ya que las nuevas necesidades han rebasado el ámbito de la comunidad.

Los procesos de desorganización y reorganización de las estructuras institucionales se han efectuado con suma rapidez en los últimos años, afectando por lo menos a tres generaciones, en cuyos miembros se puede observar una fuerte incidencia de desajustes emocionales tanto personales como sociales y de formas de conducta no deseadas por la misma comunidad.

## **Bibliografía**

Carrasco, P. (1961). El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del Valle de México en el siglo XVI. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. México.

Llewellyn, K. N. (1948). Education and the Family, Certain Unsolved Problems. En Nanda Anshen R. (Eds.). *The Family: its Function and Destiny*.

New York: Harper.

Linton, R. (1945). *Cultura y Personalidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Malinowski, B. (1944). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Monzón, A. (1966). *La Desorganización Social Contemporánea*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Murdock, J. P. (1949). *Social Structure*. New York: Macmillan.

Nolasco, M. (1965). Proyecto de Relaciones Inter-étnicas en el Valle Poblano Tlaxcalteca. Encuesta Etnográfica Regional. Departamento de Investigaciones Antropológicas del INAH. Ms. México.

Nutini, H. (1965). Polygyny in a Tlaxcalan Community. *Ethnology*, 4 (2), 123-147.

Rumney, J. y Maier, J. (1946). *Sociología. La ciencia de la sociedad*. México.

Parsons, T. (1946). The Social Structure of the Family. En Nanda Anshen R. (Ed.). *The Family: its Function and Destiny*. New York: Harper.

Sorokin, P. (1960). *Sociedad, cultura y personalidad*. Madrid: Aguilar.



## Una doble crucifixión en San Francisco Cuapan, Puebla<sup>1</sup>

Las celebraciones de Cuaresma, en especial las de Semana Santa, son un rasgo impuesto por los españoles durante la Colonia, sobre antecedentes religiosos prehispánicos como las celebraciones de esa época del año relacionadas con la fertilidad, la siembra y el aseguramiento de las lluvias.

Fueron los franciscanos quienes introdujeron en el área cholulteca los nuevos conceptos religiosos; las imágenes, los ritos y las celebraciones cristianas.

Sin embargo, no lograron cambiar en su totalidad el carácter de las celebraciones antiguas; antes bien, muchos de sus rasgos, en un continuado proceso de aculturación, se integraron a un tipo de cultura que bien podemos llamar indocolonial, que todavía se conserva en muchas comunidades del área cholulteca como una característica fundamentalmente indígena.

Como consecuencia de ese mecanismo, los pueblos que con mayor celo conservan sus formas culturales tradicionales como Atzornpa, Tonanzintla, Tlaxcalancingo y Cuapan, han ganado en el Valle Cholulteca la fama de ser los lugares en donde se iniciaron y en donde se hacen las mejores “Fiestas de Semana Santa”. Es necesario hacer notar que las misas, las procesiones, las representaciones de la pasión, las “pasadas” y todas las otra ceremonias que se efectúan en esa ocasión, además de ser aconteci-

---

1. Extraído de Olivera, M. (1968). Una doble crucifixión en San Francisco Cuapan, Puebla. *Boletín INAH*, 32, 34-37.

mientos tristes por su propio significado, revisten un carácter propiciatorio, festivo y obligatorio para las comunidades en donde se realizan.

En San Francisco Cuapan las fiestas de Cuaresma empiezan con el Carnaval, fiesta que recientemente ha sufrido transformaciones importantes como resultado de la adopción del modelo del Carnaval de Huejotzingo; también allí se celebra –aunque en forma menos fastuosa– el desfile de zapadores, zacapoaxtlas, indios, negritos, etc. que evoca la batalla del 5 de mayo entre mexicanos y franceses; también se hace la representación del robo de la “dama” por un bandolero y se quema gran cantidad de pólvora.

Pero a pesar de esas burdas imitaciones todavía se conservan algunas características especiales como son las danzas de moros y cristianos y la de los huehuentones, lamentándose la desaparición reciente de “la danza de la muñeca” y la de los negritos que se bailaba al son del xochipizahua.

El desfile y las danzas llevan acompañamiento de “música azteca” (huehuatl, chirimía y tamborcillo) y de bandas del mismo pueblo y otros lugares. Los músicos se instalan en la plaza principal en la parte exterior de las oficinas de la Agencia Municipal del pueblo y en su interior se improvisa “el cuartel general”, cuyo centro principal es un altar en donde comparten el lugar de honor las banderas mexicana y francesa, el retrato del Presidente de la República y los estandartes de la Virgen de Guadalupe y el Señor Santiago.

La celebración del carnaval es muy importante para la comunidad, pero a pesar de ello los visitantes de comunidades vecinas y de la población de Cuapan –exceptuando a músicos y danzantes– solo asisten como mudos espectadores acurrucados en las orillas de la plaza principal, envueltos en sus cobijas y rebozos.

Las fiestas más grandes de la Cuaresma son las que se realizan los viernes, sobre todo en los tres últimos porque se efectúan imponentes procesiones en las que participa la mayor parte de la población. Cada una de esas procesiones está encomendada a encargados diferentes; una es fiesta del “mayordomo del pueblo”, otra es obligación del “mayordomo del calvario”; la última, la del Viernes Santo está a cargo de los dos mayordomos mencionados y del Fiscal Mayor, contando con la presencia obligada de todos los “empleados de la iglesia”, de los tiachcas y de los tlatoanis del pueblo.

Para esa fiesta, la mayor de la Cuaresma, se hacen preparativos desde el Martes y Miércoles Santos; el fiscal y sus “empleados” hacen viajes especiales a Atlixco y a Puebla para comprar dátiles y naranjas doradas para adornar el altar; los mayordomos se proveen de los artículos necesarios y aseguran la ayuda de sus parientes y amigos para cumplir con la celebración y realizar un “recibimiento” adecuado del “Señor del Santo Entierro” y el “Cristo Jesús”, respectivamente.

La “procesión” empieza la tarde del Miércoles Santo; cuando los rezanderos y cantores terminan de celebrar los “maitines” los fieles forman una larga fila; en primer término van las imágenes del Santo Entierro, Jesús Nazareno, la Virgen de los Dolores, la Magdalena y San Juan del Calvario. Los cargadores de las andas son los “piatos” (beatos), jóvenes aspirantes a ocupar alguna mayordomía.

La procesión encabezada por las autoridades del pueblo con sus cetros de plata hace un recorrido hasta la casa del mayordomo del pueblo en donde se deposita la imagen del Santo Entierro, esta es la “primera pasada”.

Durante el recorrido, se queman cohetes, se cantan alabanzas y se escucha la música azteca alternando con la de las bandas del pueblo. Las imágenes cubiertas de romero y de flores pasan por las calles recién emparejadas, regadas y cubiertas con pétalos de flores, en donde reciben “la adoración” del pueblo.

En cada puerta se arregla el xochipetatl (petate de flores y aserrín con diseños muy hermosos) y al paso de la procesión salen de las casas los miembros de la familia; el jefe lleva en sus manos un sahumerio con copal ahumante y oloroso con el que se hace una reverencia y saludo al Santo Entierro. En las oraciones que pronuncia en nahua, al tiempo de que limpia las imágenes y después su cuerpo y el de su familia, pide protección para sus siembras y salud para su esposa e hijos.

En la casa del mayordomo se hace un recibimiento solemne; el Fiscal entrega la imagen del Santo Entierro con un discurso muy florido en el que pide en nombre de todo el pueblo que cumpla debidamente con el cargo encomendado para que “el Señor proteja al pueblo y a sus sementeras”; la imagen se coloca en una enramada adornada con dulces, flores y cigarros y se ofrece a la concurrencia un pequeño “desayuno”.

Cumplir con una mayordomía de Semana Santa es muy importante

para los jefes de familia, pues con ese cargo que dura un año alcanzan el derecho y el prestigio necesario para ocupar cargos en la jerarquía político-religiosa del pueblo la que empieza con los cargos de topil, de teniente y termina con el de fiscal o tiacha, que una vez cumplidos, le darán el status de tlatoani y miembro del Consejo de Ancianos. Los cargos se cumplen en representación de todo el pueblo, y si se dejaran de cumplir, todo el pueblo, y no solo el mayordomo, recibiría el enojo de las divinidades.

La fiesta importante para el “mayordomo del pueblo” es el Jueves Santo, “día de pasión”; desde ese día se suspenden todos los trabajos del pueblo y en la casa del mayordomo, los familiares, compadres y amigos empiezan a preparar la comida y bebida que todo el pueblo consumirá por la noche. Los indígenas se visten con ropa nueva y arreglan sus altares domésticos con flores y velas. La música se escucha desde la madrugada, y llama la atención el sonido grave y profundo del techacate que se toca aspirando el aire del largo y angosto instrumento de lámina, que probablemente, por su nombre, es sustituto de uno de piedra.

La fiesta empieza en la tarde con “la segunda pasada”, es decir, con la procesión que lleva al “Señor Santo Entierro” de la casa del mayordomo a la iglesia. Pero antes de salir se sirve “el desayuno” a las autoridades y a todos los que quieran acompañar al mayordomo.

En primer término se obsequia el cacahuachimolo (cacao amargo batido) en jícaras especialmente compradas para esa ocasión, y después reparten mole de camarón, pescado capeado, arroz, tortillas y tamales en grandes cantidades.

Los tiachcas y los tlatoanis se sientan en el cuarto principal y son atendidos en forma especial, entregándoseles después de la cena un barril de pulque y una garrafa de aguardiente que se consume pasando la jícara en orden jerárquico, de acuerdo con el prestigio alcanzado y el cargo que ocupan.

En el patio de la casa y en la calle, los acompañantes esperan la salida del Santo Entierro entre música, cohetes y borrachera, y solo hasta que la bebida y la comida entregada a las autoridades se ha terminado, se organiza la salida de la imagen. Los acompañantes llevan velas y los rezanderos van cantando el vía crucis, alternando con alabanzas de los cantores.

La procesión a la iglesia es muy importante, escuchándose los cantos

y la música en tonos graves y agudos contrastantes. Las autoridades y los acompañantes, a pesar del licor, caminan en actitud muy solemne y recatada. El camino está alumbrado con fogatas que van encendiendo a la orilla del camino cuando pasa la procesión.

Llegando a la iglesia, a la media noche, se vuelve a rezar el vía crucis; se canta con mayor solemnidad y el fiscal, con su topil y su teniente, en nombre de todo el pueblo, crucifican al “Señor Santo Entierro”; lo sacan de su “amia” y lo suben a la cruz entre el llanto histérico de la multitud, la música de las bandas, de la chirimía, del huehuetl, del techacatero y el zumbido de los cohetes. Es una catarsis colectiva que después de media hora de llantos termina con la escena del descendimiento y la exposición del “Santo Entierro” para que lo adore todo el pueblo.

Entre las dos y tres de la mañana se reinicia la procesión; ahora la imagen central es “Nuestro Padre Jesús”, y las “pasadas”, la música, los cohetes, el alumbrado, todo es casi idéntico, solo que ahora el cargo le corresponde al “mayordomo del Calvario” que tiene que “lucirse” en igual forma que el del “pueblo”.

A la mañana siguiente, a la entrada del pueblo, la procesión espera la llegada del cura de Cholula, a cuya parroquia pertenece el pueblo. Al llegar a la iglesia se celebra la misa, se hace una procesión “menor” en el “cuadro chico”, es decir, solo alrededor de la iglesia, y después se celebra por segunda vez la crucifixión. Se vuelven a oír las mismas alabanzas, la música, los cohetes, los llantos, todo es igual a la noche anterior, excepto que esta vez se cuenta con la participación de un sacerdote.

La comida, la bebida, el cacao ceremonial, es ofrecido ahora en casa del mayordomo del Calvario; las autoridades y el pueblo comen y beben allí hasta media tarde en que se efectúa el “Descendimiento” y a partir de entonces se continúa la procesión durante otra noche más.

El sábado es triste, pues el cansancio y la borrachera obligan al recogimiento hasta el medio día en que se realiza la última parte de la celebración, que consiste en el consumo colectivo y ritual del cacahuachichimolo, bebida que se prepara con maíz hervido y molido revuelto con cacao molido, agua y pancololo, una hierba que produce espuma. Se sirve en jícaras rojas de Olinalá.

El consumo es colectivo; el pueblo se reúne en el antiguo salón de la

escuela en donde se han preparado dos altares, uno con la imagen del “Señor Santo Entierro” y otro con “Nuestro Padre Jesús”. Abajo de cada uno, está el mayordomo respectivo atendiendo a las personas que llegan y junto a ellos, sentadas formando círculos, las cacahuateras que preparan y sirven la bebida.

Cada persona puede tomar 2, 4, 6 o más jícaras de cacao, siempre haciéndolo de una y otra parte y depositando una pequeña limosna en cada altar, la que es recibida posteriormente por los mayordomos como un reconocimiento y ayuda al gasto que han realizado y que les ha permitido adquirir el prestigio necesario para ocupar un cargo más elevado en la jerarquía.

Estas fiestas tienen un significado muy profundo, pues más que la celebración de un rito cristiano, son un ofrecimiento a la divinidad del trabajo y riqueza de una o dos personas en representación de todo el pueblo para alcanzar bienestar, salud y sobre todo, un buen ciclo agrícola; por otro lado, el cumplimiento de los cargos y la adquisición de prestigio y poder que se alcanza con ellos, son parte muy importante de las aspiraciones de los miembros de la comunidad.

Este tipo de celebraciones han perpetuado el consumo ritual y el gasto ceremonial ligados a las creencias religiosas. Podemos asegurar que los recientes cambios en la tenencia de la tierra y en el modo de producción no han provocado su desaparición, sino por el contrario, han fortalecido su existencia, integrando el antiguo sistema de valores indocolonial a una nueva situación económica que les permite más lujo y derroche, por una parte, y por otra, la celebración de fiestas dobles como esta de la crucifixión y las de San Francisco de Asís, Santo Patrón y “Doctor” de la comunidad, que hacen necesarios más cargos, aumentando así las posibilidades de adquirir prestigio.

El origen de las imágenes y ceremonias dobles que se realizan en el pueblo se puede explicar por el hecho de que a Cuapan han llegado, por diferentes motivos, habitantes de haciendas y pueblos que han desaparecido en los alrededores, integrándose perfectamente en una sola comunidad, asimilando tanto a la población, como a sus imágenes, que por tener atributos propios “necesitan” fiestas especiales, aunque sean imágenes de un mismo santo o advocación.

## La importancia religiosa de Cholula (Notas etnográficas)<sup>1</sup>

Desde la época prehispánica hasta nuestros días, Cholula ha sido uno de los centros religiosos más importantes del Altiplano Mesoamericano; en la actualidad es el santuario más grande y visitado del Estado de Puebla, a pesar de que la Capital le arrebató desde la Colonia la supremacía económica y administrativa tanto religiosa como política de la región (Chevalier, 1957; Amaya, 1961).

La población de Cholula y sus contornos se caracterizan en la actualidad por su gran religiosidad, patente en la presencia de una gran cantidad de instituciones, muchas de ellas con fuerte sabor indocolonial. Aún en la misma capital cholulteca funciona vigorosamente ese tipo de instituciones, a pesar de que también existen características de tipo urbano moderno y de que su población participa en la economía nacional de tipo capitalista.

De todas las estructuras indocoloniales que usaron los españoles de Cholula para el control político, social y económico de los indígenas, las que han perdurado con más vigor hasta nuestros días son las que estu-

---

1. Extraído de Olivera, M. (1970). La importancia religiosa de Cholula. (Notas Etnográficas). En Marquina, I. (Coord.), *Proyecto Cholula*, XIX, pp. 211-242. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Agradecemos en forma especial la ayuda del Sr. Cayetano Reyes –pasante de la carrera de Historia– por haber colaborado en la elaboración de los materiales que aquí se presentan; asimismo expresamos nuestro reconocimiento al compañero Teófilo Reyes y a los alumnos de la Escuela de Antropología que han participado en esta investigación.

vieron ligadas a la religión, controladas por frailes y clérigos. Esas estructuras se caracterizan fundamentalmente porque han logrado hacer participar activamente a las poblaciones en el ceremonial, en los cargos representativos y en el gasto que implica el sostenimiento del culto, haciendo sentir suyas las instituciones y garantizando, por la presión colectiva, su propia continuidad.

En efecto, el cambio del régimen colonial al independiente, y sobre todo las posteriores luchas revolucionarias que han transformado la vida de nuestro país, han provocado cambios importantes en la región; sin embargo, la religiosidad y las instituciones religiosas, a pesar de haber sufrido también fuertes impactos y algunos cambios, no han sucumbido ni se han desintegrado con el transcurso del tiempo, sino por el contrario, continúan cumpliendo su función cohesionante tanto a nivel regional como en la estructura interna de las comunidades.

Averiguar detalladamente las causas de este proceso, explicarnos la vida religiosa de la región cholulteca y entender la existencia y el funcionamiento de las estructuras religiosas tradicionales que coexisten con instituciones y formas de vida modernas, han sido los propósitos de la investigación que nos hemos propuesto y que lleva más de tres años de trabajo constante y minucioso, tanto en el centro y los barrios de Cholula como en poblaciones de diferentes categorías administrativas que forman parte del sistema regional.

La investigación no quedará concluida sino hasta finales de 1970. En esta ocasión solo presentamos el resumen descriptivo de algunos aspectos que se consideran de mayor interés y que dan cuenta de la problemática que se puede plantear en el transcurso del estudio; asimismo constituye un indicio del adelanto obtenido hasta ahora.

### **Cholula en la época prehispánica**

En el siglo XII, Cholula, heredera y recreadora de la tradición teotihuacana, gozaba ya de un prestigio que rebasaba los límites de la zona poblano-tlaxcalteca. La *Historia tolteca-chichimeca* nos dice que Couenan, el sacerdote que encabezó la migración tolteca-chichimeca desde Tollan al Valle Cholulteca, se adelantó hasta el Tlachihualtepetl –como se llamaba

entonces la gran pirámide— para hacer su servicio religioso a fin de obtener tierras, observando que el poblado tenía una gran magnificencia.<sup>2</sup>

En torno a la pirámide vivían entonces grupos de diversa filiación étnica bajo la hegemonía de los olmeca-xicalanca cuyos jefes, el Aquiach Amapane y el Tlachiach Tizacozque, eran los dos grandes sacerdotes del Tlachihualtepetl.<sup>3</sup>

A pesar de que los grupos dirigentes no parecen haber ocupado sino el centro del valle poblano, su influencia directa abarcaba una extensión considerable, pues entre los grupos que eran sus aliados se menciona a los ayapanecas y a los xochimilcas que ocupaban zonas de la región de la Malinche, Amecameca y cercanas al Valle de México.<sup>4</sup>

Tal vez no se pueda hablar en esa época de un gobierno centralizado en Cholula, ni de poblaciones que hayan formado una sola y férrea unidad política en el valle, sino más bien de un número considerable de grupos tribales organizados internamente en calpulis que conservaban cierta autonomía política y una economía cimentada fundamentalmente en los lazos de parentesco (De Olivera y Reyes, 1969). Esos grupos tribales o étnicos se aglutinaban en torno al Tlachihualtepetl, bajo la dirección teocrática que ya mencionamos para la defensa hacia el exterior, y bajo el culto de las deidades de la tierra y el agua que, como en todas las comunidades agrícolas, encabezaban el panteón de los grupos del Tlachihualtepetl.

La deidad más importante que entonces fue la del agua —representada frecuentemente en forma de rana—<sup>5</sup> estaba al cuidado del Aquiach Amapane radicado en la misma pirámide, en donde se encontraban, desde épocas anteriores, numerosas representaciones del agua, principalmente en las decoraciones serpentina de los cuerpos piramidales del Tlachihualtepetl (Marquina, 1967, p. 17).

Diremos de paso que el adoratorio nunca dejó de estar dedicado al agua, a la fertilidad y a las deidades correspondientes; sabemos que a la llegada de los españoles estaba dedicado a tal fin, ya que los conquista-

2. *Anales de Quauhtinchan* (1947, párrafos 82 y 83).

3. *Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi* (1942, pp. 16 y 17).

4. *Anales de Quauhtinchan* (1947, párrafo 161).

5. Véase Motolinia (1967, p. 85); Hernández (1945, p. 179); Veytia (1944, p. 138); Simons (1968, pp. 29-30).

dores encontraron allí al ídolo Chiconnauhquiahuitl, “nueve lluvias” al que, según Gabriel de Rojas, los indígenas “hazían adoración cuando había falta de agua y le sacrificaban niños de seis a 10 años que capturaban o compraban para este efecto porque este era su abogado de las lluvias” (Rojas, 1927, p. 162).

Es interesante señalar que la Virgen de los Remedios, actual patrona del santuario de la pirámide, fue el perfecto sustituto de las antiguas deidades, ya que su fama milagrosa, adelantada desde la lejana España, está relacionada íntimamente con las súplicas que se le hacían ante las calamidades sufridas por la ausencia o el exceso de las aguas de la lluvia (Nakano, 1966, p. 2).

En el siglo XII, el Valle Choluteca, según la *Historia tolteca-chichimeca*, gozaba de gran opulencia, pues al regresar con su gente Couenan –el sacerdote tolteca-chichimeca– informó que “los habitantes [del Tlachihualtepetl, los olmeca-xicalanca] y sus señores el Tlalchiach y el Aquiach, vivían en gran abundancia”,<sup>6</sup> y fue por esta misma razón que su “querido príncipe Quetzalcoatl” le ordena marcharse y traer a los tolteca-chichimeca a quienes protege y guía en su larga peregrinación desde Tollan –36 años– hasta su establecimiento –en la zona situada al noroeste de la pirámide– sometiéndose al poderío olmeca-xicalanca.

Solo aceptando la existencia de una abundancia como la que menciona la *Historia tolteca-chichimeca*, la presencia de una población tributaria muy numerosa y una organización religiosa muy sólida, se puede entender el funcionamiento de un centro ceremonial tan grande como lo era el Tlachihualtepetl a la llegada de los tolteca-chichimeca, no solo desde el punto de vista religioso, sino también comercial y político.

Durante cinco años los tolteca-chichimeca estuvieron bajo el dominio de los olmeca-xicalanca, imponiéndoles fuertes tributos y grandes trabajos, pero conservándoles su autonomía y su organización social, formada por cuatro cabeceras, gobernada cada una por un jefe y principal; los cuatro jefes de las cabeceras formaban un concejo de gobierno cuya dirección estaba en manos del ya mencionado sacerdote Couenan.<sup>7</sup>

---

6. *Anales de Quauhtinchan* (1947, párrafo 88).

Cada cabecera a su vez constituía una unidad política, económica y religiosa organizada en calpullis formados por varias familias emparentadas entre sí, quizás por las uniones matrimoniales.<sup>8</sup> Cada calpulli y cada cabecera tenían un templo en donde se adoraba a las deidades familiares o tribales. Pero además de estos templos, los tolteca-chichimeca construyeron un centro ceremonial dedicado principalmente a Quetzalcoatl –el Tezcatlipoca Rojo, su dios principal– al noroeste de la gran pirámide en el sitio que hoy ocupan la Capilla Real y el convento franciscano; a la llegada de los españoles el templo de Quetzalcoatl tenía mucha más importancia que el Tlachihualtepetl que casi se hallaba abandonado (Motolinia, 1967, pp. 83-84).

El centro ceremonial de Quetzalcoatl tenía un gran templo sobre una plataforma piramidal y un gran patio en donde se hacían las danzas y procesiones en honor a los dioses, acompañadas de “trompeteros y tamboreadores que tenían el cargo de ir tocando delante de los sumos sacerdotes”. Rodeando al patio se hallaba un conjunto de palacios con columnas, que eran precisamente las habitaciones de sacerdotes y principales (Rojas, 1927, p. 162). En dos *Códices de Quauhtinchan* –cuyas copias se encuentran en la Biblioteca Nacional de Antropología– se pueden ver representaciones del gran teocali y de los edificios que lo rodeaban.<sup>9</sup>

Por las mañanas acudían los habitantes de Cholula a llevar sus ofrendas: gallinas, codornices, venados, conejos, sahumerios de copal, frutas y flores; lo mismo llevaban los habitantes de otros pueblos que iban “en romería a visitar al templo de Quetzalcoatl porque este era metrópoli... como lo es Roma en la cristiandad” (Rojas, 1927, p. 162).

La supremacía del centro ceremonial dedicado a Quetzalcoatl es en parte explicable por el dominio que los tolteca-chichimeca impusieron a sus protectores; este dominio empezó hacia 1172, cinco años después de la llegada de los grupos dirigentes que se asentaron cerca de la pirámide.

La *Historia tolteca-chichimeca* relata la llegada de varios grupos a la re-

7. *Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi* (1942, pp. 13 y 22).

8. *Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi* (1942, p. 15), cita los nombres de los calpullis y de los grupos que llegaron a Cholula y al Valle Poblano-Tlaxcalteca.

9. Véase Cordero (1966, ficha 3). Acontecimientos sin especificación de días, meses y años.

gión e incluso su regreso a Chicomostoc, con el objeto de traer refuerzos para la conquista de los grupos dependientes del Tlachihualtepetl. Parte de estos grupos tribales –una vez asegurado el dominio– se asentaron en el mismo valle circundado a la cabecera llamada desde entonces Tollan Cholollan Tlachihualtepetl.<sup>10</sup> Todos esos grupos, adoradores y seguidores de Quetzalcoatl, constituyeron el núcleo principal de su feligresía.

A pesar del dominio que ejercieron los toltecas, los grupos olmeca-xicalanca no desaparecieron completamente, sino que se asimilaron al nuevo tipo de gobierno formando parte quizás de una confederación político-religiosa, pues la presencia de Aquiach y del Tlalchiach –mencionados como cargos olmeca-xicalancas– fue continua hasta la llegada de los españoles (Rojas, 1927, p. 160). El hecho de que el nuevo nombre dado a la ciudad conserve la antigua denominación de Tlachihualtepetl, parece sugerir lo mismo.

Por otro lado, es probable que la supervivencia de estos grupos, aunque indudablemente asimilados en época posterior a la cultura y tradición tolteca-chichimeca, explique la existencia de seis cabeceras cholultecas en el siglo XVI y no de cuatro, como eran originalmente las cabeceras tolteca-chichimecas de tradición nahua; es decir, pensamos que en su origen, dos de esas cabeceras (actualmente llamadas San Andrés y San Pablo) tuvieron una filiación étnica olmeca-xicalanca a diferencia de las otras cuatro, que fueron fundamentalmente tolteca-chichimecas y caracterizadas siempre por su tradición artesanal, además de ser agricultores.

La presencia de esos grupos transculturados explicaría asimismo la razón de que la pirámide no se haya abandonado con la conquista tolteca-chichimeca, sino que haya seguido funcionando hasta las últimas épocas, si bien como un centro religioso de importancia secundaria en donde indudablemente ofrendaban también grupos de tradición tol-

---

10. *Anales de Quauhtinchan* (1947, párrafo 330). Cada vez que había un problema de agua o en ocasión en que se ganaba una guerra acudían los pobladores de la región para hacer sus ofrendas así: “En el año 7 ecatl fue vencido el Cuetlaxtecatl. Y como de costumbre, los chichimecas, totomiuauques, quauhtinchantlacas, texcaltecas, malpantlacas, zacatecas, zauhctecas y acolchichimecas, visitaron nuevamente en Cholollan la casa del Oráculo de Quetzalcóatl, ofreciendo codornices, serpientes, venados y conejos. Y los chichimecas otra vez pusieron plumas arriba del Couamomoztli”.

teca-chichimeca, como podrían demostrarlo los entierros múltiples de niños que corresponden a las últimas etapas culturales y que fueron ofrecidas a Chiconnauhquiahuitl, como lo mencionan las fuentes: “...y cuando quería sacrificarlos subíanlos al cerro como en procesión donde iban unos viejos cantando y delante de aquel ídolo abrían al niño con una navaja por medio del cuerpo y sacábanle el corazón y sahumaban el ídolo y después enterraban a la criatura allí delante... esto hacían siempre que tenían falta de agua para sus sementeras” (Rojas, 1927, p. 160).<sup>11</sup>

Para este ídolo, que podría identificarse como uno de los Tlaloques, hacían una gran fiesta anual a la que concurría todo el pueblo a llevar sus ofrendas.

La invasión de las tribus chichimecas en el valle poblano-tlaxcalteca a través de varias rutas (Kirchhoff, 1940, pp. 77-104), su asentamiento allí, el dominio que impusieron los antiguos pobladores y la gran expansión que alcanzaron (véase **Figura 1**), no implicó, sin embargo, la existencia de un imperio cholulteca ejercido desde su centro principal, sino que, según Kirchhoff, se presentó en su seno una rápida fragmentación –reconsolidación de las organizaciones tribales originarias–, que dio lugar a principados locales “que pronto comenzaron a guerrear entre sí y contra otras tribus combinados en alianzas que continuamente cambian”. No obstante, a pesar de estas pugnas, entre las siete tribus tolteca-chichimecas se conservó cierta unidad fundamentalmente en torno a Cholula como centro religioso “que manifestaba en las reuniones periódicas dedicadas al culto de Quetzalcoatl” (Kirchhoff, 1947, p. XXIX).

Por lo expuesto hasta aquí queda claro que el elemento religioso constituyó, desde muy tempranas épocas, un factor integrativo regional en Cholula, que abarcó lugares que se hallan más allá de los límites de lo estrictamente cholulteca, extendiéndose en todo el valle poblano-tlaxcalteca sobre grupos de filiación étnica muy diversa, entre los que ya mencionamos a los olmeca-xicalanca y a los tolteca-chichimeca, a los que hay que agregar los mixtecos y popolocas que Colomochcatl, uno de los jefes

---

11. En las últimas excavaciones realizadas en la pirámide de Cholula se han encontrado restos de niños mutilados en los entierros ceremoniales que corresponden a las épocas más tardías (Marquina, 1968, p. 19).

**Figura 1.** Área de expansión de los nonualca y tolteca chichimeca, siglos XII y XIII



cholultecas, conquistó y llevó consigo a Cholula.<sup>12</sup> Sobre todos ellos ejercía influencia religiosa Cholula, y desde luego todos colaboraban al sostenimiento del centro ceremonial, que indudablemente no era ajeno a la vida política de la región.

El prestigio de Cholula como centro religioso fue de gran importancia: “Quetzalcoatl, la serpiente preciosa (la tierra), pájaro emplumado (el cielo) o serpiente emplumada, era el símbolo de la omnipotencia divina” (De la Maza, 1959, pp. 14-15) y por eso en Texcoco, Tlaxcala, y aun en México se le consideraba como el “mejor y más digno sobre los otros dioses”, se le adoraba por su castidad y honestidad cuando fue sacerdote porque a él se le atribuyó la enseñanza de las artesanías a los naturales, en especial la orfebrería; porque no exigía sacrificios de sangre de hombres ni de animales y porque “prohibía la guerra, los robos, muertos y otros daños que se hacían a otros” (Mendieta, 1945, T. I, pp. 90-100).

Las cualidades del dios y su tradición cultural íntimamente ligada al Valle de México hicieron que tuviera gran cantidad de fieles que llevaban sus ofrendas y votos en peregrinaciones desde lugares muy apartados (p. 94), y no solo, sino a decir de Mendieta, hasta “los enemigos de la ciudad de Cholula se prometían ir allí en romerías y cumplir sus promesas y devociones y venían seguros”. También nos dice que señores de otras provincias y ciudades tenían allí sus capillas y oratorios y sus ídolos y simulacros (Motolinia, 1914, Cap. XI, p. 59). La fiesta más importante a la que acudía gente de todas partes se celebraba cada cuatro años.<sup>13</sup>

La tradición de las peregrinaciones y ferias de Cholula parece tener un reforzamiento básico en esta época, tanto en relación a Quetzalcoatl como a Chiconauhquiahuitl; los valles centrales eran y siguen siendo, como veremos adelante, los sitios de donde llega el mayor número de devotos, pero naturalmente ahora ya no se venera ni a las deidades de la lluvia, ni a Quetzalcoatl como se hacía entonces, sino a la Virgen de los

12. *Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi* (1942, p. 79).

13. Noguera nos dice que: “fué tanta la importancia de esta ciudad como centro civilizador en aquellas épocas que vemos sus influencias y sus contactos culturales extendidos a las costas del Golfo y bien adentro de Oaxaca... [su cerámica guarda] relación con la cerámica de Chalco... [y su] comercio llegó hasta Tenochtitlán” (1950, p. 18).

Remedios, la virgen conquistadora traída por los españoles.<sup>14</sup>

En el año de 1520, cuando los conquistadores tomaron “el reino de Chololan”, les causó gran impacto su religiosidad, sobre todo por “la gran cantidad de teocalis –más de 40– que en la ciudad había” (Cordero, 1966, ficha 3) por ello de inmediato se apresuraron a establecer allí el nuevo culto y a convertirla en el centro de catequización más importante de la zona.

## En la Colonia

La Conquista, pero sobre todo la catequización de los indígenas, rompieron la estructura político-religiosa que existía en Cholula. Muchos de los templos y los ídolos fueron destruidos a partir de la terrible matanza que hicieron los conquistadores en la ciudad y, en su lugar, los indios dirigidos y obligados por los frailes franciscanos levantaron capillas y templos para los santos y símbolos cristianos.

El primer santo patrón de Cholula fue San Gabriel (Glass, 1964, p. 65), que se colocó en la iglesia del convento franciscano que todavía existe y que constituyó una base para la catequización de la región, donde los franciscanos administraban los sacramentos a los indios y españoles. La unidad que formaban el templo de San Gabriel, el convento, la capilla anexa y el gran atrio, fueron en realidad el sustituto del templo de Quetzalcoatl.

Unos años más tarde, cuando el clero secular obtuvo para sí el control religioso, se construyó la parroquia y se colocó en ella a San Pedro como patrono de la reciente ciudad en cuyo centro se construyeron además los edificios gubernamentales y las casas de los españoles que en ella se asentaron.

El ídolo que estaba en lo alto de la pirámide se sustituyó en 1519 por la cruz, bajo de la cual, en 1535 los franciscanos encontraron varios ídolos.<sup>15</sup> En 1529 se construyó la primera ermita para la imagen de la Virgen de los Remedios que poco a poco se convirtió en la deidad más importante de la

---

14. Véase Starr (1898, pp. 29-30). En la transcripción que hace del código de Cuauhtlancingo, nos dice que Cortés dio a la Virgen de los Remedios el nombre de Conquistadora por la ayuda que le prestó en las peleas de conquista y en la conversión de los pueblos.

15. Véase Mendieta (1945, Vol. II, pp. 161-162); Motolinía (1914, Cap. II, pp. 63-64).

región, reorientándose hacia ella gran parte de las antiguas devociones prehispánicas. La ermita original fue ampliada en 1594, terminándose la construcción en 1666 (Nakano, 1966, p. 5).<sup>16</sup>

Además de estos tres templos, en cada cabecera, en cada pueblo y en ocasiones en cada calpulli se construyó un templo y se instauró un Santo Patrón, cuyo nombre antecede, desde entonces, al nombre nahua de cada lugar. La tradición cuenta que los templos suman 365, pero aunque hasta ahora no se ha comprobado la cantidad exacta, sabemos que son muchos y que casi todos fueron construidos encima o muy cerca de los antiguos templos de la época prehispánica.

Sin embargo, la construcción de templos y la sustitución de imágenes no fue de ninguna manera la consecuencia religiosa más importante de la Conquista española; la reestructuración social y económica de toda la sociedad que colocó al indígena en un plano de desigualdad social y económica para el resto de su existencia, también tuvo nexos muy fuertes con la religión, que fue usada hábilmente por los conquistadores para mantenerse en el plano de superioridad conveniente a sus intereses.

Como consecuencia de la imposición y centralización del poder en el clero y en la burocracia administrativa española y por la influencia de comerciantes y hacendados residentes en el centro de la ciudad, la antigua autonomía de las cabeceras indígenas desapareció paulatinamente, dando lugar al típico patrón de los centros urbanos coloniales, señalados ya, por diversos autores.<sup>17</sup>

La población de Cholula se organizó en seis barrios: San Miguel Tanguiznahuac, Santiago Mixquitla, San Juan Calvario, Santa María Xixitla, San Pablo Tecama y San Andrés Colomochco.<sup>18</sup> En la estructuración de los barrios se siguió en principio la antigua división en seis cabeceras; sin embargo, el cambio de sistema de propiedad y las nuevas formas de ad-

---

**16.** Nakano hace una discusión sobre las fechas de construcción de la primera iglesia de la pirámide según varios autores.

**17.** Véase Redfield (1940); Aguirre Beltrán (1957); Gibson (1967); Miranda y Zavala (1954).

**18.** Véase Paso y Troncoso (1905, vol. I, p. 307). El barrio de San Andrés en este documento no lleva el nombre de Colomochco, pero en otros documentos lo hemos encontrado así mencionado. Colomochco fue la estancia en donde primero se construyó la iglesia de San Andrés. Ahora forma el barrio de San Pedro Colomochco del mismo pueblo.

ministración impuestas hicieron desaparecer la función que ellas tenían como unidades económicas y políticas en base al parentesco, quedándoles únicamente –para fines de la Colonia– la función religiosa que gracias a la hábil organización impuesta por los frailes, resultó fortalecida fundamentalmente por la reestructuración de un complicado sistema de relaciones sociales y de intereses, ligados a un sistema de “cargos” basado en el prestigio y el gasto suntuario que dio por resultado la conservación de la cohesión de la población en cada barrio.

De esta manera, las cabeceras o barrios vinieron a convertirse durante la Colonia en unidades fundamentalmente religiosas que, aunque conservaron cierta representación política al principio, nunca más pudieron elegir a sus representantes siguiendo las normas del derecho antiguo, basado en la casta, el prestigio y la edad, sino que se les nombraba y reconocía a través de las normas y conveniencias de los españoles.

Sin las funciones antiguas, los barrios pudieron multiplicarse fácilmente, a veces seccionando las antiguas cabeceras, o congregando indios dispersos. Así surgieron durante la época colonial cinco barrios más sobre la base del factor religioso, principalmente, en torno a pequeños templos coloniales.

Debido también a problemas administrativos y a una larga tradición de autonomía que quizás arranque desde la época del dominio olmeca-xicalanca, la población del barrio de San Andrés pidió su separación de la ciudad y pasó a formar la República de Indios de San Andrés Cholula; sin embargo, siempre mantuvo con la ciudad relaciones conflictivas desde el punto de vista político-económico, siendo no obstante muy cercanas en el aspecto religioso, a pesar de haber constituido con sus dependencias, desde muy tempranas épocas, una parroquia diferente a la de Cholula.

Los otros grupos tribales que habitaban el valle y formaban parte de la Cholula prehispánica, se transformaron en pueblos, o estancias, en ocasiones congregando a varios de ellos en torno a las haciendas<sup>19</sup> que resultaron de concesiones otorgadas a los españoles, que pudieron disponer libremente de la mano de obra indígena.

El control religioso fue un elemento de dominio muy importante de los conquistadores; se ejerció tanto en los pueblos como en los barrios a través del sistema de cargos escalafonarios que ya hemos mencionado,

en el que se participaba muchas veces desde que se era niño, ocupando puestos sucesivos hasta llegar a ser *Tiachca* o Principal y miembro del *Pueblo* o *Altepetl* que en la época prehispánica parece haber tenido una importancia fundamental en el gobierno interno de las comunidades y que todavía existe en los pueblos más tradicionalistas.

Estos funcionarios tenían como principal obligación ayudar a la catequización y adoctrinamiento de los indígenas, velar por el cumplimiento de todos los servicios y fiestas religiosas, especialmente de las ligadas al Santo Patrón; eran los representantes de sus pueblos ante las autoridades religiosas.<sup>20</sup>

Alcanzar el cargo de Fiscal y llegar a ser Principal del pueblo se volvió desde entonces la preocupación más importante de cada jefe de familia y de todos los parientes quienes, siguiendo la costumbre prehispánica, le ayudaban a costear el cuantioso gasto ceremonial que implicaban los cargos. Este proceso mantenía la cohesión social y la continuidad en los cargos; pero además, y fundamentalmente, contribuyó a que los indios se estancaran en un nivel económico de subsistencia y de dependencia, no obstante que debido a su trabajo de peones y por consumir productos provenientes de la economía dominante, participaban desde entonces en la estructura económica regional. Este estancamiento se explica por el carácter esencialmente cerrado de la economía indígena exigida por los cuantiosos deberes de los cargos, a los que se sumaban tributos y alcabalas.

Así, la estructuración de las formas de organización religiosa indispensable para asegurar la existencia del dominio religioso colonial, tenía funciones económicas y políticas más amplias y a ella dedicaron casi todo su tiempo los primeros frailes que trabajaron en la región. Una vez establecido el mecanismo de autoridades religiosas en pueblos y barrios, se aseguró, a través de “trabajo voluntario”, de los diezmos, primicias, limosnas y pago de servicios, el sostenimiento del culto, la edificación de las iglesias y conventos, así como la manutención de los frailes y clérigos (Gibson, 1967, p. 101).

---

19. Como ejemplo mencionaremos el caso de Cuapan que congregó a las poblaciones de las haciendas de Teyotla, Tlacuaquillo y Dolores que fueron estancias durante la época colonial (Archivo Local).

20. Códice Franciscano (1941, pp. 72-74).

Esos organismos locales constituyeron, además, la ayuda indispensable para la catequización de las grandes masas de población que no podían lograr unos cuantos religiosos, catequización que implicó, junto con imposición de nuevas deidades, la obligación de grandes gastos ceremoniales, la participación activa en ese complicado ceremonial, la completa sumisión de los conquistados al régimen colonial en nombre de Dios, de la Virgen de los Remedios y del Santo Patrono de cada lugar.

Muy importante también fue la religión para la continuidad de la unidad regional existente desde épocas anteriores, para lo cual se establecieron respecto a las fiestas y celebraciones, obligaciones circulares entre las dependencias de una misma parroquia,<sup>21</sup> a las que periódicamente iba la imagen del santo a recibir la adoración de sus fieles, organizando celebraciones con los gastos consecuentes.

Corresponden a este mismo mecanismo, las ferias anuales en honor a la Virgen de los Remedios a las que acudían peregrinaciones de toda la región, llevando ofrendas y limosnas (Nakano, 1966; Nolasco, 1970). Estas ferias, además de cimentarse en la tradición prehispánica que ya hemos mencionado, fueron grandemente favorecidas por los frailes franciscanos, en cuyas manos se conservaron los servicios religiosos del santuario, la pirámide, el convento y la Capilla Real, pero de quienes desde fines del siglo XVI se intentó retirar oficialmente el control de la catequización a las comunidades indígenas (Reyes, 1968, p. 15).

Además de esas celebraciones anuales, la devoción a la imagen de Los Remedios se ha manifestado en el transcurso de los siglos por las “Bajadas” que en tiempos de calamidades (como la falta de agua, las pestes y enfermedades que azotaron a la región durante la época colonial) tenían lugar llevándola a los diversos barrios y pueblos, esperando su ayuda en el alivio de esos males.

De todas las celebraciones que se hacían en Cholula durante la Colonia, las que se ofrecían a la Virgen de los Remedios eran las más grandes e importantes, sobre todo la de septiembre, que como hemos dicho antes ha dado ocasión para la celebración no solo de peregrinaciones, misas y otros actos religiosos, sino para el intercambio de productos de las diversas zonas de la región.

## Cholula en la actualidad

Con los antecedentes mencionados, resulta hasta cierto punto lógico que Cholula tenga una vida religiosa muy intensa; las fiestas, las procesiones, los cohetes, la música de las bandas y el tañer de las campanas son tan frecuentes, pero tan familiares, que solo llaman la atención de los fuereños y extranjeros.

La vida religiosa de la región cholulteca está perfectamente estructurada y en ella participa, en diferentes niveles y a través de diversos mecanismos, casi la totalidad de la población.

La mayor parte de las estructuras religiosas se han heredado directamente de las época colonial, con la única diferencia de que sus funciones se han especializado debido a que ahora existen instituciones tales como el sistema escolar, la administración en municipios libres, la nueva estructura judicial y los partidos políticos, que han asimilado, a través de sus organismos, funciones que antes estuvieron a cargo de los empleados religiosos de cada comunidad. Exceptuando las comunidades más tradicionalistas, las estructuras religiosas actuales solo funcionan en relación a las creencias, al culto y a las instituciones correspondientes, aunque en todas partes tienen, como ya lo hemos mencionado, un papel integrativo relevante.

Para comprender la estructura religiosa tradicional y la naturaleza de la participación que los habitantes del valle tienen en ella, será necesario mencionar algunas de sus características más importantes, empezando por la propia ciudad, para después hablar de la forma en que expande su influencia y ejerce su control en las comunidades de la periferia.

**Los barrios y las mayordomías de la ciudad.**<sup>22</sup> Todas las actividades religiosas de Cholula giran, en una u otra forma, en torno a dos institucio-

21. Archivo General de la Nación. Ramo de Indios, 1521, vol. 5, Exp. 1084. Fol. 345. Este documento trata de los problemas en la circular de San Andrés entre los barrios de San Juan y Santa María.

22. Guillermo Bonfil Batalla hizo en 1965 un estudio muy amplio de la ciudad de Cholula; la señora Agripina Díaz le ayudó en la recopilación de los datos en el aspecto religioso. Buena parte de los datos que aquí se refieren a la ciudad han sido tomados del informe que Bonfil presentó al Departamento de Investigaciones Antropológicas en 1966. Otros datos han sido obtenidos por nosotros, en el trabajo de investigación que se efectuó en los barrios de Xixitla, Mixquitla y Tecama, así como en el Santuario de la Virgen de los Remedios.

nes importantes: la parroquia de San Pedro que funciona bajo el control del clero secular, y la sección que los franciscanos tienen bajo su custodia con sede en el Santuario de la Pirámide, la Capilla de San Pedro de las Animas, en el Convento de San Gabriel y la Capilla Real.

Ambas organizaciones ejercen su influencia y control a través de varias formas de organización social, como son los gremios, las hermandades y las asociaciones. Sin embargo, el mecanismo más importante para llenar su función sigue siendo el sistema de cargos de los barrios y pueblos.

Desde el punto de vista religioso la ciudad de Cholula está dividida en 10 barrios que funcionan como entidades sociales diferenciadas. El centro posee características típicamente urbanas (Bonfil, 1966), allí el control religioso se efectúa a través de las asociaciones y hermandades, contrastando con los barrios que son unidades corporativas ligadas al sistema de cargos en el que participa la mayor parte de su población.

El sistema de cargos es más complejo y su función integradora más determinante en los cinco barrios originales: San Miguel Tianguiznahuc, Santiago Mixquitla, San Juan Calvario, Santa María Xixitla y San Pablo Tecama. En los otros cinco barrios las características del sistema se presentan menos definidas y han sufrido cambios más importantes en su funcionamiento, lo que quizás se deba a que La Magdalena Coapan, Jesús Tlatempa, San Pedro Mexicalcingo, San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla son barrios que surgieron como secciones o capillas de los primeros y en ellos tal vez se congregaron algunos indios dispersos. Estos cambios trastocaron en forma importante las estructuras de parentesco y político-económicas sobre las cuales se asentaba el sistema de cargos en los otros barrios.

Es necesario advertir que los barrios de Tepontla y Cocoyotla tienen organización religiosa más parecida a la de los pueblos que a la de los barrios, lo que probablemente se deba a que tuvieron durante los primeros años de la Colonia esa categoría. En la actualidad han recobrado su categoría de pueblos, pero forman parte del sistema de barrios de la ciudad.

Solo como un dato sugerente queremos recordar que la población tolteca-chichimeca, que en la época prehispánica ocupó los lugares más cercanos a la pirámide, estaba organizada en 10 *calpullis*<sup>23</sup> cuya integridad

empezó a menoscabarse desde la Conquista. En la actualidad solo existen restos de esa organización por lo cual pensamos que resultaría muy interesante hacer un estudio del parentesco en cada uno de los barrios, como el que se está llevando al cabo para la época colonial;<sup>24</sup> tal investigación permitiría saber hasta qué grado subsiste esa remota organización y al comparar sus resultados con las épocas anteriores, se podría determinar cuál ha sido el proceso de su desintegración.

Tal como sucedía en la época colonial, en la actualidad cada barrio tiene un templo dedicado a su Santo Titular. Sin embargo, las iglesias de Cholula casi triplican el número de los barrios, pues algunos de ellos, además del templo principal, tienen otros menos importantes que quizás en épocas anteriores correspondían a templos familiares. En el barrio de Santa María se encuentra el santuario de Zocuilá, la Capilla Ecce Homo, la del Santísimo, de Dolores y San Pedrito. En el barrio de Santiago están las capillas dedicadas a San Dieguito, a la Virgen del Carmen y San Miguelito. En el barrio de Jesús se localizan las capillas del Niño Perdido, Coamilco y el Santo Entierro.

Las 29 iglesias de Cholula dan a su perfil un sentido de gran misticismo, siendo la frecuencia de cúpulas y torres la manifestación materializada de la vida religiosa de su pueblo.

La atención de cada templo, y del culto a cada imagen, así como la organización de las festividades correspondientes están encomendadas a los “mayordomos”. Los mayordomos más importantes son los de barrio, es decir, los que tienen bajo su custodia al templo del barrio y la imagen del Santo Patrón; son funcionarios religiosos reconocidos por el cura de la parroquia y por los frailes franciscanos. Durante un año representan a su comunidad y a nombre de ella ofrecen al Patrón las ceremonias y el gasto suntuario que marca la tradición.<sup>25</sup>

En la mayor parte de los barrios, antes de ocupar el cargo de mayor-

23. *Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi* (1942, pp. 15-16).

24. Blanca Sánchez de A., pasante de la carrera de Etnohistoria, está realizando un estudio muy minucioso de los barrios de Cholula en la época colonial, cuyos resultados se publicarán próximamente.

25. En este aspecto el informe de Bonfil es muy detallado, ya que presenta el ceremonial y gasto suntuario de cada uno de los barrios.

domo, es necesario haber cumplido con otras mayordomías menores que van acumulando los méritos y los conocimientos necesarios para poder llegar a ocupar ese alto cargo representativo.

Bonfil calcula que en toda la ciudad existen aproximadamente 70 mayordomías –entre las mayores y las menores– y piensa que la cantidad de personas que participan con un cargo en la mayordomía, o como miembros dirigentes de las 28 asociaciones que funcionan en relación con las actividades ceremoniales de los barrios, llegan a sumar anualmente más de mil, cantidad que representaría el 8% de la población total de la ciudad (Bonfil, 1967, p. 47).

Los gastos de las celebraciones de la mayordomía corren generalmente a cuenta del mayordomo; no obstante, para las fiestas más importantes se cuenta con la colaboración de los “hijos del barrio” y con la ayuda de diputados y padrinos que se encargan de partes específicas del ceremonial, tales como la compra de cohetes o el adorno del altar.

Ser mayordomo de barrio, no obstante, implica un gran gasto que generalmente sobrepasa los diez mil pesos anuales, los cuales se invierten fundamentalmente en la parte mundana de las celebraciones, como es la compra de bebidas y comidas rituales.

A mayor gasto realizado, mayor mérito del mayordomo. Sin embargo, el gasto no se hace solo como una forma de ganar prestigio individual, pues los “cargos” son servicios a la comunidad que tienen el carácter de obligatorios para todos los varones adultos que se consideren “hijos del barrio”. La participación en el sistema de cargos define la membresía del individuo y de su familia, y esta es hereditaria a través de la línea paterna.

Las mayordomías dan ocasión a manifestar la solidaridad del grupo y a mantener la cohesión de las comunidades. En cada festividad el mayordomo recibe la ayuda de un buen número de personas en dinero, en alimentos o en trabajo, ayuda que tiene la característica de ser recíproca, es decir, que debe devolverse cuando la persona que ha ayudado tenga un compromiso, estableciéndose por ello una red constante de relaciones sociales específicas.

Todas las festividades y todos los cargos se efectúan a través de un complicado y rígido ceremonial, en las que son frecuentes las visitas con intercambio de regalos, los saludos rituales, los banquetes ceremoniales y los

discursos con lenguaje estereotipado y expresado en forma de oración.

Una de las principales obligaciones de los mayordomos de barrio es la de organizar la asistencia de los miembros de su comunidad a las fiestas que se consideran obligación de toda la población de Cholula; otra muy importante es la de recabar personalmente, o con ayuda de un tesorero o diputado, las limosnas establecidas por el clero.

El mayordomo de barrio es una autoridad respetada por su cargo, cuyo símbolo es el cetro de plata que porta en todas las ocasiones en que representa a su barrio dentro de la misma comunidad o ante las autoridades de otros barrios o ante el clero. También es símbolo de su autoridad un plato que lleva en el centro la imagen del santo correspondiente y en el cual reúne las limosnas de las personas que quieran ayudarlo a cumplir su compromiso.

Una vez que se ha cumplido con el cargo de “mayordomo de barrio” se adquiere el rango de “principal”. Los principales constituyen en conjunto la autoridad máxima en la organización social tradicional de los barrios. Su función más importante es la de velar por que las ceremonias y el ritual tradicional se observen adecuadamente según’ lo marca la tradición, pero además se les consulta para las decisiones que deben tomarse colectivamente, no solo de tipo religioso, sino de cualquier índole. Su presencia es absolutamente necesaria para todas las ceremonias, pero especialmente para la designación de los nuevos mayordomos.

Los principales representan al barrio en su conjunto ante las autoridades eclesiásticas y ante los otros barrios; por ello son los únicos que pueden participar en las “mayordomías circulares” que mencionaremos más adelante.

Los servicios religiosos que necesitan los miembros de un barrio se solicitan en la parroquia a través de los propios mayordomos, quienes por otra parte, se encargan de transmitir los acuerdos y las disposiciones de los eclesiásticos a la feligresía. A través del sistema de cargos se organizan las colectas y el trabajo comunal para la reconstrucción de los templos y a través de este sistema se mantienen el culto y el fervor religiosos. El sistema de cargos es en la actualidad una ramificación del sistema eclesiástico secular a través del cual se controla a la feligresía como ha sucedido desde el siglo XVI.

**Las mayordomías circulares.** Además de las mayordomías menores y de las titulares de cada barrio, existen en el ámbito de Cholula las “mayordomías circulares” que solo pueden ocupar los principales.

Toman ese nombre porque los tres mayordomos encargados cambian año con año de un barrio a otro en riguroso orden,<sup>26</sup> de manera que la misma mayordomía solo toca a un determinado barrio cada 10 años. Las mayordomías circulares más importantes son la de Las Ánimas, la de la Virgen de Guadalupe y la de Los Remedios, y se hallan tan estratégicamente distribuidas y constituyen un sistema tan activo que los barrios pasan solo dos o tres años, como máximo, sin tener una imagen “circular”.

La obligación de los mayordomos circulares son las mismas que las que cumplen los mayordomos de barrio en relación a su Santo Patrón, solo que aquí la dependencia se mantiene con relación al Santuario de los Remedios, al Convento y a la Capilla Real, es decir, funcionan exclusivamente en relación a la orden de los franciscanos. Los mayordomos circulares deben cuidar, limpiar y adornar los templos, deben proveer de agua al santuario y mantener desyerbados los atrios. Deben también costear el aceite y las velas para el culto, así como comprar las flores y pagar una misa semanal o mensual, además de realizar las celebraciones grandes en el santuario con la ayuda de los habitantes de todo el barrio en las diferentes fechas marcadas para ello. Lo mismo que los mayordomos de barrio, estos también tienen como símbolos de su cargo un cetro y un plato con la imagen de la mayordomía circular, que van pasando de barrio en barrio junto con la imagen de “bulto” que durante un año se queda en la casa del mayordomo, en el altar familiar adornado profusamente con flores, velas y listones.

Las mayordomías circulares establecen relaciones especiales de barrio a barrio, cohesionando fuertemente la unidad de Cholula. Todo cholulteca perteneciente a un barrio y que se precie de serlo, sabe cuándo le toca a su barrio una “circular” y cuándo son las celebraciones correspondientes, que por cierto son también las más lucidas y en las que partici-

---

26. El orden de los barrios de San Pedro Cholula en las fiestas circulares es el siguiente: San Miguel Tlanguisnahuac, Jesús Tlatempa, Santiago Mixquitla, San Matías Cocoyotla, San Juan Calvario, San Cristóbal Tepontla, Santa María Xixitla, La Magdalena Coapa, San Pedro Mexicalcingo y San Pablo Tecama.

pan personas de varios barrios, tanto a través de las limosnas como en las celebraciones religiosas y en los convites.

Los gastos son asimismo cuantiosos y el prestigio que alcanzan los mayordomos que la cumplen los coloca en un lugar un tanto difuso dentro de la jerarquía y que correspondería al “mayor de los principales”.

**La organización tradicional en los pueblos.** Un sistema muy semejante al de los barrios, con algunas variantes, funciona en los pueblos que dependen de la Parroquia de Cholula.<sup>27</sup> Estas variantes se presentan sobre todo en las relaciones, ahora claras, con el sistema de parentesco y su función político-económica dentro de las comunidades; estas relaciones y funciones, que se hallan muy definidas en las comunidades indígenas más tradicionalistas, las ejemplificamos aquí con base en los estudios realizados en el pueblo de San Francisco Cuapan, a unos cuantos kilómetros de Cholula.

La obligación de cumplir cargos empieza allí en el momento en que los varones contraen matrimonio. Los primeros cargos que se cumplen son las mayordomías colectivas, es decir, aquellas en las cuales varios mayordomos tienen a su cargo una de las fiestas de las imágenes de menor categoría para el pueblo, y que por cumplirse entre varias personas el gasto individualmente realizado es poco significativo y, por lo tanto, también el prestigio alcanzado.

Estas primeras mayordomías sirven de aprendizaje a los jóvenes mayordomos, quienes habiendo cumplido bien el cargo, pueden pedir a las autoridades otro de mayor importancia, como el de mayordomo de la iglesia en cualquiera de sus dos variantes: mayordomo del pueblo o mayordomo del calvario y cuyas responsabilidades más importantes se realizan en la doble crucifixión de Semana Santa (Olivera, 1968, p. 34). Además, estos mayordomos fungen como sacristanes del templo todo el año que duran sus cargos.

Los gastos de estas mayordomías son muy fuertes, y a pesar de que el cargo es individual, las fiestas y ceremonias que ellos realizan no tienen

---

27. Los pueblos que dependen actualmente de la Parroquia de San Pedro son: Calvario, Cocoyotla, Tepontla, Zacapecpan, Cuachayotla, Tepalcatepec, Momoxpan, Almoloya, Cuapan, Texintla, Ometoxtla, Tlautla y Zacatepec.

un carácter personal; su financiamiento proviene de los ofrecimientos que se hacen al “Señor del Santo Entierro” y a “Nuestro Padre Jesús” en nombre de todo el pueblo, y se hallan relacionados con la propiciación de las lluvias.

Las personas que han cumplido estas mayordomías a satisfacción de las autoridades y de toda la comunidad pueden solicitar, en el momento en que cuenten con los suficientes recursos, un “empleo” en la iglesia. Los empleados de la iglesia empiezan por ocupar el cargo de topil, se sigue con el de teniente y por último se ocupa el cargo de Fiscal, que es la autoridad religiosa del pueblo reconocida por el párroco de Cholula.

Tanto el Fiscal como su teniente y sus topiles –como los mayordomos de barrio de Cholula– llevan siempre consigo su “juramento”, consistente en unos largos bastones de madera con las imágenes en plata del Santo Patrón, de la Virgen de Guadalupe y de la Crucifixión, respectivamente. Sus responsabilidades ante la parroquia y ante el pueblo son las mismas –en términos generales– que tienen los mayordomos de la ciudad en relación a sus barrios, pero además se encargan de organizar las fiestas de la Virgen de los Remedios en Cholula y la “circular de San Pedrito” que, como Patrón de Cholula, visita todos los pueblos de su parroquia.

Todos los cargos son anuales y no se pueden cumplir en forma continua, pues, por un lado, es necesario reunir el dinero para los fuertes gastos que estos implican y, por otro, es obligatorio saber todas las oraciones y conocer perfectamente todo el ritual y la tradición del pueblo; por eso solo los más viejos llegan a ocupar el cargo de Fiscal.

Pero a pesar de estos requerimientos, la demanda de los cargos es muy abundante y algunos, como el de mayordomo de la iglesia, están cubiertos hasta finales de este siglo. Esa situación nos da una idea del carácter de los cargos y empleos que cumplen por “voluntad”, como ellos dicen, pero que devienen obligatorios por la presión social de la comunidad sobre todos los individuos que se consideren “hijos del Pueblo”, de los viejos sobre los jóvenes y de las autoridades sobre los empleados. La sanción social del sistema es tan grande y completa que los cargos no se manifiestan solo como una obligación, sino más bien como una competencia por alcanzar lo más pronto posible los puestos más altos de la jerarquía y los privilegios y respetabilidades inherentes.

Esta presión social que continúa a través de muchas generaciones, no se puede explicar sino como consecuencia del significativo ascendiente de sus cabezas, que logran la cohesión del grupo a través de los lazos del parentesco y con base en la autoridad que les da el prestigio adquirido en el ejercicio de los cargos.

La más alta autoridad, el rango más elevado de la jerarquía, es el tiachca –“el hermano mayor”– que se adquiere después de haber cumplido con todos los cargos y cuyas funciones tienen un doble carácter: uno en relación con su familia extensa y otro en cuanto a toda la comunidad.

Respecto a su familia, el tiachca tiene el carácter de “principal” jefe y autoridad más alta, tanto en los recintos religiosos como en la organización del trabajo colectivo en las parcelas familiares, en la distribución de las propiedades o de la tenencia y en el arreglo de las desavenencias personales entre sus descendientes.

De todas esas funciones la más importante es la de autoridad religiosa, como tal; tiene la responsabilidad directa de que todos los niños que nacen se bauticen, de que las madres se “saquen a misa”, de que los jóvenes se casen por lo civil, por la iglesia y en la forma tradicional al pie del altar doméstico. Es él quien vela por dar cultura cristiana a sus parientes y porque se cumpla con las ofrendas para los difuntos en el “día de los muertos”.

El principal de cada familia no solo es el responsable de la vida religiosa familiar, sino también el representante directo de sus parientes ante la divinidad, ante las autoridades del pueblo, ante los vecinos de la comunidad y ante los extraños. Es por eso que el principal o tiachca de cada familia cumple activamente con su papel en relación a sus hijos, nietos, y todos sus descendientes, guiándolos y enseñándoles el camino tradicional, impidiendo los cambios y la desaparición de las costumbres del pueblo.

El principal de cada familia también vigila el estricto cumplimiento de las formas tradicionales en los cargos y empleos que realizan sus familiares, les enseña detalladamente el ritual y el ceremonial de cada festividad en la misma forma que sus padres y abuelos lo hicieron con él, ayudándolo así a llegar a la altura o rango que ha alcanzado.

Como autoridad de la familia, el tiachca recibe muestras de respeto y sumisión, además de recibir un trato ceremonial que lo acerca mucho a una divinidad.

El papel de los tiachcas en relación con toda la comunidad no es menos importante que el que tiene en el seno familiar; ellos son el punto de unión entre la estructura de parentesco y la religiosa propiamente dicha.

El hecho de haber cumplido con toda la jerarquía de cargos y de ser la autoridad máxima de su familia lo hace dueño del respeto de todo el pueblo y le permite ser miembro del Altepetl o “Pueblo” que funciona como un Consejo de Ancianos y es la más alta autoridad de la comunidad, sobrepasando las atribuciones del Fiscal y del presidente de la Agencia Municipal, el cual no tiene mayor función que la de ser el conducto entre el Altepetl y las Autoridades Municipales de Cholula, esto es, el puente de comunicación entre el sistema de poder tradicional y el propio de la comunidad nacional.

Todos los acuerdos que se relacionan con la vida de la comunidad se toman en el seno del Altepetl; nada se hace sin su autorización, por lo que este organismo resulta el eje de la vida de la comunidad. Los tiachcas del Altepetl otorgan cargos, dan posesión de ellos y juzgan sobre su cumplimiento; autorizan o desaprueban la llegada de nuevos vecinos a la comunidad; deciden los nombramientos en la Agencia Municipal y en la Comisión Escolar y autorizan la compra o la venta de los terrenos del pueblo a miembros extraños del grupo.

El cumplimiento de los acuerdos tomados por el Altepetl está asegurado por los mismos tiachcas en su calidad de Principales de cada familia, ya que ellos informan de los acuerdos y vigilan su cumplimiento, asegurándose así la integridad de la comunidad y la continuidad de las formas tradicionales del pueblo.

Como miembro del Altepetl se puede adquirir el rango de Tlatoani –“el que toma la palabra frente al pueblo”– si se tiene un lenguaje florido y se conocen perfectamente todas las formas del ceremonial y del buen trato. El Tlatoani es el “principal de los principales”, dirige las sesiones del Altepetl y comunica sus acuerdos a todo el pueblo. Al ser Tlatoani ha alcanzado el grado más alto dentro de la comunidad, pero su función siempre está ligada al Altepetl; por sí mismo no tiene mayor autoridad que cualquier tiachca. Ser tiachca es una gran responsabilidad con la familia y con la comunidad, pero también es la aspiración máxima de todos los miembros del pueblo y el mayor status social que puede alcanzar-

se; para obtenerlos se cumplen todas las normas establecidas y se trabaja afanosamente durante toda la vida.

Todos los pueblos de la parroquia tienen organizaciones religiosas semejantes a la de Cuapan, y solo varían en el grado de su complejidad. Pero siguen su mismo patrón en cuanto a su funcionamiento, aun en los pueblos como Momoxpan cuya población es fundamentalmente de obreros y sus relaciones económicas y sociales con la Ciudad de Puebla son cada vez más intensas. Las colonias ejidales, de existencia relativamente reciente, también tienen una organización religiosa semejante, aunque resulte la más simple.<sup>28</sup>

Apuntaremos aquí que las antiguas cabeceras de doctrina o parroquia de la región se encuentran divididas en barrios, que funcionan siguiendo en general la misma estructura religiosa que la de Cholula.

**Las bajadas.** Otro de los sistemas que desde principios del siglo han venido reforzando en forma especial el sistema regional basado en la religión, lo constituyen las llamadas “bajadas de la Virgen de los Remedios” a los pueblos. Estas bajadas no están limitadas a los barrios y pueblos dependientes de San Pedro Cholula, sino que abarcan también al pueblo de San Andrés Cholula y varias de sus dependencias, así como a pueblos de otras parroquias cercanas.<sup>29</sup> Las bajadas están controladas por los franciscanos y forman una red más amplia que la que se establece a través de la parroquia.

La Virgen “Peregrina” –réplica de la imagen que permanece en el santuario– visita anualmente a cada pueblo o barrio que lo solicita y se queda en él durante varios días para recibir los honores y ofrendas de esa comunidad. Las “bajadas” duran, según el pueblo, de dos días a dos semanas y son también objeto de gran gasto suntuario. En esta celebración, como en cualquier otra que se relacione con la Virgen de los Remedios,

---

28. En las poblaciones de reciente formación el sistema de cargos obviamente no tiene relación directa con la estructura de parentesco y los encargados no tienen autoridad política de ninguna clase.

29. Los lugares a donde “baja” anualmente la Virgen de los Remedios actualmente son: 1a., Parroquia de San Pedro Cholula; 2a., San Andrés Cholula; 3a., San Bernardino Tlaxcalancingo; 4a., Santiago Momoxpan; 5a., San Luis Tehuiloyocan; 6a., San Rafael Comac; 7a., Parroquia de San Pedro Cholula; 8a., Santa María Zacatepec; 9a., Cuauhtlancingo; 10a., Barrio de San Jesús Tlatempa; 11a., Barrio de la Magdalena Coapa; 12a., Barrio de San Pedro Mexicalcingo; 13a., Barrio de Santa María Xixitla.

se distingue el pueblo nahua de Tlaxcalancingo, en donde los gastos que la “Comisión” realiza ascienden a más de \$75.000.00, suma que resulta bastante exagerada para una comunidad campesina, con un promedio de ingresos anuales por familia que no va más allá de \$ 1.500.00 (Olivera, 1967, p. 78).

Los encargados de organizar las festividades con relación a las “bajadas de la Virgen” pueden formar una comisión especial o bien ser los mismos funcionarios religiosos, fiscales o principales, de cada comunidad. A través de ellos se logra el sostenimiento económico del culto en el santuario y la conservación material de la rampa de acceso y del atrio del templo localizado en la pirámide.

El funcionamiento de las estructuras religiosas de los barrios y pueblos comprendidos en las parroquias, principalmente de las de San Pedro y San Andrés Cholula y dependientes del santuario de los franciscanos, ha mantenido vigente el culto a la Virgen de los Remedios y su prestigio en la solución de los problemas relacionados con el agua y la lluvia, tan importantes en una región fundamentalmente agrícola y pecuaria.

**La “foranía” de Cholula.** La influencia religiosa de Cholula va más allá de los límites de las parroquias y municipios de San Pedro y San Andrés Cholula, pues Cholula es, además, cabeza de “foranía” desde el punto de vista de la organización eclesiástica secular;<sup>30</sup> comprende entonces, además de las dos parroquias ya mencionadas, las de Santa Isabel Cholula, Santa Clara Ocoyucan, San Nicolás de los Ranchos, Cuautlancingo y Coronango, abarcando aproximadamente la misma extensión del antiguo ex-Distrito de Cholula, que en el aspecto doctrinario controla más de 48 pueblos, y a la propia ciudad de Cholula.

La foranía de Cholula, a través de los párrocos, capellanes, vicarios y funcionarios de las comunidades, forman mediante un “sistema solar”, una unidad para la transmisión de órdenes y la vigilancia de su cumplimiento, así como para recabar las limosnas impuestas es la feria más grande de la región cholulteca, eclesiástica nacional e internacional.

**La Feria de Cholula.** A pesar de que la foranía de Cholula abarca una extensión bastante considerable, la expresión más amplia de la tradición religiosa y de la unidad en torno a una deidad, no se hace tanto a través del sistema solar de las parroquias, sino más bien de un sistema radial de

relaciones sociales directas basadas en el culto a la Virgen de los Remedios y cuyo momento culminante está representado por la feria realizada en su honor. Dicho sistema comprende a las comunidades, en unos casos a través de sus autoridades religiosas, y en otros mediante las autoridades de cada familia, y entre todas estas entre sí.

En efecto, a la feria de la Virgen de los Remedios, que se realiza anualmente entre el 1º y el 15 de septiembre de cada año, que es la feria más grande de la región cholulteca, acuden aproximadamente 350.000 personas, entre las que se establecen relaciones personales un tanto indefinidas y principalmente centradas en el culto.

Hemos calculado que la cantidad que visita a la Virgen es el 60%; el resto solo asiste a Cholula en esa ocasión a presenciar las actividades de la Feria Piloto Regional que se ha hecho coincidir con la de la Virgen, seguramente debido al atractivo de la fiesta religiosa.

Solo una pequeña proporción, que quizás no llegue al 20%, llega hasta el santuario organizada en peregrinaciones que encabezan los representantes de los pueblos, los mayordomos de los gremios o los encargados de los sindicatos.

Muchas de las peregrinaciones contratan a los frailes para que a su llegada se efectúe una ceremonia ritual, más o menos suntuosa, de acuerdo con el gasto que haya querido o podido hacer la comunidad. Con tal motivo se mandan decir misas de uno o tres sacerdotes, rosarios, bendiciones colectivas y alabanzas de diferentes géneros. Este tipo de ofrendas corresponde a las comunidades y los pueblos más cercanos, pertenecientes en su mayor parte a las parroquias de San Andrés y de

---

**30.** Lista de Parroquias y Pueblos que forman parte de la foranía de Cholula:

1. Parroquia de San Pedro: con los pueblos que se enumeran en la nota 48.
2. Parroquia de San Andrés: San Andrés Cholula, San Rafael Comac, Santa María Tonanzintla, San Francisco Acatepec, San Bernardino Tlaxcalancingo, San Antonio Cacalotepec y San Luis Tehuilooyocan.
3. Parroquia de Santa Isabel: Santa Isabel Cholula, San Pablo Ahuatempa, Santa María Acozautla, San Martín Tlamapa y San Miguel Papaxtla.
4. Parroquia de Santa Clara: Santa Clara Ocoyucan, San Bernabé Tenoxtitlan, San Bernardino Chalchihuapan, Santa María Malacatepec y Santa Martha Hidalgo.
5. Parroquia de Santa María Coronango: San Francisco Ocotlán, San Lorenzo Almecatla, San Antonio Mihuacan, San Miguel Xoxtla, San Martín Zoquiapan, San Lucas Nextetelco y San Mateo Cuanalá.
6. Parroquia de Cuauhtlancingo y sus pueblos mencionados por Nolasco.

San Pedro Cholula, que incluso tienen días específicos, establecidos tradicionalmente, para realizarlas.

Estas peregrinaciones salen de los pueblos y barrios a pie o en camiones de redilas y suben por la rampa con flores y velas siguiendo a las autoridades que portan sus cetros. En los momentos más importantes de las celebraciones se queman cohetes, se encienden fuegos artificiales que tienen formas de coronas, de cruces o de muñecos que al quemarse dejan caer frutas y dulces.

Algunos mayordomos o principales, como parte de sus obligaciones, después de terminada la celebración ofrecen comida a las personas de su pueblo que asistieron, formando núcleos de comensales que se acomodan en el atrio y en las laderas de la pirámide.

Pero lo más frecuente es que la visita a la Virgen se haga en forma de pequeños grupos familiares y que los rezos, las velas, las flores, y las limosnas se entreguen a nivel individual. Los peregrinos rezan durante muy corto tiempo, lloran y cantan, en ocasiones se “limpian”, pasando por su cuerpo, el de sus esposas e hijos, las flores que les entregan los frailes a cambio de una pequeña limosna; estas flores las llevan después a sus casas para quemarlas cuando llueve mucho, para tomarlas en forma de tizanas en ocasión de alguna enfermedad o para colocarlas en los altares de sus casas como medida propiciatoria ante cualquier problema o dificultad que se presente.

Algunas personas van cumpliendo una manda o promesa que se hizo a la Virgen a cambio de un milagro concedido; en estos casos llevan ofrendas especiales como muletas, retablos con la representación del milagro, trenzas o ropa que colocan a los pies de la Virgen en la capillita anexa al santuario. Otras personas suben hasta el santuario de rodillas, y algunas van con coronas de espinas o con hojas de nopal sobre la espalda y el pecho descubiertos.

Las visitas que recibe en esta ocasión la Virgen son de campesinos, artesanos y obreros, gente casi toda de las comunidades rurales o de los barrios suburbanos de las ciudades. Pocas son, proporcionalmente, las personas de los sectores medios o de las clases acomodadas de las ciudades que suben hasta el santuario durante la feria, lo cual puede advertirse de inmediato por su actitud e indumentaria, claramente diferenciadas de

aquellas de los grupos campesinos y marginales urbanos.

La Virgen recibe en esos días la mayor cantidad de flores, el mayor número de limosnas y de velas en todo el año, dedicándose las primeras a sostener el culto y los servicios religiosos que prestan los frailes en las iglesias a su cargo.

Las personas que visitan a la Virgen, en una gran proporción, aprovechan el viaje para vender sus productos en el tianguis que se forma en el centro de la ciudad y a lo largo de la calle principal. Llevan pequeñas cantidades de frutas, verduras, nueces, gusanos de encino, tortillas o comida para vender a otros peregrinos. También llevan canastas, ollas, petates, sillas, sarapes, aretes, etc., que les dejan algunos centavos y permiten llevar hasta sus comunidades otros productos que necesitan o bien recuerdos y reliquias para sus familiares.

De los 15 días que dura la fiesta, el día 1º, que es el día de la Virgen, y el día 8, día de la Natividad en que se celebra el “corpus”, son los más importantes. El día en que se concentra el mayor número de personas es el 8, cuando llegan los que proceden de las comunidades más lejanas. En la feria de 1968 entraron a la ciudad, el 8 de septiembre, alrededor de 85.000 personas, siendo las entradas más frecuentes las que comunican con Puebla y la de la “Calle real” que une a los pueblos del valle y de los volcanes con Cholula.

Ese día llegan hasta el santuario varios grupos de concheros para hacer sus velaciones y cantar sus alabanzas a la Virgen de los Remedios, que es una de las patronas de su asociación. También llegan grupos de Moros y Cristianos a danzar durante largas horas en el atrio de la iglesia, cumpliendo así una promesa tradicional.

Antes, cuando no habían carreteras, los peregrinos iban a la feria en sus burros o en carretas y frecuentemente tenían que pasar por lo menos una noche en la ciudad, ya fuera en algún mesón, en los portales del centro o en el atrio de la iglesia, cosa que todavía hacen muchos, probablemente los que se hallan a mayor distancia de sus comunidades. También permanecen en la ciudad los que llevan mercancía abundante o los que no tuvieron buena venta, que esperan uno o dos días más con la esperanza de acrecentar sus ganancias.

El camión de pasajeros es el transporte más usual; casi la mitad de los

visitantes llegan por este medio hasta la feria. Otros llegan en coches o en camiones de redilas y menos son los que van a pie o en bicicleta; solo unos cuantos utilizan todavía el burro o el caballo.

Hemos de advertir que, además de los visitantes al santuario, existen familias de comerciantes profesionales que llegan a la feria anualmente y poco antes de que la fiesta empiece. Estos comerciantes van durante todo el año, en pequeños grupos, de feria en feria con sus juegos mecánicos o para vender sus mercancías. Se conocen entre sí, y se ayudan y protegen mutuamente y su casa es el “puesto” que llevan de un lado a otro. Esta forma de comercio ferial es de gran arraigo en determinados grupos artesanales y representa de por sí un interesante sistema social; también venden artículos de manufactura industrial o alimentos que preparan con el debido tiempo para vender en la feria, como cecina, pan de pulque o dulce y la tradicional y ritual “espuma” de cacao.

Con este grupo viaja y llega a Cholula un conjunto de personas que también forman parte de lo que puede constituir el “personal profesional” de las ferias. Nos referimos a los estafadores que hacen juegos de suerte y adivinación a los campesinos, y que a través de las apuestas los despojan de su dinero; a los músicos y cantantes que piden gratificaciones después de su actuación y a los limosneros que se instalan en lugares estratégicos extendiendo sus manos en nombre del santo a quien está dedicada la feria para recibir una moneda de los visitantes.

Se suman al personal de los profesionales de las ferias algunas personas de los barrios de Cholula, que preparan alimentos y los expenden en la subida de la pirámide o en las calles centrales de Cholula.

Pero no podemos dejar de mencionar otros elementos de la feria, que se manejan de manera especial y están representados por los grandes comerciantes de la zona que monopolizan las ventas, a través de “concesiones” hechas y vendidas por las autoridades locales, de la cerveza, refrescos, pulque y otras bebidas que se consumen en grandes cantidades en estos días. En lugares estratégicos los concesionarios instalan a su vez “puestos” de lona o de lámina, dotados con mesas y sillas, los cuales ofrecen las bebidas a quien mejor las paga y no tiene ya más trámite por hacer que expender el producto que le deja cierto margen de ganancia. El concesionario se encarga de pagar directamente a las autoridades co-

rrespondientes los impuestos que causan las ventas y también de surtirlos de mercancía. Para atraer al público los usufructuarios de los puestos –generalmente un agente vendedor de las grandes compañías cerveceras del país– contratan cantantes y músicos que ejecutan canciones de moda, y para los puestos más grandes, a jóvenes mujeres que atienden a los clientes y bailarinas que, con muy poca ropa, mueven su cuerpo ante un público ávido, principalmente de hombres, durante largas horas. Hasta 1966 otro atractivo importante era el palenque, en donde se hacían grandes apuestas, atrayendo visitantes de lugares muy distantes.

Estos dos últimos espectáculos tienen clientela propiamente urbana, de la misma Cholula, de Puebla, de Atlixco y de otras ciudades cercanas; los campesinos solo ven desde lejos un tanto desconcertados estos espectáculos.

Para ellos es más importante tomar espuma, subirse a la rueda de la fortuna, ver a la mujer serpiente o tirar al blanco, después de haber visitado a la Virgen y haber vendido sus productos.

Por lo general, tampoco participan en otros atractivos especiales de esos días y que organizan en ocasión de la Feria Piloto Regional las clases dirigentes de la vida económica y política de Cholula, que incluyen en forma fundamental una exposición agrícola, ganadera e industrial, un espectáculo de danza folklórica y el baile de coronación de una reina de la feria.

Desde el punto de vista comercial esta feria es muy importante; su público es completamente diferente del que visita la pirámide; calculamos que el 40% de las personas que llegan a Cholula durante esos días tienen como fin principal visitar y comprar objetos en la exposición.

No podemos extendernos más en este punto, los datos que se tienen al respecto son muy detallados y darán origen a otra publicación; para el tema que se está tratando solo resta hablar de los lugares de procedencia de los visitantes de Cholula en estos 15 días.

Según la investigación realizada, el mayor número de personas que visita Cholula procede de los pueblos pertenecientes a la foranía de Cholula, que en términos generales comprende la misma extensión que abarcaba el ex-Distrito de Cholula, o sean las Repúblicas de Indios de San Pedro y San Andrés Cholula de la época colonial.

Algunos visitantes llegan de la Ciudad de México, del Estado de Chiapas, de Michoacán y hasta de Chihuahua; sin embargo, existe un área de continuas procedencias que, como se puede ver en la **Figura 2**, abarca buena parte de los estados de Puebla y Tlaxcala y se prolonga hasta Morelos y Oaxaca por el sur, Veracruz por el este y por el Estado de México al oeste.

Muy importante fue para nosotros encontrar que es una zona coincidente, en términos generales, con el área de expansión nonoalca y tolteca-chichimeca, lo que puede llevarnos a plantear la hipótesis de que la feria de Cholula es parte de una misma tradición cultural que se ha prolongado desde la época prehispánica hasta la fecha.<sup>31</sup>

### **Algunas conclusiones a manera de hipótesis**

A pesar de la insuficiencia de los materiales aquí presentados, podemos plantear a manera de hipótesis generales las siguientes consideraciones:

1. La religiosidad en el valle poblano-tlaxcalteca, teniendo como centro principal a Cholula, ha sido un factor de co-tradición cuyos orígenes se remontan a la época prehispánica.

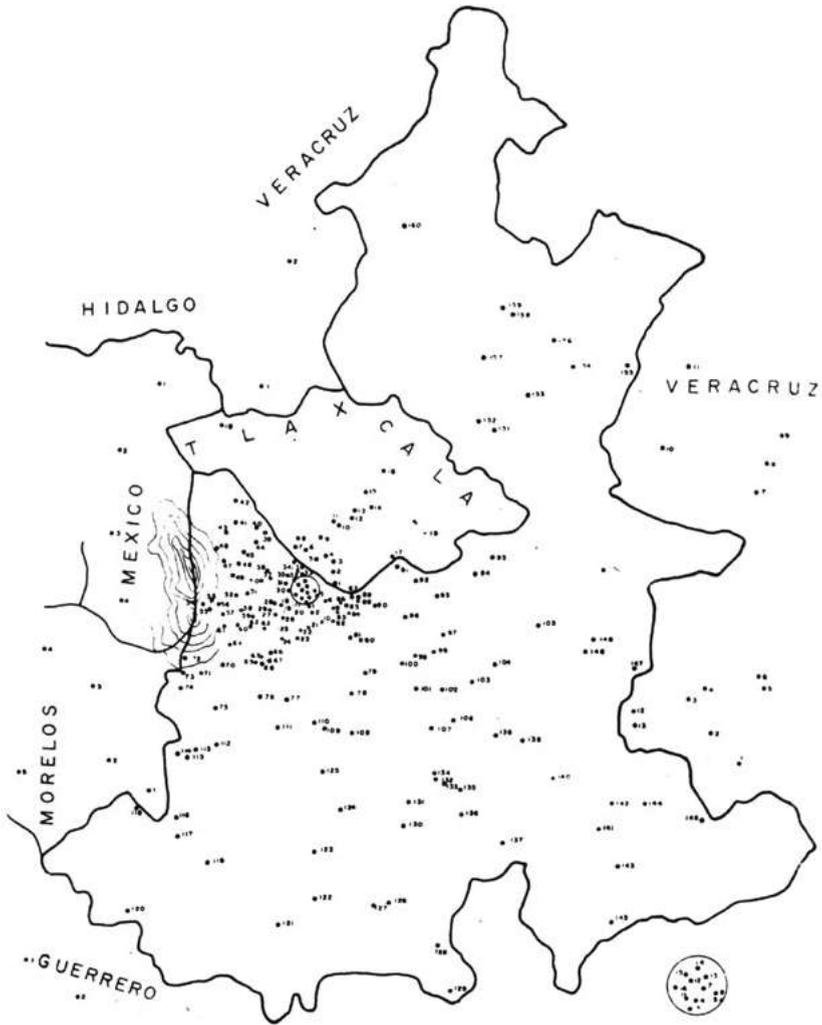
2. Esa religiosidad ha sido parte de una misma tradición cultural extendida por todo el valle y que se conoce desde la ocupación olmeca-xicalanca y que en la época tolteca-chichimeca se encuentra ya plenamente estructurada.

3. En la actualidad su existencia se ha mantenido vigente a través de una estructura socio-religiosa muy compleja basada en el sistema de cargos y que desde la época colonial ha adoptado una forma solar en torno a la foranía de Cholula y las parroquias de la zona y una radial en torno al culto de la Virgen de los Remedios, que sustituyó a las deidades prehispánicas de la lluvia localizadas, como ahora, en la gran pirámide cholulteca.

---

31. Resulta casi innecesario mencionar que esa tradición ha sufrido cambios locales y recibido influencias muy significativas, especialmente de la cultura española y de la religión católica, que seguramente la transformaron tanto en su forma como en su estructura.

**Figura 2.** Área de procedencia de los peregrinos de la feria de Los Remedios el 8 de septiembre de 1968



4. Estas formas estructurales de tipo radial se prolongan hasta la organización interna de las comunidades, teniendo como eje el templo del Santo Patrón y a las autoridades religiosas locales, encabezadas por los “principales” o tiachcas, que con su doble función de jefes de familia y de representantes dirigentes de su comunidad, controlan casi toda su vida social.

5. La estructura de cargos cumple varias funciones sociales muy definidas. Entre ellas es importante mencionar el que tiene como factor de integración personal en la mayoría de los individuos miembros de los pueblos y barrios de la zona. Asimismo esta función se proyecta hasta el exterior de las comunidades cohesionando, en diferentes niveles, a los pueblos, a las parroquias y a la región.

6. La persistencia de la estructura religiosa, y de su carácter indocolonial en aparente contradicción con las estructuras sociales modernas, puede entenderse, en gran parte, debido a que su existencia y dinámica no se ha opuesto directamente a las estructuras políticas y económicas actuales, sino que a través de un proceso adaptativo han pasado a formar parte de su propio mecanismo, aunque suprimiendo aquellos elementos de funciones directrices que tenían en la época colonial.

7. Por último, apuntaremos que las estructuras religiosas que tuvieron un papel tan importante en el dominio de los indígenas en el régimen colonial, en la actualidad no han dejado de tener ese papel, pues conjuntamente con su función integradora y cohesionante representan un mecanismo conservador opuesto al cambio. En efecto, a través de ellas se mantiene una situación deficitaria desde el punto de vista económico y de desigualdad social con respecto al extra-grupo. Tanto desde el ángulo meramente ideológico, como desde el punto de vista material, esas estructuras tradicionales contribuyen a mantener a las comunidades, barrios y pueblos en una situación desventajosa en relación a los sectores dominantes de la población, integrados por los grandes y medianos comerciantes, ganaderos e industriales de la región, que tienen en los campesinos mano de obra segura y barata y mercado sin competencia para sus productos. Es factor de suma importancia en esta situación, tan sugerentemente parecida a la que se ha observado en el caso de los países coloniales, el proceso de endeudamiento casi permanente que con él, lleva el sistema de cargos.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. México: UNAM.
- Amaya Topete, J. (1961). *Cholula Ciudad Sagrada. (Notas de Historia Regional)*. México: Centro de Estudios Históricos de Puebla.
- Anales de Quauhtinchan. (1947). *Historia tolteca-chichimeca*. Versión preparada y anotada por Heinrich Berlin en colaboración con Silvia Rendón, prólogo de Paul Kirchhoff. México.
- Archivo General de la Nación. Ramo de indios.
- Bonfil Batalla, C. (1966). *Organización Religiosa Tradicional en San Pedro Cholula*. (Informe mecanoscrito.) México.
- Bonfil Batalla, C. (1967). Funciones de un Centro Regional Secundario: Cholula. *Revista Mexicana de Sociología*, XXIX, XXIX (I). México.
- Códice Franciscano Chávez Hayhoe (Ed.). (1941). México.
- Cordero y Torres, E. (S/f). *Diccionario General de Puebla*.
- Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi
- Chevalier, F. (1957). *Significación social de la fundación de Puebla de los Ángeles*. México: Centro de Estudios Históricos de Puebla.
- De la Maza, F. (1959). *La ciudad de Cholula y sus iglesias*. México: Imprenta Universitaria.
- Gibson, Ch. (1967). *Los aztecas bajo el dominio español*. México: Siglo XI.
- Glass B., J. (1964). *Catálogo de la Colección de Códices*. México: Museo Nacional de Antropología. INAH.
- Hernández, F. (1945). *Antigüedades de la Nueva España*. México: Robredo. *Historia Tolteca-Chichimeca*. Vol. I. Facsim. 104 pp., Copenhague. (Traducción Inédita de Luis Reyes.)
- Kirchhoff, P. (1940). Los pueblos de la *Historia tolteca-chichimeca*, sus migraciones y parentesco. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, IV. México.
- Kirchhoff, P. (1947). La Historia Tolteca Chichimeca. Un Estudio Histórico-Sociológico. *Historia Tolteca Chichimeca. Anales de Quauhtinchan*. México.
- Marquina, I. (1968). Exploraciones en la Pirámide de Cholula. *Boletín del INAH*, 32. México.
- Mendieta, G. (1945). *Historia Eclesiástica Indiana*. Vol. I. Chávez Hayhoe. (Ed.). México.

Miranda, J. y Zavala, S. (1954). *Instituciones Indígenas Coloniales. Métodos y Resultados de la Política Indigenista*. México: I.N.I..

Motolinia, T. (1914). *Memoriales*. Ed. Facsimile. Eduardo Aviña Levy. (Ed.). Guadalajara.

Muñoz Camargo, D. (1947). *Historia de Tlaxcala*. México.

Nakano, E. (1966). *Nuestra Señora de los Remedios y su Santuario en Cholula, Puebla*. Cholula.

Noguera, E. (1950). *El Horizonte Tolteca Chichimeca*. Enciclopedia Mexicana de Arte, 4. México: Ed. Mexicana.

Nolasco, M. (1967). *La Región de Cholula*. (Informes mecanoscritos.) México.

Nolasco, M. (1970). Cuautlancingo, un pueblo de la región de Cholula. En Marquina, I. (Coord.), *Proyecto Cholula, XIX*. México: INAH, 1970.

Olivera, M. (1967). *Tlaxcalancingo*. Departamento de Investigaciones Antropológicas, 18. INAH. México.

Olivera, M. (1968, junio). Una doble Crucifixión en San Francisco Cuapan, Puebla. *Boletín del INAH*, 32. México.

Olivera, M. y Reyes, C. (1969). Los Choloques y los Cholultecas. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 7<sup>a</sup> Época, Tomo I, 247-274. México.

Paso y Troncoso, F. (1905). *Papeles de la Nueva España*. 2a. Serie, Geografía y Estadística. Vol. 1. Madrid.

Redfield, R. (1940). *Yucatán*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reyes, L. *Un nuevo manuscrito de Chimalpain*. (Informe mecanoscrito.)

Rojas, G. D (1927). Descripción de Cholula. *Revista de Estudios Históricos*. Tomo I. México.

Simons B., (1968). *Los Mapas de Cuauhtinchan y la Historia Tolteca-Chichimeca*. México, INAH.

Starr, F. (1898). *The Mapa of Cuauhtlancingo or the Códice Campos*. Chicago.

Veytia, M. (1949). *Historia Antigua de México*. México: Leyenda.

# **Textos de Etnohistoria**



## El despotismo tributario en la región de Cuauhtinchan-Tepeaca<sup>1</sup>

Para este trabajo, que es un resumen de un estudio más detallado, he utilizado documentos escritos en los primeros años de la Conquista, provenientes de los archivos locales de Cuauhtinchan, Tecali y Tepeaca; del Archivo de Notarías de la ciudad de Puebla; del Archivo General de la Nación; y del Archivo Histórico del INAH. Los datos allí obtenidos han sido muy útiles para ampliar la información de otras fuentes, como la *Relación de Tepeaca*, los *Mapas de Cuauhtinchan* y la *Historia tolteca-chichimeca*. Esta última fuente es el documento más importante sobre la región, en especial la versión, próxima a editarse, que ha preparado y anotado ampliamente Luis Reyes, quien también analizó el riquísimo archivo de Cuauhtinchan y encontró varios documentos que le han servido para entender la heterogeneidad étnica de la región y la complejidad de los procesos sociales que se sucedieron en ese lugar desde el siglo XII (véase Reyes, 1973 y 1974a). Muchos de sus datos han servido de base a los planteamientos que ahora presento en forma sumaria.

También han tenido un valor especial para este trabajo los testamentos y actas sobre pleitos de tierras de los pillis de Tepeaca que ha estudiado Pedro Carrasco (1963, 1969 y 1973). Asimismo, ha sido muy importante

---

1. Extraído de Olivera, M. (1976). El despotismo tributario en la región de Cuauhtinchan-Tepeaca. En P. Carrasco, P., Broda, J. et al. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México: Centro de Investigaciones Superiores, INAH.

el análisis estadístico de los asentamientos matrimoniales de Tecali fechados a fines del siglo XVI. El estudio de los mismos me permitió plantear algunas conclusiones, sobre todo de orden cuantitativo, en relación con la estructura social de la región en el momento anterior a la llegada de los españoles (Olivera, 1973). Los tres lugares mencionados, Cuauhtinchan, Tecali y Tepeaca, formaban parte de la misma unidad regional, política y económica, de manera que la información sobre esos lugares vista en conjunto se complementa en forma tal que me ha permitido ensayar el esquema interpretativo que aquí presento.<sup>2</sup>

Un importante problema de orden metodológico se plantea en relación a los materiales empleados: testamentos, pleitos de tierras y libros de matrimonios, principalmente, pues todos ellos son documentos escritos en la época colonial, que de una manera u otra están “contaminados”, por así decirlo, por las nuevas normas jurídicas y formas de pensar occidentales. Así, al estudiar el material, ha sido necesario tener siempre presente el peligro de dar validez prehispánica a información referente solo a la época colonial. Esto realmente presenta grandes dificultades, pero la comparación de los materiales de diferentes fuentes, escritas desde diversos puntos de vista—contrarios, muchas veces—ha facilitado la selección de la información.

Asimismo, el análisis estadístico de los datos personales de los cónyuges, asentados en los libros matrimoniales, nos ha dejado ver, a manera de “radiografía”, la organización social prehispánica de Tecali en el momento anterior a la conquista española, como un trasfondo de la organización impuesta por los conquistadores.

La validez de la información prehispánica extraída de documentos provenientes de las primeras décadas de la Colonia, no solo es muy grande, sino que hasta ahora es el mejor medio de todos los que tenemos a nuestro alcance para hacer un análisis del funcionamiento de las institu-

---

2. Aprovecho la oportunidad para agradecer al Dr. Carrasco y al maestro Luis Reyes la facilidad que me han dado para usar su material, pero sobre todo sus críticas y comentarios en la elaboración de este trabajo. Me estimularon constantemente a dar gran importancia al estudio cuidadoso de los documentos para llegar al planteamiento de las hipótesis que propongo y que deben compararse con estudios similares de otras regiones antes de tratar de incluirlas forzosamente en un esquema sobre el desarrollo general de la sociedad prehispánica.

ciones, siempre que este material sea directo y referente a situaciones específicas. Esto es cierto tanto para los datos que esas fuentes describen como antecedentes prehispánicos de la situación colonial, como para ciertos elementos culturales, estructuras e instituciones que todavía funcionaban en el siglo XVI y cuyos orígenes son indudablemente prehispánicos, como es el caso de la condición social de los macehuales en Tecali.

En este ensayo interpretativo describo la estructura social de cada etapa histórica, basándome primero en los datos que las fuentes atribuyen directamente a cada etapa; me he permitido también inferir rasgos adicionales en base a datos que, aunque se refieren a épocas posteriores, creo posible atribuir a las etapas previas. He tenido especial cuidado de utilizar solo información referente a la región que trato de entender, pues la experiencia en estos temas de estudio nos ha dejado ver que, si bien muchos de los problemas en la comprensión de las formas de organización social prehispánica se deben al carácter fragmentario de la información, su análisis se ha complicado mucho debido a la tendencia a mezclar datos de diferentes épocas y lugares. El uso indiscriminado de la información no solo es un vicio actual, sino que empezó con los cronistas de la colonia, y ha dado lugar a generalizaciones y simplificaciones de los hechos, sin tomar en cuenta muchas veces problemas como los cambios institucionales a través de los procesos históricos, la gran heterogeneidad étnica de la población, las contradicciones entre los centros urbanos y sus dependencias, los diferentes tipos de dominio que se establecieron entre los señoríos y la forma en que estaba organizada la producción en cada situación concreta.

A pesar de los adelantos en la investigación de las instituciones prehispánicas, el conocimiento total de la sociedad global en la época es una empresa casi imposible de lograr por ahora; es necesario ir trabajando poco a poco sobre cada lugar hasta llegar a completar un mosaico coherente. La intención de este trabajo es solo plantear algunos elementos concretos que nos ayuden a acercarnos cada vez más al conocimiento de esa realidad total. Para ello he tratado de analizar en el señorío de Cuauhtinchan, hasta donde es posible, las relaciones de producción y las relaciones tributarias, rasgos que considero básicos en el conocimiento

de las características de las formaciones sociales prehispánicas.<sup>3</sup> Con ese fin he dividido el material disponible en dos épocas:

1. La época de la hegemonía de Cuauhtinchan bajo la supremacía de Cholula, que comprende del siglo XII a fines del siglo XIV, cuando los mexicanos conquistaron la región.

2. La segunda época es la anterior a la llegada de los españoles y abarca del siglo XV a principios del XVI, período en que los campesinos del lugar estuvieron bajo el dominio de los mexicanos.

Para comprender mejor la situación social, económica y política de Cuauhtinchan es necesario tener presente que nunca fue un señorío totalmente autónomo sino que, primero como una unidad y después dividido en cinco cabeceras, siempre dependió políticamente de los grupos que dominaron la región. Las pugnas y guerras internas que con objeto de mantener o de imponer su hegemonía sostuvieron los diferentes grupos étnicos que allí habitaron, estuvieron relacionadas en alguna forma con la expansión de los señoríos más poderosos. Entre ellos podemos mencionar sucesivamente a Cholula, Coaixtlahuaca, Tlatelolco y, finalmente, Tenochtitlan; por eso resulta especialmente importante considerar que la región que estudiamos, en el estado de Puebla, era limítrofe entre los señoríos que florecieron en el centro de México y los que florecieron hacia el Golfo y la Mixteca.

### **Primera época: antes de la Conquista mexicana**

El momento histórico de Cuauhtinchan empezó, según todas las fuentes, en el siglo XII, cuando los cuauhtinchantlacas, una de las tribus chichimecas que salieron de Chicomoztoc, se asentaron en las “llanuras” que se localizaban al este de Cholula, sobre la margen derecha del río Atoyac. Los toltecas de Cholula les “donaron” esas tierras en recompensa por la ayuda guerrera que les proporcionaron en la dominación de los pueblos

---

3. El enfoque teórico de mi análisis se basa en las obras de Marx, Luxemburgo, Mandel y Terray (véanse las referencias).

xochimilcas, ayapanacas y olmecaxicalancas que se habían rebelado en contra del señorío cholulteca.<sup>4</sup> La ayuda de los chichimecas (cuauhtinchantlacas y otras tribus) fue muy importante para los cholultecas, pues la consolidación de su poderío hizo resurgir a Tollan Chollolan, convirtiéndola en el centro político-religioso más importante del valle poblano-tlaxcalteca. Por lo tanto, Cholula actuó en esa primera época como epicentro regional para los chichimecas de Cuauhtinchan (Reyes 1974 a, p. 36; Ms. de 1553: párrafo 5).

El reconocimiento de las hazañas chichimecas era legítimo; sin embargo, la donación de tierras, como se asienta en la *Historia tolteca-chichimeca*, no fue tal, porque se trataba de tierras ocupadas por otros habitantes. La supuesta donación consistió más bien en que los cholultecas permitieran a los chichimecas conquistar esas tierras para su propio uso y provecho, para lo cual estos tuvieron que someter por las armas a los pequeños pueblos de campesinos de origen olmeca-xicalanca que las habitaban. Los chichimecas iniciaron estas conquistas después de asentarse en algunos terrenos libres y fundaron sus propias poblaciones (Cfr. Mapas de Cuauhtinchan, n.º 1 y 2). La conquista de este territorio puede entenderse en cierta forma como la expansión del señorío cholulteca hacia el este y sureste, pues aun en la época en que Cuauhtinchan era un importante señorío reconoció la supremacía de Cholula.

Además de la concesión de señorío sobre esas tierras y sus habitantes, antes de salir de Cholula los chichimecas recibieron otros importantes honores: se les reconoció el rango de teuhctlis. Su nueva posición social originó una élite hereditaria que se sobrepuso a la población original; su condición social cambió en poco tiempo de mercenarios a señores; además, se les honró dándoles mujeres cholultecas, lo que emparentó a la élite gobernante de los chichimecas con la élite cholulteca, con la dependencia de Cholula que todo eso lleva implícito, sobre todo constituir un ejército de reserva disponible para todas las ocasiones en que se lo necesitara<sup>5</sup>.

---

4. H.T.CH. *Historia tolteca-chichimeca* (1947, párrafos 166, 214, 219, 267); Manuscrito de Cuauhtinchan de 1553 (párrafos 7 y 8), Reyes (1974 a, pp. 102-103). De ahora en adelante se citarán como H.T.CH. y Ms. de 1553.

5. Reyes (1974 a, p. 196); H.T.CH. (párrafos 272-278, 281, 282, 296 y 312-321).

Los cuauhtinchantlacas –el grupo más importante de los guerreros chichimecas que se establecieron en la región que nos interesa– estaban divididos internamente, según lo ha demostrado Luis Reyes, en siete unidades, probablemente linajes del mismo grupo, que se asentaron en diferentes lugares cercanos a la sierra de Tepeaca. Desde allí extendieron sus dominios, convirtiendo a los campesinos que conquistaban en macehuales tributarios y eliminando frecuentemente a sus señores. El señorío de Cuauhtinchan llegó a ser muy poderoso; sus conquistas llegaron hasta Matlacingo por el sur, al pico de Orizaba por el este, e Iztacamaxtitlan por el norte. Cada uno de los siete grupos chichimecas poseía cierta independencia política; las fuentes dicen que cada uno tenía su *tlatoani* o señor que lo gobernaba; pero las siete unidades reconocían como *centlatoani* o señor universal a uno de ellos, el *tlatoani* de los cuauhtinchantlacas, el *teuhctlecozauhqui*, cuya descendencia mantuvo su hegemonía en la región por más de dos siglos mediante la apropiación del tributo y la sujeción militar.<sup>6</sup>

Así, pues, los chichimecas no formaban un grupo homogéneo e igualitario; todas las fuentes señalan que existían entre ellos grandes diferencias. Sobre todo entre los miembros de las familias dirigentes había fuertes pugnas dirigidas a alcanzar un mayor poderío interno.

Es bien claro en los documentos que, de los siete grupos, cuatro eran los más importantes: los totolinpanecas, los chimalpanecas, los moquihuixcas y los cuauhtinchantlacas; pero de estos cuatro, los dos últimos eran los más poderosos, y entre ellos los cuauhtinchantlacas ocupaban jerarquía más alta. Uno de sus pillis era el *centlatoani*.

¿De dónde surgieron estas diferencias? No hay datos claros al respecto; en la *Historia tolteca-chichimeca* se informa que se les daban sus puestos y reconocimientos de acuerdo con una jerarquía preexistente, pero sobre todo según las hazañas realizadas en la guerra en favor de Cholula<sup>7</sup>. Es muy probable que los toltecas de Cholula, para otorgar los diferentes rangos a los señores chichimecas, hayan tomado en cuenta también la can-

---

6. H.T.CH. (párrafos 354, 355, 359, 361, 362, 364).

7. H.T.CH. (párrafos 214, 219, 267, 273, 296).

tividad de tierras y macehuales que conquistaron en los nuevos territorios.

Las diferencias de riqueza y poder entre los señores chichimecas se ahondaron con el transcurso del tiempo hasta convertirse en contradicciones importantes; surgieron entre ellos conflictos de poder que se resolvieron sobre la base de un despotismo militar que sobrevivió al calor del reconocimiento y apoyo que el grupo de los cuauhtinchantlacas recibió de los cholultecas.

Un elemento que aumentó las contradicciones existentes entre la clase dirigente fue la presencia de otros grupos étnicos que pronto rivalizaron con los que se habían asentado antes como únicos dueños y señores. Entre ellos podemos mencionar a los culhuaques y tlamayocas, chichimecas procedentes de Huexotzinco que tenían, quizá, un nivel cultural superior al de los cuauhtinchantlacas. Estos inmigrantes se asentaron en lugares cercanos, entre Tecali y Tepeaca (Techimalco, Coatepec y Tlaytic), mezclándose con la población nativa, pero pronto fueron obligados a reconocer la hegemonía de los cuauhtinchantlacas, a quienes tuvieron que ayudar a conquistar la parte oriental del señorío.

Cinco años después que los culhuaques llegó a la región una migración de mixteco-popolocas, cuya presencia fue determinante en la crisis interétnica que posteriormente dio fin al poderío de los cuauhtinchantlacas. Estos nuevos vecinos llegaron con los colomochcas, gente chichimeca que había ido hasta Coixtlahuaca a realizar alguna tarea de tipo religioso o comercial con el poderoso Atonal, rey de los mixtecos. Es de advertir que durante mucho tiempo los chichimecas de Cuauhtinchan, Totomihuacan y Tlaxcala mantuvieron relaciones comerciales muy estrechas con los mixtecos y hasta fueron sus aliados –junto con los cholultecas y huexotzincas– en las guerras que tuvieron contra los mexicanos<sup>8</sup>. Cuando los colomochcas regresaron a Cuauhtinchan trajeron a dos señores de la Mixteca que se establecieron con su gente al sur de Tepeaca (en Zacahuilotla, Oztotipac y otros lugares cercanos a Tecamachalco), reconociendo con sus tributos al señor de Cuauhtinchan. Los colomochcas, en cambio, después de hacer varias conquistas internas ayudando a los

---

8. Códice Chimalpopoca (1945, p. 189); Anales de Tlatelolco (1948, p. 269).

cuauhtinchantlacas a imponer su señorío, emprendieron camino a Cholula y Tlaxcala y llegaron hasta el valle de México, donde eran denominados tlailotlaque (Ixtilxochitl, 1965, vol. 11, p. 70).

Los señores mixtecos (también llamados en las fuentes mixtecopolocas), a pesar de haber sido sometidos por Cuauhtinchan, fueron objeto de cierto reconocimiento: recibieron mujeres chichimecas del subgrupo de los chimalpanecas. Sus descendientes, conocidos con el nombre de pinome, poco a poco fueron cobrando mucha importancia, hasta llegar a apoderarse del gobierno de la región. Además de los grupos que hemos mencionado, habitaban dentro del señorío 25 calpullis de cholultecas que llegaron a mediados del siglo XIII, después de varias guerras que hubo entre los toltecas de Cholula y los huexotzincas que se habían revelado en contra de su poderío. La guerra de los huexotzincas, aunada a una probable revuelta interna, provocó una crisis tan aguda en la producción agrícola de Cholula que estuvo a punto de destruir la ciudad. La *Historia tolteca-chichimeca* menciona que, como consecuencia, hubo tanta hambre que obligó a salir a la gente de Cholula, fundamentalmente hacia Cuauhtinchan y Tlaxcala).<sup>9</sup>

Los calpullis cholultecas fueron muy bien recibidos en Cuauhtinchan por los señores nahuas que eran sus parientes. El *centlatoani* les dio tierras para su usufructo muy cerca de donde ellos vivían y en otros lugares del señorío. Es importante mencionar que según las fuentes los cholultecas conservaron su organización de *calpullis* y no pagaron tributo a los cuauhtinchantlacas; tampoco se los obligó a trabajar en la casa del *teuhctlecozauhqui*, como lo hacían todos los otros grupos que llegaron a la región. Los cholultecas de Cuauhtinchan mantuvieron cierta autonomía política; pero su situación de privilegio seguramente influyó también en la crisis que puso fin al señorío de Cuauhtinchan.

### **Relaciones entre los pillis**

Como se desprende de lo anterior, los grupos conquistadores que se establecieron en Cuauhtinchan no eran homogéneos, ni formaron una unidad completamente integrada. Había entre sus miembros importantes diferencias étnicas: unos eran chichimecas y otros mixtecos o cholultecas.

La filiación a una u otra etnia significaba no solo orígenes diferentes sino también pertenecer al grupo en el poder o depender de él.

Otro tipo de diferencias entre los pillis, que cada vez cobró más importancia, se daba en relación al grado de poder y riqueza que cada uno tenía. Las contradicciones de este orden se presentaban independientemente de la filiación étnica, pues aun dentro de un mismo grupo –como sucedió entre los chichimecas– la lucha por el poder y por acumular más riquezas no tuvo límites, como lo demostró Luis Reyes en su estudio de Cuauhtinchan (Reyes 1974b, p. 196).

Desde que los chichimecas se asentaron en Cuauhtinchan, y aun antes, había estratos y jerarquías entre ellos de acuerdo con el reconocimiento y cargos que los cholultecas les dieron y la cantidad de tributo que recibían.

En efecto, aunque parece ser que todos los chichimecas fueron reconocidos como pillis, solo algunos de ellos recibieron la categoría de *teuhctlis*, y con ello el privilegio de fundar los linajes de gobernantes de sus respectivas casas señoriales, llamadas *tecallis* entre los chichimecas de Tlaxcala. Cada *tecalli* estaba formado por la casa del señor y las tierras que se le asignaron al *teuhctli* para asentarse (Muñoz Camargo, 1966, p. 46). Todos los datos indican que en Cuauhtinchan se procedió en la misma forma y que la extensión de las tierras asignadas variaba según la importancia del señor, pues como ya lo anotamos antes no todos tenían la misma jerarquía; el *centlatoani* fue indudablemente el que recibió más tierras, y dio en usufructo parte de ellas a los culhuaques, mixtecos y cholultecas que llegaron después.<sup>10</sup>

Muñoz Camargo dice que las mejores tierras de cada *tecalli* se reservaban para el usufructo directo del señor. Estas tierras quizá fuesen las mismas que aparecen en los testamentos de los pillis en el siglo XVI como “tierras de mi propiedad” o bien tierras “de mi patrimonio” y podían legarse en la clase noble de padres a hijos junto con los macehuales que las trabajaban.<sup>11</sup>

9. H.T.CH. (párrafos 336-338); Códice Chimalpopoca (1945, p. 137); Ms. de 1553.

10. Ms. de 1553 (párrafos 39-50, 75,183); H.T.CH. (p. 319).

11. ANP Protocolos Tepeaca (paquete 49, exp. 2, párrafo 262, “Testamento de don Antonio de Rojas 1576”); Transcripción y traducción del náhuatl de Luis Reyes, “Compra de la hacienda de Jesús Nazareno”, citado por Reyes (1974b, pp. 157 y 174).

Parte de estas tierras las repartía el señor entre sus “deudos y pania- guados”,<sup>12</sup> que eran probablemente parientes lejanos o protegidos del se- ñor, y que estarían obligados como en Tlaxcala a reconocer su señorío, entregándole “cierta cantidad de aves y cazas y flores y ramos para el sus- tento de la casa del mayorazgo”. El señor o *teuhctli* a su vez tenía que reco- nocerlos como vasallos, protegerlos y recibirlos en su casa.<sup>13</sup>

Además de las tierras patrimoniales, los señores de cada *tecalli* tenían jurisdicción sobre las tierras que formaban parte de su “cacicazgo”, “se- ñorío” o *tlatocayo*. El cargo de cacique en el siglo XVI se legaba a los hijos, del mayor al menor, “y si no había descendencia... el pueblo determinará, escogerá a quiénes dar mi señorío”;<sup>14</sup> pero en cualquiera de los dos casos el cargo debía estar confirmado por los señores del epicentro regional que controlaba en ese momento la región. Las tierras llamadas de cacicazgo eran donadas a pillis que reconocían el señorío de un *tecalli* y también tributaban al señor de él en reconocimiento. En algunos documentos de Tecali de los siglos XVI y XVII se ve que estas tierras, después de la con- quista española, se entregaron en propiedad a los nobles que las poseían.<sup>15</sup>

En la época prehispánica estas tierras no pertenecían directamente al señor, sino que las poseía a través de sus pillis; él podía asignarlas por servicios cumplidos en la guerra y redistribuirlas en los casos en que el pilli no tuviera descendencia; los pillis las poseían y recibían tributo de los macehuales que en ellas vivían. Del trabajo de los macehuales los pillis obtenían el tributo que habían de dar al señor de su *tecalli*. Como se ve por estos datos, la jerarquía interna de cada *tecali* era también muy complica- da y de ninguna manera tenían los miembros del linaje que la integraban igualdad de derechos, tierras y poder. Esto se advierte más claramente en los datos referentes a la cabecera de Tecali, que mencionaremos adelante.

Tanto las tierras patrimoniales como las del cacicazgo eran trabajadas por campesinos que tenían la condición de macehuales<sup>16</sup> y que entrega-

---

12. Memoria de doña Francisca de la Cruz, en Carrasco (1963, pp. 97 y ss).

13. Muñoz Camargo (1966, pp. 45-47); ANP Protocolos Tepeaca, (paquete 40, exp. 26: “Donación de don Luis de Guzmán a su hermano Diego de Silva, 1545-1549”).

14. “Testamento de don Antonio de Rojas” op, cit. (párrafo 240).

15. AGN Indios, Vol. 5 (exp. 321-324, 327-337, 340-344, 351-357, 359-360, 362-363, 365, 366-372, 375-378, 398-401, 414-419, 433-437, 443-446, 478: Tierras de los indios principales de Tecali 1591). Archivo de Notarías de Tecali: “Testamento de don Miguel de Santiago 1620”. Transcripción de Hildeberto Martínez.

ban tributo a su señor en forma de vasallaje, según dice Muñoz Camargo. En los testamentos y pleitos de tierras se ve con claridad que los pillis y teuhctlis podían legar a sus descendientes, junto con la tierra, los macehuales que la trabajaban; por lo tanto, se puede deducir que el tributo que entregaban los macehuales incluía la renta de la tierra que ocupaban; la condición jurídica de estos macehuales era la misma que tenían los mayeques o renteros en otros lugares, aunque hasta ahora no hemos encontrado el término *mayeque* en los documentos de la región.

Además de estas tierras y macehuales que vivían dentro de los límites de los tecallis, los tlatoanis chichimecas, sobre todo el *centlatoani*, recibían tributo de los macehuales que habían hecho al conquistar a la población nativa o a los colonos que de otras partes llegaron o fueron obligados a reconocer al señor de Cuauhtinchan. Estos macehuales se encontraban dispersos por todo el señorío, pues cada vez que los chichimecas sometían a un pueblo se repartían entre ellos las tierras y los campesinos de un mismo lugar, de acuerdo con su jerarquía y su participación en la guerra.

Resultó así que los macehuales de un señor no ocupaban unidades territoriales continuas sino que vivían en diferentes lugares, en comunidades que quizá habían perdido su cohesión interna a raíz de las conquistas.

De acuerdo con lo dicho, las cantidades de tributos y bienes que poseían los señores de la clase dominante estaban muy lejos de ser iguales, y las diferencias se fueron acentuando debido a la concentración de la tierra. Esto fue posible a través de las alianzas matrimoniales y de los constantes y mutuos despojos de tierras e invasiones.

Las pugnas internas de la aristocracia por el poder y la riqueza dieron al señorío un carácter de gran inestabilidad que se manifestó en guerras sucesivas para someter por las armas a los grupos que se negaban a reconocer al señor supremo, a pagar el tributo o participar en las guerras. La supremacía del *centlatoani* se tornó cada vez más forzada; la especie de confederación tribal que formaban los diferentes grupos jerárquicamente organizados se sostuvo por más de dos siglos gracias a la ayuda y apoyo recibido de Cholula.<sup>17</sup>

16. H.T.CH. (párrafos 340, 345, 348, 350 y 355-364).

17. H.T.CH. (párrafo 358; Ms. de 1553: párrafos: 5, 7, 8, 9, 33 y 173); Reyes (1974 b, p. 125).

## Relaciones entre los pillis y los macehuales

A pesar de que las contradicciones entre los diversos estratos de la aristocracia eran muy fuertes, las contradicciones fundamentales se daban en las relaciones de producción, es decir, entre los pillis dueños de las tierras y los macehuales que con su fuerza de trabajo las cultivaban.

Existe muy poca información sobre la condición de los macehuales en esta época, y la que tenemos generalmente proviene de la clase dirigente y debe tener las deformaciones consecuentes; sin embargo, estamos seguros de que la gran masa de la población del extenso señorío de Cuauh-tinchan estaba formada por campesinos conquistados o sometidos al señorío, como los cholultecas y otros colonos; eran macehuales que vivían casi exclusivamente de la siembra del maíz, el frijol y la calabaza, usando una tecnología atrasada que se reducía a la coa de madera y al aprovechamiento de la temporada de lluvias para lograr buenas cosechas, pues aunque probablemente no se desconocía el riego, ya que se han encontrado restos de canales, parece ser que los sistemas más importantes se abandonaron precisamente en la época de las conquistas chichimecas (Dávila, 1973, pp. 15 y ss).

Las fuerzas productivas en general estaban escasamente desarrolladas; los macehuales, por depender de muchos teuhctlis y pillis, no estaban organizados en grandes sistemas productivos, ni mucho menos existía entre ellos una especialización artesanal de tipo profesional, sino que vivían de la agricultura formando grupos, probablemente de parientes (¿calpullis?) dispersos entre los campos de cultivo, con muy poco contacto con el exterior y que producían básicamente para su propio consumo. Daban servicio a su señor local, y siempre habían de producir un excedente agrícola y artesanal para pagar el tributo a los conquistadores, además de servirles en las guerras que ellos emprendían.<sup>18</sup>

Así pues, la relación entre la clase campesina y la aristocracia cada vez más elitista con funciones políticas, religiosas y guerreras, se expresaba a través del tributo (sobreproducto permanente surgido del trabajo

---

18. H.T.CH. (párrafos 369-373, 380-383).

campesino) que tenían que entregar periódicamente los macehuales a los pillis. Este consistía en productos agrícolas (maíz, frijol, cacao, etc.); animales (totoles); objetos artesanales (mantas, enaguas, huipilis, petates, etc.); trabajo agrícola, de construcción y doméstico en las tierras y casas de los señores, y servicios en la guerra.<sup>19</sup>

No podemos tener una idea cuantitativa de lo que tributaba cada macehual o cada comunidad de campesinos; sin embargo, el hecho de que Cuauhtinchan no se convirtiera en un centro ceremonial y político importante a pesar de la extensión del señorío da la idea de que el tributo no fue lo suficientemente grande como para sostener una amplia burocracia no productiva, independiente de Cholula.

## Segunda época: el período mexicano

El esplendor de Cuauhtinchan decayó casi verticalmente a fines del siglo XIV debido a una crisis que reflejó internamente la rivalidad entre los señoríos y estados en expansión.<sup>20</sup> Fundamentalmente tlatoelicas, mixtecos y mexicanos.

Los señoríos extranjeros aprovecharon las rivalidades interétnicas de Cuauhtinchan; así, los aculhuaques que provenían de Huexotzinco, como se recordará, se establecieron en Tepeaca y fueron adquiriendo cierta supremacía regional, apoyados por los huexotzincas, enemigos de los cholultecas.<sup>21</sup> Su supremacía se manifestó en la lucha por controlar el poder regional, provocando una guerra interna generalizada, de la que no se salvaron ni los propios chichimecas, pues una parte de ellos, junto con el señor de Tecali y los linajes pinomes de la región, se rebeló contra el grupo en el poder: los cuauhtinchantlacas.<sup>22</sup>

Para obtener el triunfo, los rebeldes pidieron ayuda a los tlatoelicas, los señores más poderosos del valle de México en ese momento; por eso, con el pretexto de hacer la paz en Cuauhtinchan, Cuautlatoa, señor de

19. H.T.CH. (párrafos 313, 318, 321, figs. 28-31); Mapa de Cuauhtinchan N° 2, en Simons (1968); Ms. de 1553 (párrafos 19, 20, 177, 180); Reyes (1974 b, p. 119).

20. H.T.CH. (párrafos 357, 369, 370); Ms. de 1553 (párrafos 19-20).

21. H.T.CH. (párrafo 369); Ms. de 1553 (párrafos 81, 82 y 185); Reyes (1974 b, p. 170).

22. H.T.CH. (párrafos 354-364).

Tlatelolco, tomó las tierras del señorío y entregó el poder local en forma vicaria a los rebeldes pinome (de origen mixteco) tanto en Cuauhtinchan como en Tepeaca y otros lugares del antiguo señorío.

Tras la conquista de los tlatelolcas se produjo un gran relajamiento político en la región al romperse la relativa estabilidad lograda por los *cenllatoani* cuauhtinchantlacas; cada grupo trató de imponer a un jefe supremo pero “durante 25 años no se reconoció ningún señor universal”, durante este período, según la *Historia tolteca-chichimeca*, “... solo estaban abandonados y en pleito la tierra y el señorío”.<sup>23</sup>

Luis Reyes señala que en esa época de crisis el centro regional más importante fue por unos años Tecamachalco, donde también gobernaban señores pinomes.<sup>24</sup> Además de Tecamachalco, ya dijimos que Tepeaca –con el apoyo de Tlatelolco– se perfiló como centro regional más interesado en imponer su hegemonía. Como reacción contra Tepeaca, y como un último intento por restablecer el destruido señorío chichimeca, se unieron cuauhtinchantlacas, cholultecas, huexotzincas, tlaxcaltecas y totomihuaques; pero después de varias guerras triunfaron los de Tepeaca, haciendo huir a los señores a Matlactzingo. Se apoderaron del tributo de sus macehuales, que durante siete años trabajaron para los nuevos amos.<sup>25</sup>

Posteriormente los nuevos señores de la región, protegidos de los tlatelolcas, se vieron en serios apuros cuando los mexicanos se enemistaron con Tlatelolco, y los cuauhtinchantlacas, tratando de recuperar sus tributos y tierras, pidieron auxilio a Axayacatl para recuperar su poderío. Aprovechando la situación de crisis en Cuauhtinchan, en 1466 los mexicanos conquistaron Tepeaca y con ello Axayacatl logró “pacificar” a todo el antiguo señorío de Cuauhtinchan: los hizo macehuales a todos, es decir, los obligó a pagar un tributo en especie y trabajo al Estado mexicana, e incluso los obligó a pelear a su favor contra Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula.<sup>26</sup>

---

23. H.T.CH. (párrafo 370; Ms. de 1553 (párrafo 19); Reyes (1974b, p. 138).

24. Reyes (1974b, p. 137).

25. Ms. de 1553 (párrafos 19-20).

26. H.T.CH. (párrafos 369, 373, 380 y 383).

La conquista de los mexicanos liquidó el señorío de los chichimecas; pues muy al contrario de lo que estos esperaban, los mexicanos implantaron su propio poderío en la región e hicieron cambios radicales. Desde el punto de vista político-administrativo dividieron el territorio de Cuauhtinchan en cinco provincias, cuyas cabeceras fueron Cuauhtinchan, Tepeaca, Tecali, Tecamachalco y Quecholac, asignando a cada una un *tlatoani* de origen pinome y marcando entre ellas límites geográficos bien precisos, sin importar la filiación étnica de los habitantes ni los límites de las antiguas propiedades de los cuauhtinchantlacas.

La nueva estructura político-administrativa sirvió para organizar un sistema tributario rígido, generalizado y perfectamente definido en cada una de las provincias. Los tlatoanis pinomes locales reconocidos como jefes de las provincias ya no se consagraron más en Cholula, sino que, reconociéndose tributarios de los mexicas, tomaron sus cargos y dieron servicios en Tenochtitlan.<sup>27</sup> Los antiguos dueños chichimecas empujados no cesaron de reclamar sus antiguas posesiones en Acacingo, Tecali, Ocelocintlan, Techimalco y Tochtepetl y otros lugares que posteriormente les fueron restituidos parcialmente por los españoles.<sup>28</sup> Pero los cambios impuestos por los mexicanos fueron definitivos; los terrenos y los macehuales tuvieron nuevos dueños, representantes del sistema tributario mexica, que fortalecieron localmente el régimen señorial.

La imposición de un tributo fijo e inaplazable a los habitantes de la región, junto con la sujeción al *hueytlatoani* mexica, impuso la necesidad de producir permanentemente un plusproducto que favoreció quizá la especialización de los individuos y de los pueblos, pues encontramos por ejemplo que algunos poblados mixteco-popolocas de la región pagaban a los mexicas sus tributos en esteras,<sup>29</sup> y quizá algunos pedreros de Tecali lo pagaran con piedras labradas. Sin embargo, el régimen de producción agrícola no sufrió alteraciones importantes, pues a pesar de haber incrementado la producción y la especialización, no causó cambios cualitati-

27. Ms. de 1553 (párrafos 79, 185 y 187).

28. Cfr., Ms. de 1553; AGN Tierras, Vol. 69 (exp. 6: "Memoriales de tierras de los principales de Cuauhtinchan 1587"). Archivo Municipal de Cuauhtinchan (paquete 1, exp. 1: "Cuauhtinchan contra Tepeaca por los linderos establecidos en el año de 1467"). Transcripción de Luis Reyes.

29. "Relación de Tepeaca y su Partido" (Diócesis de Tlaxcala), en PNE (1905, Vol. V, p. 29).

vos; parece ser que ninguno de los pueblos de la región vivía exclusivamente de la producción artesanal ni se produjo en ellos una separación definitiva entre el campo y la ciudad.

A pesar de que los pillis vivían entonces en las cabeceras, solo los de más alta alcurnia no trabajaban en el campo, al contrario de lo que aconteció en los grandes centros político-religiosos que funcionaron como sus epicentros: primero Cholula y después Tenochtitlan. En estos la concentración de los tributos permitió la existencia de una amplia capa de la población cuyas actividades no estaban directamente conectadas con la producción agrícola, sino con los servicios y la burocracia, como los sacerdotes, los jefes guerreros y otros funcionarios del régimen. La existencia de una gran masa de campesinos tributarios de esos centros permitió que en ellos existiera separación entre el campo y la ciudad; en cambio, en los subcentros dependientes, como Cuauhtinchan, Tecali y Tepeaca, este proceso se dio en una escala muy reducida, pues cada provincia tomada separadamente solo controlaba un excedente tan raquíutico que acaso produjo la formación de un artesanado semiprofesional.

El nivel de desarrollo alcanzado en estos lugares dependientes casi siempre estuvo en función de las necesidades administrativas y tributarias impuestas por sus centros rectores. La riqueza acumulada por los señores locales en esta etapa de su historia fue quizá apenas la necesaria para poder adquirir los productos del extranjero que se fueron haciendo indispensables para uso de la élite; el resto se concentraba en Tenochtitlan y se destinaba principalmente al uso suntuario, religioso y burocrático de la gran ciudad.

Si bien a nivel de la producción no se introdujeron en Cuauhtinchan cambios fundamentales, los cambios políticos y administrativos que impusieron los mexicanos transformaron las relaciones y la posición entre los grupos que habitaban la región.

La división en cabeceras para controlar el tributo hizo pasar a segundo término las diferencias étnicas que en la época anterior eran la base de la diferenciación y de las relaciones entre los grupos. En esta etapa la división territorial indica la pertenencia o filiación a Tepeaca, Tecali, Cuauhtinchan, Tecamachalco o Quecholac, división ya no étnica sino político-administrativa. Dentro de cada cabecera quedó incluida población

de varios grupos étnicos y las comunidades primitivas (calpullis), si es que existieron en la época anterior; en estas ya definitivamente no aparecen.<sup>30</sup>

La división de los límites territoriales, la apropiación de tierras y macehuales que en ellos vivían, cobró un papel fundamental; todos los tributarios dependían de un pilli, y los pillis de un señor: el *tlatoani* de la cabecera; solo en Cuauhtinchan es probable que se haya reconocido a varios tlatoanis, pero de hecho en cada lugar el poder se asignó a un señor pinome.

A través del análisis de los libros de bautizos (1583-1594),<sup>31</sup> hemos podido conocer la organización político-administrativa de Tecali; según los datos que poseemos acerca de las otras cabeceras, sobre todo de Tepeaca, podríamos afirmar que en general tenían la misma estructura interna.

Según la fuente mencionada 89,86% de las parejas estaban integradas por macehuales, 4,36% eran parejas mixtas formadas por un pilli y un macehual, y 1,88% tenían ambos cónyuges pillis.<sup>32</sup> Había pues muchos más macehuales (93,5%) que pillis (6,4%); toda la población estaba dividida entre estos dos grupos y no se presentaba otra alternativa.

Sobre esta base jurídica que dividía a la sociedad en dos grupos se asignaron, probablemente, los puestos y cargos para la administración, la guerra y el servicio religioso, que dieron lugar a la estratificación dentro de cada grupo y constituían los canales a través de los cuales funcionó cierta movilidad social que permitía eventualmente el paso de algunos macehuales al grupo dirigente; pero, aun considerando esa posibilidad de ascenso, la separación entre pillis y macehuales era definitiva, y respondía a la forma en que estaba organizada la producción. Como en la época anterior, eran grupos que guardaban entre sí una relación de clase o estamento<sup>33</sup> muy definida; los macehuales pagaban tributo a los señores en forma de “renta y terrazgo desde tiempo inmemorial”, según dicen las

30. H.T.CH. (párrafos 378, 388, 389); Olivera (1973, p. 33).

31. Archivo Parroquial de Tecali. “Libros de bautizos de 1577 a 1604”. Transcripción y análisis de M. Olivera y P. Carrasco.

32. Se desconoce la composición del 3.9% restante de las parejas.

33. El término estamento se usa muchas veces como sinónimo de clase social pero limitado a las sociedades precapitalistas (Bartra, 1973, p. 72). Un estamento como categoría jurídica combina todo un conjunto de funciones económicas, políticas y sociales distintas para cada estamento (Carrasco, 1976, p. 191).

declaraciones hechas por los mismos principales. El tributo se pagaba en cacao, algodón, productos artesanales y servicio doméstico, además de entregar al señor “el maíz de las sementeras que beneficiaban los mismos vasallos, con mucha puntualidad, hasta dejar el grano limpio dentro de las trojes”.<sup>34</sup>

Por los datos del libro sabemos que los macehuales, tanto hombres como mujeres, eran de un pilli determinado. Para indicarlo se usó la expresión *ymacehual* o bien *ytechpoui* o simplemente *poui* antes del nombre del señor. No se presenta un solo caso en el que un macehual dependiera de otro macehual; los macehuales eran tributarios, pues, como lo dicen las fuentes citadas, “no reciben renta ni servicios de nadie, no tienen la tierra” y por lo menos en Tecali tienen que pagar a su señor para que les permita vivir en ella. Esta situación prevalecía en la época prehispánica, como se expresa claramente en los documentos de pleitos contra algunos españoles que quisieron apropiarse de las tierras.<sup>35</sup>

Como en la época anterior, en esta los pillis eran considerados “dueños legítimos” de las tierras que se transmitían por herencia junto con los macehuales que las trabajaban.

La renta y servicios que entregaban los macehuales a la élite no eran, como tal vez tampoco lo fueron antes, “voluntarios”; correspondían a una obligación y era necesario ejercer presión sobre ellos para que la cumplieran a tiempo y adecuadamente: “la gente rústica no hace de buena gana estos trabajos, si no es forzándolos la gente noble que los tiene a su cargo”.<sup>36</sup>

Es probable, además, que los renteros pagaran en forma colectiva la renta a su señor entre todos los que ocupaban determinada estancia –algunas veces llamada en el libro *tlaxilacalli*– pues en muchos documentos de pleitos por tierras entre renteros y pillis, muy frecuentes a partir de finales del siglo XVI, el trato legal se hace con las comunidades en conjunto, representadas por sus autoridades y no individualmente con cada uno de ellos.

---

34. “Relación de Tepeaca... en PNE (1905, vol. 29); Matrícula de Tributos, 1968, lámina sobre Tepeaca.

35. Archivo de Notarías de Tecali, paquetes de 1604-1615: “Pleitos de Tierras”.

36. “Relación de Tepeaca y su Partido”, en PNE (1905, Vol. V p. 21).

Los datos de esta época permiten ver con mayor claridad la estratificación de los pillis de acuerdo con su riqueza, pues no todos los pillis tienen macehuales. La mayor parte de los pillis que aparecen registrados en su matrimonio no los tienen. Pero muchos de ellos, sobre todo los descendientes de los grandes señores, están en posibilidad de tenerlos por donación o por herencia.<sup>37</sup>

Es muy importante hacer énfasis en que no todos los pillis tienen la misma cantidad de macehuales. En el libro de matrimonios de Tecali se ve con toda claridad que hay pillis muy poderosos y otros, como ya dijimos, sin macehuales. Tener macehuales en mayor o menor número es importante, pues la riqueza poseída depende precisa o fundamentalmente de la cantidad de plustrabajo y plusproducto que se acumulase, y por lo tanto también, pero en segundo término, de la cantidad de tierra que se tuviese. Esa riqueza, como sucede generalmente, en Tecali guardaba –en la época que estamos analizando– una estrecha relación con el poder político.

Poseer tierras sin el suficiente número de macehuales que las trabajasen carecía de sentido, dado el bajo desarrollo de las técnicas de cultivo y la forma de producción de la época.

En el libro de matrimonios encontramos que de 159 señores de Tecali el 96% dependía de los macehuales. Entre ellos sobresale don Miguel de Santiago, que era gobernador y que en los documentos recibe el título de *tlatoani*: tenía 883 macehuales; en cambio, 31 de esos pillis aparecen solo con un macehual. Otros tres señores se destacan por la cantidad de macehuales que poseían y por el título que recibían en algunos asentamientos: don Juan García, el *chichimecateutli* (265 macehuales); don Juan Bautista, el *tlacateutli* (232 macehuales); don Bernardino de Tejada, el *piltteutli* (156 macehuales).<sup>38</sup>

De estos cuatro señores, los más importantes de Tecali, dependía directamente casi el 40% de los macehuales que menciona el libro. Estos cuatro individuos eran a su vez jefes de las cuatro parcialidades de Teca-

37. Cfr. "Testamento de don Miguel de Santiago", op. cit. (véase la nota 15).

38. Estas cifras se refieren al número de macehuales sujetos de cada pilli que se casan durante el período de 1583 a 1594.

li, llamadas en los libros parroquiales Mozacaiopan, Chichimecateopan, Tlacateopan y Pilteopan y en la “Suma de visitas”, Vtlimayo [*sic*], Tepetiquipaque, Tizapan y Tezcacingo.<sup>39</sup> De los señores de parcialidad también dependían los pillis. En efecto, todos los pillis, tuvieran o no macehuales, estaban adscritos, y reconocían a uno de los cuatro señores de parcialidad mencionados y formaban parte de su *tecalli*. De los cónyuges que en el libro aparecen con categoría de pillis, 50% correspondía a don Miguel de Santiago y los demás *pipiltin* se encontraban repartidos entre otros tres señores en cantidades proporcionales a su importancia.

Había otros nueve señores importantes, aunque no tanto como los anteriores; se distinguen porque tienen más de 100 macehuales y uno o dos pillis; en algunos documentos reciben el nombre de *teuhctli*, pero dependen siempre de una de las cuatro cabeceras.

Los pillis restantes, que tenían pocos macehuales según nuestro libro, también dependían de una u otra parcialidad, de manera que podemos decir que de los cuatro grandes señores dependía toda la población de la provincia de Tecali, a veces directamente, y otras a través de un *teuhctli* que los reconocía como señor.

Es perfectamente claro que una de las parcialidades de Tecali era mucho más importante que las otras, y su señor, don Miguel de Santiago, era el *tlatoani*; los otros tres tenían puestos secundarios en la administración colonial, muchas veces solo se los llama principales de Tecali.

En la cabecera de Tecali vivían todos los pillis y algunos de sus macehuales. Por lo general los pillis no habitaban en las estancias; solo al finalizar los años de nuestro estudio encontramos que un pilli vivía en Huitziltepec y otro en Tochtepec, pueblos que curiosamente fueron de los primeros en separarse de Tecali para formar nuevas cabeceras.

La parcialidad más grande desde el punto de vista de su extensión es la del *tlatoani*; el resto ocupaba naturalmente áreas proporcionales a la cantidad de macehuales que poseía.

Continuando con la situación de la época anterior, las estancias de cada parcialidad no tenían continuidad territorial; por ejemplo, las es-

---

39. “Suma de visitas”, en PNE (1905, vol. 1, p. 214).

tancias y macehuales de don Miguel de Santiago se encontraban dispersas por todo el territorio, como sucedía con las propiedades de doña Francisca de la Cruz en Tepeaca (Carrasco, 1973).

Es indudable que la nueva forma de administración afectó la organización interna de las comunidades campesinas. Es posible –aunque no tenemos datos para comprobarlo– que los matrimonios entre los macehuales hayan producido un mestizaje entre las diversas etnias y los límites entre ellas ya no fueran tan precisos. Es posible también que la organización de las provincias tributarias mexicas incluyese en algunos lugares la presencia de calpixques y la organización en centenas, aunque los datos que poseemos nos hacen pensar que esta organización indígena fue más bien importada a la región por los españoles generalizando de este modo un sistema propio del valle de México.<sup>40</sup>

En resumen, los datos encontrados hacen ver que el nuevo sistema implantado por los mexicas definió aún más relaciones de clase entre macehuales y pillis; generalizó y fortaleció el sistema señorial. La apropiación de las tierras, entendida como la adscripción del usufructo sacado de ellas, junto con la adscripción de los tributarios macehuales, fueron en definitiva la base jurídica de la existencia de una élite aristocrática, bien definida y subsidiaria de los señores mexicanos.

A manera de conclusiones podemos apuntar que el sistema de producción de la región Cuauhtinchan-Tepeaca, tanto en la primera época como en la segunda, era de carácter precapitalista, con un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, pero con la existencia de clases sociales (o estamentos) bien definidas, cuyas posiciones se van diferenciando claramente a través del tiempo, aunque el sobreproducto acumulado por la clase dominante no fue nunca lo suficientemente voluminoso como para hacer surgir un sistema de franca propiedad privada de la tierra. Se trató siempre de un sistema económico de acumulación simple, originado principalmente por la tributación de los campesinos con nominación colectiva, primero en relación a las etnias y después al territorio de cada una de las cabeceras en que los mexicanos dividieron el señorío de

---

40. Archivo Municipal de Cuauhtinchan: “Ordenanzas para el gobierno de Cuauhtinchan 1559”, párrafos 129-B3. Transcripción y traducción de Luis Reyes.

Cuauhtinchan después de conquistarlo.

El tributo, que era en definitiva el pago de una renta de las tierras que ocupaban los macehuales y un símbolo de sujeción y reconocimiento de un señorío sobre otro, tuvo –aunque en la primera época fue más definido– una justificación ritual, tanto para buscar la protección de los dioses individualmente como para alcanzar la seguridad de la vida de las comunidades, dando la posibilidad a la élite de gobernantes locales y de administradores regionales y estatales de tener a su disposición las reservas necesarias en productos y en fuerza guerrera para mantenerse en su posición de dominio sobre la gran masa de tributarios.

En este sistema se pueden advertir además algunas características concretas:

**a.** La existencia de un despotismo tributario irradiado en la primera época desde Cholula y en la segunda desde Tenochtitlan. En la primera época las contradicciones entre el señorío de Cuauhtinchan y su epicentro regional desembocaron en una crisis interétnica y en la destrucción del señorío. En la segunda etapa el sistema tributario tenía un carácter despótico más acentuado, ya que se impuso un sistema de dominio generalizado y un sistema político segmentado y perfectamente adecuado al dominio organizado en provincias tributarias, en las que algunos miembros de la élite local fueron investidos con el carácter de funcionarios públicos del Estado.

**b.** El despotismo tributario funcionó sobre comunidades campesinas, dando origen a diferentes tipos de tributarios y formas de organización local. Antes de la Conquista mexicana se advierten todavía ciertas formas de la organización comunitaria en calpullis, que coexistían con la apropiación de las tierras y la acumulación del plus-trabajo y del plus-producto en la clase dirigente, diferenciada étnicamente del resto de la población y cuyas funciones nunca aparecen separadas de las funciones gubernamentales otorgadas por el centro regional.

La acumulación de tierras originó en la clase una estratificación dirigente que se expresa en relaciones interétnicas muy conflictivas que dan un carácter de gran inestabilidad al señorío. En la segunda época, la

acumulación de la tierra adquirió su máxima expresión por la necesidad de pagar regularmente un tributo a los mexicanos y se reforzó localmente el sistema de explotación, obligando a los campesinos a producir un excedente mayor y con una periodicidad determinada de manera rígida.

La estratificación entre la clase dirigente llegó a la formación de una élite aristocrática jerarquizada en relación con la cantidad de riqueza acumulada y la adjudicación de las funciones políticas locales otorgadas por el Estado. Así, el *tlatoani* de cada cabecera era el más poderoso económica y políticamente. De él dependían los pillis y señores de parcialidad, que le daban reconocimiento, y también dependía directamente de él una gran cantidad de macehuales. De los señores de parcialidad dependían algunos pillis y los macehuales que trabajaban sus tierras.

c. El término macehual parece tener el significado de tributario, casi siempre campesino; sin embargo, en la región había diferentes tipos de macehuales, de acuerdo con la relación que tenían con los dueños de la tierra y el sistema de tributación: 1° los campesinos que trabajaban las tierras de los pillis y daban servicio en la casa de sus amos a cambio de poder vivir en ella y cultivar un solar para su propio sostenimiento. Las relaciones existentes entre estos renteros y los pillis, y entre estos y sus *teuhctlis* que poco a poco iban acumulando un mayor número de tierras, se fueron haciendo cada vez más generalizadas. Constituía quizá un germen de tipo feudal que en Cuauhtinchan se originó en esta época y pudo haberse desarrollado plenamente de no haberse interrumpido con la conquista. 2° También eran macehuales los nativos y colonos sometidos por los grupos dominantes a quienes tenían que entregar periódicamente un tributo. En estos casos parece que la posesión real de la tierra después de la Conquista seguía en manos de los propios campesinos. Pudo haberse tratado originalmente, por lo menos en algunos casos, de comunidades primitivas (quizá *calpullis* como los describió Zorita) que ocupaban la tierra en común y reconocían a un jefe; estas comunidades, al ser conquistadas y tener que pagar tributo, sufrían probablemente –en mayor o menor grado– un desequilibrio y desorganización social internos. Es muy probable que en otros casos esas “comunidades primitivas” hayan desaparecido como tales, sobre todo cuando se eliminaba al jefe,

se tomaban las tierras y se asignaban los campesinos en su calidad de macehuales o mayeques a varios *teuhctli*.

Si consideramos como tributarios a las personas que entregan a un señor parte del producto de su fuerza de trabajo o inclusive su misma fuerza de trabajo (en las guerras), resulta que los *calpuleque* que vivían en Cuauhtinchan antes de la Conquista mexicana también podrían considerarse como un tipo de macehuales, pues si bien no pagaban tributo en especie o en servicio al *centlatoani*, tuvieron que ayudarlo en las guerras y poner a su disposición su propia vida, que es el tributo más grande que se puede pagar al señor.

Si en la primera etapa hay duda en considerar macehuales a los *calpuleque* –ellos mismos no se consideraban tales–, después, cuando los pinomes los obligaban a pagar tributo, ya no hay duda; eran macehuales, como también lo fueron los pillis de Cuauhtinchan cuando los mexicas los obligaron a pagar tributo a México. De hecho podemos asegurar que el término *calpuleque* en los últimos tiempos solo denotaba un origen étnico privilegiado (cholultecas).

En un sentido muy amplio podemos decir que en la primera época todos los campesinos de Cuauhtinchan eran macehuales, porque entregaban a Cholula hombres de guerra y cierto tipo de tributos a través de sus señores. Sin embargo, este tributo hacia el exterior parece que no era estricto en cuanto a cantidad y periodicidad; tampoco sabemos que se pagase directamente a un mismo y solo señor, y tenía siempre una justificación religiosa además de ser aparentemente voluntario.

Por otro lado, podemos advertir que la estratificación jerárquica de los pillis de un *tecalli* produjo con el tiempo pillis de una categoría ínfima, tan alejados del señor que no tenían asignadas tierras ni macehuales o tenían muy pocas, de tal manera que seguramente se vieron obligados a participar en el trabajo productivo para poder dar lo que les correspondía de “reconocimiento” como miembros de un *tecalli* y además poder subsistir.

De hecho estos pillis pobres que participaban en la producción y pagaban tributo tenían una condición muy parecida a la de los macehuales, aunque su origen étnico fuese privilegiado. Según nuestros datos muchos de estos pillis pobres se casaban con macehuales y sus descendientes definitivamente pasaron a pertenecer a la clase campesina de traba-

jadores que tenían que tributar obligatoriamente.

Así pues, a la llegada de los españoles, el lugar que ocupaban los integrantes de la provincia en el sistema tributario determinaba su posición como macehuales o pillis. Los primeros eran en su mayoría campesinos con diferentes categorías, según la relación que guardaban con la posesión de la tierra. Los pillis formaban la clase local dominante de señores, funcionarios y guerreros poseedores de la tierra y de los campesinos; a través de ellos se sostuvo el dominio mexica, y su existencia –como élite– estuvo en función de las relaciones de dependencia que mantuvieron con el Estado.

## **Bibliografía**

### **Archivos**

AGN (Archivo General de la Nación): Ramo de Tierras e Indios. Archivo Municipal de Cuauhtinchan.

ANP (Archivo de Notarías de Puebla): Protocolos de Tepeaca.

Archivo de Notarías de Tecali.

Archivo Parroquial de Tecali: Libros de bautizos.

Ms. 1553 (Manuscrito de Cuauhtinchan de 1553).

### **Publicaciones**

*Anales de Tlatelolco*. (1939). Unos anales históricos de la nación mexicana. Edición y traducción de E. Mengin. *Baessler Archiv*, 22, 69-168. Berlín.

Bartra, R. (1973). *Breve diccionario de la sociología marxista*. México: Grijalbo.

Carrasco, P. (1963). Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI. *Tlalocan*, 4, 97-119. México.

Carrasco, P. (1969). Más documentos sobre Tepeaca. *Tlalocan*, 6, 1-37. México.

Carrasco, P. (1973). Los documentos sobre las tierras de los indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI. *Comunicaciones*, 7, 87-88. Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla.

*Códice Chimalpopoca*. (1945). *Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*.

Traducción de P. Velázquez. México: Instituto de Historia, UNAM.

Dávila, P. y Dávila, D. (1973). Resultados preliminares de las investigaciones arqueológicas en el área de Cuauhtinchan. *Comunicaciones*, 8, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla.

*Historia tolteca-chichimeca o Anales de Quauhtinchan*. (1947). Versión preparada y anotada por H. Berlin y S. Rendón. Prólogo de P. Kirchhoff. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Alva Ixtlaxochitl, Fernando de. (1965). *Obras históricas*. 2 Tomos. México: Editorial Nacional.

Mandel, E. (1969). *Tratado de economía política*. 2 Tomos. México: Era.

Marx, K., Engel, F. y Lenin, V. (1949). *Sur les sociétés precapitalistes. Textes choisis*. Paris, Editions Sociales.

Olivera, M. (1973). La estructura social de Tecali en el siglo XVI. *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, 3, 89-155. Instituto Poblano de Antropología e Historia, Puebla.

Reyes García, L. (1973). Cuautinchan del siglo XII al XVI. *Comunicaciones*, 7, 87-88. Fundación alemana para la Investigación Científica, Puebla.

Reyes García, L. (1974 a). Introducción y notas de *Historia tolteca-chichimeca*. México.

Reyes García, L. (1974 b). *Cuauhtinchan del siglo XII a XVI*. Tesis profesional, ENAH, México.

## Papel de los pillis de Tecali en la sociedad prehispánica del siglo XVI<sup>1</sup>

Hobsbawn, Chayanov, Godelier, Amin y otros científicos modernos que se han ocupado de estudiar las sociedades no capitalistas, han planteado de diversas maneras el riesgo de analizarlas usando en forma mecánica categorías que han sido creadas específicamente para el estudio del Modo de Producción Capitalista.<sup>2</sup> Así, debemos tener presente que al estudiar el México Prehispánico, no tienen sentido las categorías de capital, interés, renta económica, salarios y quizás tampoco, como algunos han sostenido, el de propiedad privada de la tierra.<sup>3</sup> Es importante también considerar que el peso específico de las instancias económica, política e ideológica es muy diferente en la sociedad moderna que en aquellas en las que las fuerzas productivas estaban escasamente desarrolladas.

---

1. Extraído de Olivera, M. (1977). Papel de los pillis de Tecali en la sociedad prehispánica del siglo XVI. *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Volumen XIV (1), 257-280. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

2. En relación a este problema en el libro de Terray (1971, p. 9) se asienta: “el materialismo histórico podrá ser aplicado a las formaciones sociales primitivas y su conocimiento podrá ser un verdadero conocimiento científico, cuando –y solo cuando– dos condiciones empiecen a realizarse: 1) que los resultados de la investigación etnográfica y las nociones elaboradas por la etnología burguesa, sean transformados de manera crítica en su propio objeto; 2) que los propios conceptos fundamentales del materialismo histórico sean transformados adecuadamente para producir conocimientos exactos en un dominio nuevo y específico. Ambas condiciones son indispensables y remiten a un mismo trabajo teórico”. Ver también a Chayanov (1975, pp. 15-31).

3. Por ejemplo, Bartra (1964, p. 230 y 1975, p. 144) dice que la tenencia de la tierra en el México prehispánico era básicamente comunal enmarcada en los calpulli y que aun las tierras pillali, de los nobles, no eran propiedades libres individuales, ya que por ser concesiones del Estado, este puede ejercer en cualquier momento sus derechos sobre ellas.

No es nuestro objetivo hacer aquí un análisis crítico de los estudios que se han hecho de la sociedad prehispánica; pero partiendo de la consideración de que los resultados que se tienen hasta ahora no son de ninguna manera satisfactorios, al grado que nos permitan ubicar a la sociedad mexicana de manera más o menos precisa dentro del desarrollo histórico universal, pensamos que es indispensable, por un lado, ampliar nuestra información a base de estudios documentales referidos a casos específicos, en donde las técnicas arqueológicas e históricas se conjuguen preferentemente; y por el otro, afinar los instrumentos teóricos de que disponemos y en caso de ser necesario crear categorías de análisis para poder entender la gran complejidad del mundo prehispánico. Este es, a nuestro juicio, el único camino que nos permitirá ubicar sobre bases sólidas los procesos sociales de las sociedades prehispánicas sin caer en los prejuicios de la “moda científica” o defender sin bases empíricas una posición ideológica, por muy correcta que nos pueda parecer. No son pocas ya las investigaciones en las que usando de manera forzada la misma información básica se ha querido demostrar que la sociedad mexicana era comunitaria y se encontraba en la etapa media de la barbarie (Bandelier, 1879); o que era una sociedad clasista, en donde existía la propiedad privada y un Estado sólidamente organizado; o bien, que era una sociedad integrada por comunidades campesinas controladas por el poder del Estado que a través de un esclavismo generalizado, expresado en el tributo, y la existencia de una complicada burocracia, organizaba la producción y aparecía como poseedor universal indirecto de la tierra.<sup>4</sup>

Afortunadamente los estudios concretos que han hecho Carrasco, Reyes y sus discípulos<sup>5</sup> usando materiales de los primeros años de la Colonia, códices prehispánicos y crónicas indígenas, obtenidos muchas veces en los archivos locales, han abierto una nueva posibilidad para conocer los detalles de la estructura social y política de diferentes unidades de población prehispánica que ayudan a entender la forma en que estaba organizada la producción. Sobre esta base indudablemente el trabajo de análisis e interpretación podrá ser más fecundo que hasta ahora. El ma-

---

4. Véase Moreno (1962); Caso (1963); Olmeda (1966); Bartra (1975); Monzón (1949).

5. Véase Carrasco (1963, p. 173 y 1976); Carrasco (1976) y Broda (1976); Reyes (1972, 1974 y 1975).

terial que aquí presentamos en forma sumaria<sup>6</sup> también tiene ese carácter específico; se refiere a un estudio que hemos hecho en la provincia de Tecali, región de Cuauhtinchan-Tepeaca, estado de Puebla, en México. Para esa investigación se utilizaron documentos de primera mano, principalmente los libros de matrimonios del siglo XVI cuya información se trabajó estadísticamente, y otros materiales provenientes de los archivos Municipal, Parroquial y Judicial de ese lugar, que junto con estudios de Tepeaca y Cuauhtinchan realizados por Carrasco y Reyes nos han permitido tener un panorama bastante completo de la estructura socioeconómica de la región.

El objetivo de nuestra exposición es analizar algunos detalles significativos en la estructura social y económica de Tecali prehispánico desde la perspectiva de la clase dirigente, que es el sector de la población sobre el que se tiene mayor información; estos elementos nos pueden auxiliar en la posterior definición del modo o modos de producción que existían en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles. De ninguna manera, queremos dejarlo claro, se pretende que la situación que se analiza fuera la general o prevaleciente en el Estado Mexica, pues aunque es posible que en muchas provincias se repitiera la situación de Tecali, sabemos que el Estado Mexica incluía grupos con muy diversas formas de estructura social, hecho que por cierto es especialmente significativo en su propia definición. La situación de Tecali es solo un ejemplo del tipo de dependencia de una provincia que fue integrada al Estado a través de la conquista que hicieron los mexicas a fines del siglo XVI.

Para conocer el papel específico que jugaron los nobles de Tecali presentamos primero, de manera muy general, las principales características de la estructura socioeconómica, de allí sacaremos los elementos necesarios para precisar el papel que tenían, tanto hacia el interior de la sociedad de Tecali, como hacia el Estado del que dependían. Al final haremos algunas breves consideraciones en relación a la definición del modo de producción que pudo haber existido en ese momento.

---

6. El material detallado se encuentra en Olivera (1975).

## La estructura social y económica de Tecali

Marx nos da dos claves determinantes para la caracterización del desarrollo de la sociedad; dice:

1. “lo que distingue a las épocas económicas unas de otras, no es lo que se hace, sino cómo se hace y con qué instrumentos de trabajo se hace” (Marx, 1973, T. I, p. 132).

2. “Lo único que distingue unos de otros tipos económicos de sociedad, v. gr., la sociedad de la esclavitud, de la del trabajo asalariado es la forma en que este trabajo excedente le es arrancado al productor inmediato, al obrero” (p. 164).

En las investigaciones sobre el México prehispánico han sido especialmente documentados los elementos contenidos en la primera cita; por ejemplo, sabemos muy bien por los estudios arqueológicos e históricos que la base de la existencia de la sociedad prehispánica era la agricultura: el cultivo del maíz, del frijol y del chile eran los productos más importantes para la alimentación. Los instrumentos de trabajo eran bastante simples, hechos de madera y piedra pulida en su mayor parte; predominaba el cultivo de roza y se plantaban las semillas utilizando la coa. Los cultivos eran fundamentalmente de temporal, pues aparte del cultivo en chinampas (como en el valle de México) solo existían en algunas partes sistemas locales de riego que nunca alcanzaron el desarrollo de las sociedades llamadas hidráulicas; además, sabemos que el uso de fertilizantes y la construcción de tenazas eran bastante limitadas.

La investigación, en este sentido, aunque puede decirse tal vez que no esté agotada, ha tenido un desarrollo venturoso, mientras que el estudio sobre las formas concretas en que una parte de la sociedad se apropiaba de los excedentes que producían los otros no ha sido estudiada en detalle y con profundidad, a pesar de su gran importancia, lo que se debe en parte a la falta de documentación. La forma de extracción del excedente, así como su proporción en relación al trabajo necesario para mantener y reproducir la fuerza de trabajo, se ajustan, en todas las sociedades, a las posibilidades que la forma de organización del trabajo le otorgue. En las sociedades primitivas la organización del trabajo era muy simple, de allí que con frecuencia en las sociedades menos desarrolladas los señores vi-

viesen en una forma muy parecida a la de los campesinos, a diferencia de la época industrial en donde las formas de vida entre los capitalistas y los sectores que explotan, son muy diferentes (p. 452).

El estudio de la forma específica como se realiza la extracción del excedente, es muy significativa en los estudios de la estructura social, pues no es sino la expresión del sistema de relaciones entre los diferentes sectores de la sociedad. En las sociedades capitalistas, señala Marx, el salario borra toda huella de la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y en trabajo excedente, se da la apariencia de que todo el trabajo se retribuyera. En cambio en el trabajo feudal se distinguía perfectamente entre aquel que el trabajador hacía para sí mismo del que destinaba para pagar el tributo a su señor (Amin, 1973, p. 25). Como veremos más adelante, en la situación que vamos a estudiar la forma más importante que tomaba la extracción del plus trabajo o plusproducto era precisamente el tributo, a través del cual se estructuraban las más importantes relaciones internas y externas de la provincia (Marx, 1973, T. III, p. 589).

En Tecali, el tributo se obtenía fundamentalmente del trabajo agrícola aunque se expresaba en productos o en el trabajo mismo. Pero en cualquiera de las formas o combinaciones en que se tributara, la tierra constituía el principal medio de producción y las formas de tenencia y explotación reflejaban los intereses de clase. Así en Tecali, como en todas las sociedades precapitalistas la renta provenía casi exclusivamente de la tierra; y se confundía con la plusvalía porque todo el trabajo excedente era la renta del suelo (Chayanov, 1975, p. 18); lo que constituía la renta y lo que podría formar la retribución del trabajador se reducía a la relación entre el trabajo necesario y el excedente. En las economías naturales, el trabajo excedente es mínimo pues el grado de autoexplotación del campesino está determinado por el equilibrio entre la demanda familiar y la fatiga del trabajo. El punto en que se alcanza ese equilibrio, como dice Chayanov, es muy variable pues depende de las condiciones específicas en que se realiza la producción (recursos naturales y técnicas de trabajo, etcétera), del tamaño de la familia y de la urgencia de sus necesidades (p. 26). En cambio cuando –como en Tecali– existe una relación de explotación a través del tributo, la familia se ve obligada por factores no económicos a alcanzar su equilibrio; tiene que producir para satisfacer

sus necesidades y para pagar el tributo, lo que implica un grado mayor de autoexplotación del productor, cuya única limitación es la extinción de la propia unidad productora. Por ello el interés del señor se orienta más a tener una mayor cantidad de tributarios que a exigir una cantidad exagerada de tributo; en esto es importante considerar que en las sociedades tributarias la reproducción de la fuerza de trabajo corre por cuenta de las unidades de producción, no de quien recibe el tributo. Para tener un mayor número de tributarios sin reducir la cantidad de tributo es necesario lograr una relación equilibrada entre la capacidad de trabajo disponible y la cantidad de tierras que se posee. De ahí que una de las características de este tipo de poblaciones sean las migraciones bélicas, a través de las cuales se traslada la población excedente a las regiones menos pobladas, lo que redundaba tanto en los intereses de la clase dominante como en los campesinos productores (Paso y Troncoso, 1905, T. V, p. 20). Es probable que este mecanismo migratorio se haya dado en las tribus chichimecas que llegaron a la zona que estudiamos, convirtiéndose a su vez en explotadoras de los grupos de campesinos que allí vivían y dando origen a un sistema de tributación más complicado. La forma específica en que estas tribus se apropiaban del excedente y el efecto de la imposición de un tributo a esas comunidades, resulta significativa para determinar las relaciones de explotación y la estructura económico-política de la región; trataremos de analizarla a continuación, aunque las limitaciones de la información no nos permiten alcanzar, por desgracia, la profundidad requerida.

**Pillis y Macehuales.** En Tecali, como en la mayor parte de los pueblos mesoamericanos de la época prehispánica, había dos estratos bien diferenciados por su posición económica y política: los nobles o principales (*pipiltin* en náhuatl, *pilli* en singular) y los renteros o macehuales (*macehualtin* en náhuatl); los primeros, como ya se ha dicho, formaban el grupo privilegiado que se diferenciaba estructural y culturalmente de la masa de los campesinos. Los *pillis* tenían derecho a recibir directa y/o indirectamente tributos de los *macehuales*, ocupaban por ello mismo los puestos dirigentes en el gobierno, la guerra y la religión. Desde el punto de vista cultural, sus diferencias, que se prolongaron más allá de la conquista española, eran muy relevantes, por ejemplo, la Relación de Tepeaca nos

dice que “hablaban un náhuatl muy pulido... pues eran los ydalgos y gente noble (que) tiene más delgado juicio y palabras más cortesananas”, también usaban trajes más costosos y limpios que los del común.<sup>7</sup>

En contraposición, los macehuales eran campesinos subyugados que tenían que entregar cierta cantidad de tributo a los pillis en reconocimiento de señorío y vasallaje. Formaban la clase trabajadora, eran el grupo mayoritario que hacía producir la tierra y elaboraba al mismo tiempo ciertos productos artesanales: las mujeres hilaban y tejían y los hombres labraban la piedra (ocupación que era importante en Tecali), hacían petates, cañutos de tabaco o eran artífices de la pluma.

En los asentamientos matrimoniales del siglo XVI, que además de los datos generales anotan el estrato social: pilli o macehual, al que los novios pertenecían y al señor de quien dependían, se advierte con mucha claridad la proporción de los macehuales en relación a los pillis. Todas las personas que se casaron entonces eran pillis o macehuales, no existía otra alternativa:<sup>8</sup> el 93,44% de la población registrada era de macehuales y solo el 4,36% eran reconocidos como pillis (*Historia tolteca chichimeca*, párrafos 313-318<sup>9</sup>). A pesar de que estos datos se refieren a finales del siglo XVI, pensamos que en términos generales la proporción era la misma en la época prehispánica. La existencia de estos dos sectores fue producto del proceso de dominación en la región; la adscripción a cada sector estaba relacionada íntimamente con la filiación étnica en la cual el parentesco jugaba un papel primordial, pues la pertenencia a uno u otro grupo se heredaba de padres a hijos. Los pillis se casaban preferentemente con los pillis y los macehuales con los macehuales; existían algunos matrimonios mixtos, pero sus descendientes casi nunca fueron considerados como nobles. Los pillis eran de origen chichimeca, descendientes de los conquistadores que llegaron a la región en el siglo XII. La *Historia Tolteca Chichimeca* (párrafo 321) relata con gran detalle como un grupo de chichi-

---

7. Se analizaron 2132 asentamientos matrimoniales que se realizaron entre 1583 y 1589; están escritos en náhuatl y contienen datos sobre la estratificación social que tratados estadísticamente han sido muy útiles para conocer la estructura social que existió en el siglo XVI tanto para situación prehispánica como para la colonial. Véase Olivera (1975, cap. III).

8. Del 2,2% de la población que se casa no se da el dato.

9. A partir de aquí H.T.CH.

mecas, después de haber ayudado con sus armas a los cholultecas (*tolteca chichimeca*) a restablecer su señorío, conquistó a las poblaciones que vivían en ese territorio y estableció la cabecera de su señorío en Cuauhtinchan. El grupo de los conquistadores chichimecas estaba constituido por varios subgrupos o linajes, entre los cuales el de los *cuauhtinchantlaca* era el más poderoso, sus jefes que recibieron sucesivamente el nombre de Teuhtlecozauqui, mantuvieron la hegemonía del grupo hasta que los tlatelolcas y mexicanos conquistaron la región.

Los grupos étnicos conquistados: *citeca*, *xicalanca*, *olmeca cozoteca*, *ayauhteca*, etcétera, pasaron a ser tributarios de los chichimecas, se convirtieron en sus macehuales después de que "...los que eran *tlatoque* de los habitantes fueron sacrificados por flechamiento".<sup>10</sup> El proceso de migración bélica de los chichimecas continuó con la expansión de Cuauhtinchan que mantuvo el poder de los chichimecas por 224 años consecutivos en toda la región; todos los campesinos conquistados tuvieron que trabajar la tierra y entregar tributo; también se convirtieron en macehuales otros migrantes que posteriormente llegaron a la región y reconocieron al señor chichimeca, entre ellos fueron especialmente importantes los *aculhuaque*, los *mixteco-popoloca* y los *cholulteca* pues sus sectores dirigentes se mezclaron con diferentes linajes chichimecas haciendo más marcadas las diferencias internas de estos.<sup>11</sup>

En esta etapa de la historia de Tecali el hecho de pertenecer a un determinado grupo étnico tenía mucha importancia, pues no solamente marcaba la identidad al grupo a que se pertenecía, sino también la posición social; significaba pertenecer al grupo de los dominadores o de los dominados; el ser pilli o macehual; el dar tributo o recibirlo.

Lo anterior deja claro que el señorío de Cuauhtinchan, en cuyo territorio se encontraba Tecali, no era de ninguna manera homogéneo, sino que existían entre su población diferencias y divisiones internas muy marcadas tanto vertical como horizontalmente, es decir, había diferencias

---

10. Véase Reyes (1974, cap. III y IV).

11. Las fuentes que dan más detalles al respecto son la *Historia Tolteca Chichimeca*; el Manuscrito de 1553; Cuauhtinchan contra Tepeaca por los linderos establecidos en el año de 1467. El testamento de Don Diego de Rojas. Tierras de los Indios Principales de Tecali y el Testamento de Don Miguel de Santiago.

étnicas y de clase, que se manifestaron en relaciones de dependencia y sujeción política hacia los chichimecas que bajo la fuerza de las armas ampliaron sus posesiones y mantuvieron sujeta a la población. En la misma forma bélica, el linaje cuauhtinchantlaca disolvió todas las rebeliones no solo de los grupos conquistados, sino también las que surgieron entre los diferentes linajes chichimecas por la lucha del poder. Veamos estos problemas con más detalle.

Las fuentes (Manuscrito de 1553, párrafo 179) nos dicen con toda claridad que los macehuales –conquistados y colonos– pagaban tributo, pero también nos dicen que los macehuales carecían de tierras: “...solo los *tlatoani* tenían tierras... en ellas favorecían a los *macehualli*, los ayudaban”.<sup>12</sup> Cuando conquistaron el lugar los chichimecas, eliminaron a los jefes locales e impusieron su dominio sobre las comunidades, repartiéndose el tributo y el territorio de cada lugar conquistado entre los diferentes *tlatoanis* que intervinieron en su conquista, por ello la tierra del *tecpan* o palacio de cada *tlatoani chichimeca* se encontraba dispersa por todo el territorio.<sup>13</sup> Esto es especialmente significativo pues implica la destrucción de las unidades de producción anteriores.

Es posible pensar que los pueblos campesinos dominados hayan estado organizados en grupos comunitarios (comunidades aldeanas) con una organización interna muy simple, lo que puede deducirse de la relativa facilidad con que fueron conquistados uno a uno. Tal vez vivían comportándose con la tierra que ocupaban “como su propiedad” (Manuscrito de 1553, párrafo 179) produciendo en ella fundamentalmente para su consumo, pero lo que sí sabemos con seguridad es que la muerte de sus jefes y el repartimiento de tierras y macehuales entre los *tlatoani chichimeca*, implicó la desintegración de las aldeas en determinado número de unidades familiares pequeñas que pasaron a pertenecer a los diferentes *tecpan* de los chichimecas, aumentando el grado de autoexplotación de los campesinos.

Los señores de cada *tecpan*, los *tlatoani chichimeca*, funcionaban como

12. Véase Reyes (1974, p. 170) y Olivera (1975, pp. 161-171).

13. Marx en “Las formas que preceden a producción capitalista” plantea que en las comunidades aldeanas y en las sociedades orientales “el trabajador se comporta con las condiciones objetivas de su trabajo como con su propiedad: estamos ante la unidad del trabajo con sus supuestos materiales” (Marx y Hobsbawm, 1971, p. 51).

jefes; su *tecpan* o palacio de hecho era una unidad tributaria con cierta autonomía política interna; pero todos se sometieron al Teuhtlacozaucui que era entre ellos el señor más poderoso, recibía más tributos y era el señor reconocido por las autoridades de Cholula que en ese tiempo era el centro político y religioso más importante de la región a donde los *tlatoani chichimeca* de Cuauhtinchan y de otros lugares de los alrededores entregaban tributo en forma de ofrendas religiosas. No tenemos datos precisos sobre la cantidad de tributo que los chichimecas entregaban a Cholula, ni la regularidad con que lo hacían; se carece también de información sobre la cantidad de tributo que cada familia de macehuales entregaba directamente a su señor, pero sabemos que todos tenían que trabajar en la casa del Teuhtlacozaucui,<sup>14</sup> le daban servicio (tributo en trabajo) y tenían que participar en las guerras de expansión y defensa que organizaba. La participación en las empresas bélicas era, sin duda, el tributo máspreciado que se podía entregar, pues las pérdidas significaban una disminución en la fuerza de trabajo, mejor dicho, en el tributo que cada *tlatoani chichimeca* había de recibir de sus súbditos.

Entre macehuales tributarios y pillis chichimecas se dieron entonces las relaciones de producción fundamentales de la época, directamente entre ellos y no mediatizada por la comunidad campesina, se estableció una relación de clase que cada vez implicó mayor explotación a través de un sistema tributario organizado en torno a los *tecpan* chichimecas. El sistema, a pesar de su inestabilidad política, permitió la concentración de la riqueza y el poder en la élite de tlatoanis chichimecas, ya que el tributo era propiamente la renta, que pagaban los macehuales por el usufructo de la tierra que ocupaban. En este tipo de sociedades, como dice Chayanov, los señores, los tlatoani, intervenían muy poco en la organización real de la producción que se daba a base de unidades familiares. Cada familia era responsable por sí misma de lograr su subsistencia y reproducción y de tener lo suficiente para pagar el tributo al señor.

Las relaciones de clase entre tlatoanis y macehuales eran antagónicas y determinantes para la existencia misma del señorío que se sustentaba en el

---

14. H.T.CH, párrafo 369.

tributo de los macehuales; sin embargo, la contradicción más dinámica se originó en el propio sector de pillis chichimecas, cuyos tlatoanis se disputaron constantemente el poder regional enfrentándose al Teuhtlacozaqui. Después de una crisis política terminaron por destruir su poder en 1466, gracias a la ayuda que los rebeldes recibieron primero de los *tlatelolca* y después de los *mexica* cuyas señorías se hallaban en expansión.

Naturalmente que tal ayuda de los *mexica* se convirtió en dominación por conquista. El rey Axayacatl instauró su poderío a través de los linajes *chichimeca-pinome* que se habían rebelado contra el poder del Teuhtlacozaqui. Los *cuauhtinchantlaca* hicieron grandes esfuerzos por recobrar el señorío, pero no sucedió así, los *mexicas* lo destruyeron definitivamente e implantaron una nueva forma de gobierno acorde al régimen despótico tributario que inadiaba su poder desde Tenochtitlan. Dividieron el antiguo señorío de Cuauhtinchan en cinco cabeceras:<sup>15</sup> Tepeaca, Cuauhtinchan, Tecali, Tecamachalco y Quecholac, marcando entre ellas límites geográficos bien precisos, sin importarles la antigua división de los *tecpán* chichimecas. Las nuevas cabeceras integraron la provincia tributaria que tenía su cabecera en Tepeaca. Los cambios políticos también se reflejaron hacia el interior de cada cabecera, pues con la aparición de un nuevo tributo aumentó la explotación de los campesinos y se hicieron los ajustes necesarios en estructura tributaria, estableciéndose un sistema rígido generalizado y perfectamente definido, –basado en *parcialidades*. En esta etapa la forma de gobierno local fue por lo tanto más compleja que en la anterior en la que el poder estaba centralizado en un solo señor del que dependían todos los macehuales y pillis de la región. En la etapa *mexica* cada una de las cinco cabeceras tenía 3 o 4 señores o *teuhtlis* que eran jefes de cada una de las 3 o 4 parcialidades en que cada cabecera se dividió para su administración y gobierno. Los nuevos pillis gobernantes eran antiguos señores habitantes de la región, pero su poder emergió de su enfrentamiento al Teuhtlacozaqui y del reconocimiento que les hicieron los *mexicas*. Cada uno tenía tierras y poder dentro de su parcialidad sobretodo en cuanto al cobro del tributo para los *mexicas*, pero

---

15. Véase Olivera (1975, p. 249). En Cuauhtinchan, a diferencia de Tecali todos los jefes de parcialidad reciben el título de *tlatoani*.

uno de ellos, el más rico en cada cabecera, era el más importante, de él dependían los otros dos o tres.

En Tecali el señor o *teuhtli* de mayor jerarquía recibía el título de *tlatoani*: el que gobernaba a mediados del siglo XVI, fue bautizado con el nombre de Dn. Martín de Santiago; los *teuhtlis* de las otras 3 cabeceras tenían los títulos de *chichimecateuhtli*, *pilteuhtli* y *tlacateuhtli*.<sup>16</sup> La división en parcialidades funcionó hasta la llegada de los españoles que organizaron a la población en 22 pueblos.

Así, las parcialidades eran unidades político-tributarias, encabezadas por un *teuhtli* de origen pinome; cada parcialidad incluía diferentes jerarquías de pillis emparentados más o menos cercanamente con el señor y cierto número de macehuales. En el mismo palacio del *teuhtli* vivían sus hijos y parientes cercanos quienes en documentos del XVI reciben, con frecuencia el nombre de *tlacopiltin* (nobles preciados), pero también pertenecían a su parcialidad otros que simplemente eran *ipilohuan* del señor (sus pillis); entre ellos se elegía a los jefes militares y posiblemente a otros jefes locales. Como en la época anterior, los macehuales vivían dispersos en el campo, reconocían a los pillis a través del tributo; pero es conveniente señalar que no todos los pillis tenían la misma cantidad de macehuales, en cada parcialidad el pilli que más tenía era el jefe de la parcialidad. Don Miguel de Santiago, por ejemplo, recibía directamente el tributo del 32% de los macehuales que vivían en su parcialidad en las tierras de su patrimonio; el resto de los macehuales dependían de él a través de los pillis a quien tributaban. Entre los 91 pillis de Don Miguel de Santiago había unos que tenían muchos macehuales y otros no tenían ninguno. Podemos decir que el poder del *tlatoani* no solamente dependía del reconocimiento de los mexicas, sino que se basaba en el poder real que significaba poseer la mayor cantidad de tierra y macehuales dentro de su parcialidad y dentro de toda la cabecera de Tecali.

Las parcialidades de Tecali no tenían el mismo tamaño, sino que la cantidad de pillis y macehuales de cada una variaba, y de acuerdo con esto también variaba la importancia de los señores.

---

16. Es necesario no perder de vista que estas cifras se refieren a la cantidad de personas que se casaron entre 1583 y 1594 y no al total de la población.

| Parcialidad           | Pillis | Macehuales | Total <sup>17</sup> |
|-----------------------|--------|------------|---------------------|
| Tecpan (del tlatoani) | 91     | 2.755      | 2.846               |
| Chichimecateopan      | 39     | 563        | 602                 |
| Pilteopan             | 17     | 252        | 269                 |
| Tlacateopan           | 12     | 348        | 360                 |
| Total                 | 159    | 3.918      | 4.077               |

A cada parcialidad correspondían cierta cantidad de tierras en proporción a la cantidad de macehuales que tenía y no formaban una unidad geográfica continua a pesar de que todas las tierras de las parcialidades se encontraban dentro de los límites de la cabecera de Tecali. Las tierras estaban en posesión directa de los macehuales que las usufructuaban, pero no eran tierras de su propiedad. Todos los documentos consultados nos hacen ver que solo los *teuhtli* tenían tierra; sin embargo, es difícil considerar a esa propiedad como privada pues los macehuales que la trabajaban solo tenían derecho de usufructo; hasta tiempo después de la llegada de los españoles se “liberó” a los macehuales y la tierra adquirió un valor por sí misma –un valor en el mercado–; antes su valor se daba en función del tributo obtenido de ellas, es decir del número de macehuales que las trabajaban; poseer tierras sin macehuales carecía de sentido, dado el bajo desarrollo de las fuerzas productivas de esa época.

Los macehuales heredaban a sus hijos el derecho de usufructuar la tierra, al mismo tiempo que el *pilli* heredaba a sus sucesores el derecho de extraer el tributo sobre esas mismas tierras a los macehuales. Por otro lado el *tlatoani* de Tecali podía heredar a sus descendientes el derecho de recibir tributos, a través de los pillis y el Hueytlatoani mexicana por su parte heredaba a su sucesor –dentro de su linaje– el derecho a recibir tributo de las tierras de Tecali que había adquirido por conquista.

---

17. Paso y Troncoso, T. V (p. 30).

Tampoco tenemos información de esta época sobre la cantidad exacta de tributos que cada macehual tenía que entregar a su señor; pero puede decirse que la forma principal que adquiriría el tributo era trabajo, aunque también se hacían pagos en especie y en cacao o mantas que tenían las funciones de dinero (Carrasco, 1963, pp. 98-99). Ya en la Colonia, Don Dionisio de Mendoza, pilli de Tepeaca, heredó de su tío 160 casas de indios renteros de quienes “por vivir y estar en sus tierras y se aprovechar de ellas [le entregaban] cada semana... dos indios y dos indias para servicio de su casa con dos cargas de leña y dos manojos de ocote... le sembraba cada indio seis brazas de sementeras de ancho y cien de largo, las mujeres cada año le labraban 40 capullos de algodón y todas las ciento sesenta casas de los macehuales cada año le reparaban sus casas”. Además cuatro veces al año le daban una gallina de la tierra con cien cacaos, los mercaderes, los carpinteros y un pintor le daban 100 cacaos cada 80 días y los artesanos le entregaban cierta cantidad de sus productos, también cuatro veces al año (p. 115).

Doña Francisca de la Cruz, que era descendiente de un teuhlti de parcialidad de Tepeaca, recibía mucho más tributo pues tenía “25 barrios” con 500 macehuales (Ms. de 1553, párrafos 185-187), pero el tipo de tributo y la cantidad que cada macehual le tributaba eran más o menos semejantes a los del ejemplo de arriba.

El tributo era pues el elemento integrador en cada una de las parcialidades y lo era también a nivel de la cabecera, pues cada uno de los señores de parcialidad daba reconocimiento al *tlatoani* quien a su vez entregaba tributo al calpixque mexica que vivía en Tepeaca. Las conquistas de los mexica no tuvieron tampoco la finalidad de apropiarse físicamente de las tierras; sino la sujeción de los pueblos y señores a través del tributo. Con sus conquistas los pueblos sometidos se convirtieron en macehuales de los mexica y la región pasó a formar parte de su imperio. Así, nos dice una fuente, “[cuando] los mexica vinieron a establecer *Teuhlti* aquí en Cuauhtinchan, [los señores pinome] tomaron la tierra ajena y convirtieron la gente en macehualli...” (*Códice Mendocino*, fol. 10 vta. y 42). Tenían que entregar a los mexica según el *Códice Mendocino* (f 10 vta y 42), cal, cañas macizas para flechas y rodelas, cañas huecas para fumar, aparejos para cargas, pieles de venado, maíz y frijoles.

La Relación de Tepeaca es un poco más explícita, dice que cada 400 tributarios tenían que entregar el *calpixque* cada año, en 4 pagos cada 80 días:

- › 1 manta de 20 brazas de largo y 4 piernas de 1 vara de ancho.
- › 6 fardos de manta de algodón, huipiles, nahuas y mastlates.
- › 100 gallinas.
- › 40.000 granos de cacao.
- › 100 pares de cactli.
- › 200 petates.
- › 400 acayetes.
- › 1 sementera de maíz de 400 brazas en cuadra de pie a la mano, y servicio ordinario de hombres y mujeres en las casas de los señores.

El trabajo de la sementera que menciona la fuente era tal vez comunal y en tumos organizados por los tequitlatos (así se hacía en la Colonia). La misma fuente nos dice que “el mayor de las sementeras los beneficiaban los mismos basallos con mucha puntualidad hasta dar el grano limpio dentro de los troxes de los señores”, y además la compulsión era la tónica general en la recaudación pues “executaban sin rremysion [a] las personas de los que no lo cumplían en el tiempo y como se mandaba” (Paso y Troncoso, T. V, pp. 28-29).

De los datos mencionados podemos deducir: **a.** que los macehuales tributaban a los mexica a través de los señores pillis, quienes lo entregaban en el centro de la recaudación regional de donde se llevaba a Tenochtitlan; **b.** el tributo se pagaba en especies, trabajo agrícola y servicio personal; **c.** que el tributo en cacao y en acayetes (de tabaco) implicaba la existencia de un sistema de intercambio ya que en la región no se producen; **d.** que el trabajo de la mujer era muy importante sobre todo para la elaboración de mantas y otras prendas que tenía que tributar.

La conquista mexica no llevó consigo cambios tecnológicos en el sistema de producción, pero sí es muy probable que haya aumentado el volumen de la producción, pues hasta los que antes de la conquista mexica no pagaban tributo, tuvieron ahora que hacerlo. Aumentó la autoexplotación de cada una de las unidades productivas familiares pues tuvieron

que entregar más tributo a sus pillis, especialmente, aumentó la explotación en trabajo, pues se mencionan parcelas especiales en donde los macehuales tenían que trabajar para reunir el tributo que habían de entregar a los mexica.

Los macehuales y señores de Tecali tuvieron que participar además, en las guerras a favor de los mexicas y cumplir con otros servicios ocasionalmente en la cabecera del imperio.<sup>18</sup>

En relación al tributo en trabajo es oportuno recordar que este implica un control mayor de la población que cuando se tiene que tributar en productos. Cabe pensar que el aumento del tributo haya acrecentado una vez más la manipulación y el dominio de la población por parte de los teutlis y de los burócratas encargados de reunir el tributo y organizar el trabajo.

### **El papel de los pillis en la estructura económica-social de Tecali**

Partiendo de la información expuesta en forma muy sumaria, podemos precisar que el papel de los pillis en la sociedad de Tecali, antes de la llegada de los españoles, era múltiple y heterogéneo. Múltiple en el sentido de que su papel social abarca las esferas económica, política e ideológica en forma tan imbricada que es difícil separarlas para su análisis. Heterogéneo en el sentido de que los pillis no ocupaban, todos ellos, las mismas posiciones en sus esferas de influencia ni en el sistema de relaciones económicas, sino que eran un grupo estratificado con múltiples contradicciones entre sí. A pesar de estos problemas podemos apuntar que los diferentes papeles que desempeñan los pillis en su sociedad están en función de tres tipos fundamentales de relaciones: *a.* de explotación, *b.* de mediación, *c.* de dominio y control.

**a.** La explotación surge de las contradicciones en las relaciones de producción de tipo servil que se dan entre el sector de pillis o caciques que se han apropiado de la tierra y de los macehuales o renteros que las trabajan. La explotación se expresa en el tributo (trabajo, especie y dine-

---

18. Véase H.T.CH (párrafos 420-421).

ro) que, por el usufructo de la tierra, estos entregaban a los primeros. El tributo es propiamente la renta de la tierra que pagan los campesinos organizados –para la producción– en unidades familiares. Los pillis con tierras mantienen una relación de clase directamente con los macehuales que trabajan en las tierras patrimoniales de su *tecpan* o palacio. Los pillis que no poseían tierras quedaban excluidos de esta relación.

**b.** El papel de mediación surge de los problemas de dependencia (política, económica y religiosa) que se dan en Tecali a diferentes niveles y se expresa en el sistema jerarquizado de relaciones tributarias a través de las cuales se realiza una explotación indirecta de los macehuales. Los pillis de cada parcialidad mediaban la explotación entre los campesinos de su *tecpan* y el *pilli teuhthli* de cada parcialidad al transferirle parte del plusproducto que arrancaban a los productores. Estos a su vez mediaban la relación con el *tlatoani* de Tecali. Hacia el exterior este noble *pilli* mediatizaba la relación de explotación generalizada que impuso el Estado Mexica a los habitantes de Tecali y a todas las provincias que conquistó. Así entre el Estado Mexica y los campesinos se daba una relación de clase a través de la explotación indirecta, mediatizada por la clase dirigente de Tecali y se expresaba en el tributo que producían colectivamente todos los macehuales de la cabecera de Tecali y que entregaba el *tlatoani* al *calpixque* de Tepeaca, cabecera de la provincia tributaria. En las relaciones de mediatización intervenían todos los pillis que formaban parte del sistema burocrático, en cuyos niveles inferiores incluía eventualmente a algunos macehuales (*tequitlatos* o *mandones*).

Podemos señalar que junto con las relaciones de mediación, los pillis se colocan en la posibilidad de orientar la parte que se dedica al tributo, hacia aquellos productos adecuados o convenientes a la demanda de sus necesidades materiales y suntuarias y a las necesidades del mercado que ellos mismos manejan. Este proceso de reorientación de la producción de acuerdo con sus necesidades se da siempre a través de los mismos canales de mediación.

Conviene advertir que entre el sistema de mediación y el de explotación directa se dan contradicciones importantes a pesar de su complementariedad dentro del sistema, pues mientras éste tiende a concentrar la propiedad y el poder en los pillis locales, el otro los transfiere hacia

el Estado; esto por supuesto redundaba en el aumento de la explotación y formas de control de los campesinos por un lado, y por otra da lugar al proceso de autonomía-dependencia que caracterizó en buena parte la dinámica interna de las poblaciones que formaban parte del Estado Mexicano. La dependencia prevalecía sobre la autonomía en la medida en que el Estado Mexicano ejercía su despotismo con mayor fuerza; pero hasta el momento de la conquista española el poder local mantuvo su existencia autónoma, basada en las relaciones de explotación servil.

c. El dominio y el control que tenían los pillis sobre el resto de la población era posible porque se sustentaba en las relaciones de explotación directa e indirecta que mencionamos antes, lo cual dio origen a la concentración en diferentes niveles del poder ejercido a través de instituciones administrativas, políticas y religiosas en las cuales los pillis ocupaban siempre los puestos de dirección, para la manipulación, control y coerción de los campesinos macehuales. Estos no participan en los niveles de decisión, son los pillis quienes encabezan migraciones, quienes emprenden las conquistas y deciden la participación en las guerras; también son ellos quienes dan forma a las estructuras políticas, tributarias y religiosas y manejan los aparatos de coerción y de intercambio, más allá de lo meramente local.

A través de las instituciones y puestos directivos los pillis realizan un proceso de redistribución de una parte de la riqueza acumulada, entregada en forma de bienes (armas, trajes, templos, palacios, tierras) y servicios (defensa, protección, instrucción, justicia, ceremonial religioso, etcétera). La redistribución se efectúa en forma jerarquizada de acuerdo con las diferencias de clase y de posición social, siguiendo un sistema de valores impuesto y controlado también por la clase dominante. La redistribución de una parte de la riqueza acumulada en los miembros de la élite, o por el Estado directamente, debe entenderse como el mínimo de reinversión necesaria para mantener y reproducir el sistema de coerción, explotación y dominio, que por tener un carácter extraeconómico requiere de una gran cantidad de símbolos externos (trajes lujosos, ceremonial complicado, cierto tipo de especialistas, ricas ofrendas, gasto conspicuo, etcétera). La actividad económica más importante de los pillis, que por su posición no intervienen directamente en la producción, es la de dictar

ciertas medidas apropiadas a aumentar la seguridad y prosperidad de sus macehuales y con ello la capacidad de pagar impuestos (Chayanov, 1975, p. 27). El monopolio del poder aunque en diferentes niveles recae en todo el estrato de pillis y su existencia se orienta a garantizar la continuidad del sistema social en su conjunto y con ello la posibilidad de que los pillis se mantengan por mucho tiempo en su posición.

**¿Uno o dos modos de producción?** Sin entrar de lleno a la problemática que este tema encierra, creemos necesario finalizar esta exposición tratando de aportar algunas consideraciones al respecto. Entendemos que modo de producción es el modelo que corresponde a las formas en que se organiza la sociedad para operar y reproducirse, que se expresan plenamente en el contenido, desarrollo y vinculación dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Así los modos de producción encuentran su correspondiente histórico concreto en cada caso particular, en cada formación social específica (De la Peña, 1975). En relación con el modo de producción que existía en la sociedad prehispánica en el momento anterior a la llegada de los españoles se ha debatido mucho y todavía no se llega a ninguna conclusión; las ideas más recientes nos hablan de la existencia de un modo de producción asiático en el que el Estado Mexica se apropia del excedente de los campesinos organizados para la producción y la del usufructo de la tierra en calpullis (Bartra, 1975). Otros autores siguiendo las ideas de Witfogel hablan del modo de producción hidráulico o de sociedades hidráulicas; se piensa que entre los mexicas, como en otras sociedades, la reglamentación y uso del agua sentó las bases determinantes de la organización del Estado (Palerm, 1973). Otros hemos hablado de modo de producción tributario por ser el tributo la forma concreta en que se expresa la explotación de los campesinos (Olivera, 1976) y que hace necesario un sistema burocrático y una forma administrativa rígida que no implica necesariamente ni la tenencia de la tierra ni la explotación colectiva.

De acuerdo con los datos de Tecali no podemos hablar de la existencia de aldeas y comunidades autosuficientes con una estructura comunitaria, en las que sus miembros sean, colectivamente, propietarios de la tierra que trabajan (Marx y Hobsbawn, 1971, pp. 51-97), pues como vimos antes, desde la época en que llegaron los chichimecas a la región se inició

a través de la conquista la desintegración de las comunidades aldeanas anteriores y se estableció con los campesinos un sistema de producción y de relaciones de tipo señorial. Marx dice al respecto que “si al hombre mismo se le conquista con el suelo, como accesorio orgánico de este, se le conquista como una de las condiciones de la producción y así surgen la esclavitud y la servidumbre que pronto falsifican y modifican la forma originaria de toda entidad comunitaria...” (p. 70). La ausencia de entidades comunitarias (llamadas *calpullis* o de otra manera) no solamente se ha encontrado en Tecali o en el Valle Poblano-Tlaxcalteca, sino también en otros lugares, por ejemplo, Reyes (1975) piensa que tampoco las había en la misma cabecera del imperio y habla de relaciones de tenencia muy semejantes a la que hemos encontrado en Tecali.

Si la existencia de las comunidades aldeanas es una característica básica del modo de producción asiático, podemos inclinarnos a pensar que tal vez no hubiera habido en Tecali ese modo de producción, puesto que no existía la explotación comunal; sin embargo existe un Estado poderoso que conquista, domina e impone tributos. Esta característica en cambio sí nos permitiría hablar de la existencia de un modo de producción asiático. Tal contradicción en realidad no debe extrañarnos pues sabemos que por las mismas características dinámicas de la sociedad, no existe en ningún lado un modo de producción puro: que cada modo de producción se presenta con variantes muy grandes en diferentes lugares y además, que en cada formación social coexisten varios modos de producción aunque uno de ellos resulta el dominante.

Según esto podríamos pensar que en Tecali coexisten en forma articulada a través del tributo dos modos de producción, uno con relaciones serviles de tipo feudal originario o incipiente y el asiático en el que el Estado Mexica funge como el poder centralizado apareciendo estos modos como dominantes alternativamente. O también se puede pensar que las relaciones serviles que se han encontrado funcionando dentro de un modo de producción asiático, constituyen las contradicciones internas del sistema que eventualmente hubieran podido cristalizar, dando origen a un modo de producción feudal. En cualquier forma que interpretemos puede decirse que los dos tipos de relación corresponden a un régimen tributario, despótico por el lado de los mexicas y señorial desde el punto de vista interno.

Pensamos que lo más importante del análisis de las estructuras socioeconómicas no es encajonarlas dentro de un nombre o modelo, sino conocer su especificidad y su dinámica analizando en forma concreta y profunda, por un lado, la manera en que se dan las relaciones de producción, principalmente la forma de extracción del excedente al productor directo y, por el otro, las fuerzas productivas, es decir los medios de producción, y la forma de organización del trabajo. También es indispensable analizar las relaciones y contradicciones entre las dos esferas señaladas pues citando a Marx nuevamente sabemos que la forma específica en que se arranca al productor directo el trabajo sobrante no retribuido determina la relación de señorío y servidumbre tal como brota directamente la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella. Y esto sirve luego de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello al mismo tiempo su forma específica. La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos... es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social y también por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, la forma específica de Estado. Lo cual no impide que la misma base económica, la misma en cuanto a sus condiciones fundamentales, pueda mostrar en su modo de manifestarse infinitas variaciones y gradaciones, debidas a distintas e innumerables circunstancias empíricas, condiciones naturales, factores étnicos, influencias históricas que actúan desde el exterior, etcétera, variaciones y gradaciones que solo pueden comprenderse mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas (Marx, 1973, T. III, p. 733).

Esto último es lo que tenemos que poner en práctica ya que se trata de entender la realidad para cambiarla o para entender sus procesos de cambio, no para aprisionarla.

## Bibliografía

Bandelier, A. (1879). On the Social Organization and Mode of the Ancient Mexicans. *The XI Annual Report of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, Cambridge.

Bartra, R. (1969). *El modo de producción asiático*. México: Era.

Bartra, R. (1975). *Marxismo y sociedades antiguas*. Col. 70, N° 142. México: Grijalbo.

Carrasco, P. (1963). Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI. *Tlalocan*, IV (2), 97-119, México.

Carrasco, P. (1969). Más documentos sobre Tepeaca. *Tlalocan*, VI (1), 1-37, México.

Carrasco, P. (1976). La sociedad mexicana antes de la Conquista. En *Historia General de México*, T. I. México: El Colegio de México.

Carrasco, P., Broda, J. et al. (1976). *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México, SEP-INAH.

Carrasco, P., Broda, J. et al. (1976) *La organización social del México Prehispánico*. México, SEP-INAH.

Caso, A. (1963). Land and tenure among the Ancient Mexicans. *American Anthropologist*, 65 (6), Washington, D. C.

*Códice Mendocino*. (1925). Ed. facsimilar, Del Paso y Troncoso, F. 1925 (Ed.), México.

Chayanov, V. (1975, julio-septiembre). Sistemas económicos no capitalistas. *Cuadernos Políticos*, 5. México: Era.

Chayanov, V. (1947) *Historia Tolteca-Chichimeca*. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos. Heinrich, B. (Ed.), México.

Marx, K. (1973). *El capital*, T. I y III. Buenos Aires: Cartago.

Marx, K. y Hobsbawn, E. (1971). Formaciones económicas precapitalistas. *Cuadernos de Pasado y Presente*, 20. Buenos Aires.

Manuscrito de 1553 (ms.). (1971). Archivo Municipal de Cuauhtinchan. Traducción y transcripción de Reyes, L. México.

*Medida de las tierras pertenecientes a Don Juan García Chichimecateutli cacique del dicho pueblo* (1974). Ramo Tierras. Año de 1733, Vol. 533, exp. 6, f. 10, Tecali, Archivo General de la Nación, transcripción de Olivera, M. (ms.), México.

*Memoriales de tierras de los principales de Cuauhtinchan*. (1971). Ramo Tierras, Vol. 69, exp. 6, año de 1587. Archivo General de la Nación. Transcripción de Luis Reyes (ms.), México.

Monzón, A. (1949). *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: Instituto de Historia. UNAM.

Moreno, M. (1962). *La organización política y social de los aztecas*. México: INAH.

Olivera, M. (1975). Pillis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción en Tecali del siglo XII al XVI. Tesis Doctoral, UNAM.

Olivera, M. (1976). El despotismo tributario en Tecali. En Carrasco, P. y Broda, J. (Eds.), *La organización social del México Prehispánico*. México: SEP-INAH.

Palerm, A. (1973). *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del valle de México*. México: SEP-INAH.

*Papeles de la Nueva España*. Tomos I y V. (1905). Francisco del Paso y Troncoso (Ed.), Madrid.

Reyes, L. (1971a) Cuauhtinchan contra Tepeaca por los linderos establecidos en el año de 1467. Archivo Municipal de Cuauhtinchan. Año de 1546-1547. Transcripción (ms.).

Reyes, L. (1971b) Manuscrito de Cuauhtinchan del año 1553 (ms.). Archivo Municipal de Cuauhtinchan, traducción y transcripción, México.

Reyes, L. (1971c) Testamento de Don Diego de Rojas, 1576. Protocolos de Tepeaca. Paquete 49, Exp. 2, Archivo de Notarías de Puebla. Transcripción y traducción del náhuatl (ms.).

Reyes, L. (1972). Ordenanzas para el gobierno de Cuauhtinchan, año 1559. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 10, 245-313. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Reyes, L. (1974a) *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI*. Tesis profesional (ms.), México.

Reyes, L. (1974b) Introducción y notas a la *Historia tolteca-chichimeca* (ms.). México: INAH-CISINAH.

Reyes, L. (1975) *El Calpulli en Tenochtitlan* (ms.). México: CISINAH.

Terray, E. (1971). *El marxismo ante las sociedades "primitivas"*. Buenos Aires: Losada.



# **Pillis y macehuales: las formaciones sociales y los modos producción de Tecali del siglo XII al XIV<sup>1</sup>**

*Une société aura toujours besoin de définir son passé,  
elle aura toujours besoin de son passé pour définir son avenir...*

Jean Chesneaux

El compromiso que tenemos con la sociedad los etnólogos, sobre todo los que consideramos pertenecer a las nuevas corrientes de la Antropología, es ineludible. Por definición profesional debemos orientar nuestros estudios al entendimiento de la realidad humana; pero no como un mero ejercicio intelectual o con el fin de satisfacer una “curiosidad científica”, sino con el objeto claro y preciso de llegar a conclusiones útiles de alguna manera para la construcción de una sociedad diferente a la actual, que no base su existencia y reproducción en la explotación.

En la medida en que este propósito nos resulte claro, la práctica de nuestra profesión dará –a pesar de la amplitud temporal y espacial de su campo de estudio– resultados acumulables que nos llevarán poco a poco a la creación de un método de trabajo preciso, y de categorías de análisis cada vez más adecuadas para lograr nuestro objetivo fundamental.

---

1. Extraído de Olivera, M. (1978). Presentación. *En Pillis y macehuales: las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*. México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ediciones de la Casa Chata.

No podemos dejar de reconocer que en este momento la Antropología, por lo menos en México, atraviesa por una crisis importante; el estudio de la “cultura”, que había sido su principal objeto de estudio, resulta a todas luces insuficiente para el análisis de los problemas más significativos de la sociedad, sobre todo en función de los cambios que consideramos necesarios para el futuro. Por esto ha sido necesario replantear el papel de la Antropología dentro de las Ciencias Sociales y Humanas, volver a definir su campo de estudio, buscar enfoques dinámicos y crear nuevas categorías aplicando los principios generales del materialismo histórico.

En este proceso, que empezó a producir aportes importantes, no todo fue positivo; con frecuencia se despreciaron indiscriminadamente los resultados obtenidos por investigadores que trabajaron sobre principios que podemos llamar “clásicos” y que, por lo menos, nos legaron un buen cúmulo de información detallada y minuciosa. También se cayó en una orientación “economicista” o “sociologista”, tan limitada para la Antropología que solo ha llegado a la reproducción mecánica de las categorías y métodos de trabajo de otras disciplinas. Ante la situación de crisis no faltaron investigadores que se refugiaban en los problemas del pasado, tratando de justificar con el historicismo su falta de compromiso con la sociedad actual.

La tarea que los antropólogos tenemos por delante no es fácil; sin embargo, poco a poco se van cristalizando las influencias recibidas y van abriéndose nuevos caminos para nuestra disciplina que –estoy segura– culminarán en la reubicación de los estudios antropológicos con una dimensión propia y dinámica de los problemas sociales. Una de mis preocupaciones fundamentales en este estudio de Tecali ha sido precisamente la búsqueda de elementos que ayuden a esa redefinición de la Antropología en nuestro país. De manera específica, me ubiqué en la posibilidad de hacer el estudio de las *formaciones sociales concretas*, uno de nuestros puntos centrales de estudio, entendiéndolas como las unidades mínimas en que se puede expresar el modo de producción dominante en un momento determinado de la historia de una sociedad. Así, cada formación social específica podrá ser analizada como una parte concreta de la sociedad global en la que se encuentra inmersa; el enfoque antropológico para el estudio de las formaciones sociales debe incluir el estudio

específico de la base estructural de la población y el estudio de su superestructura jurídica e ideológica, que en general conjugan relaciones e instituciones que corresponden originalmente a diferentes modos de producción. Un estudio de este tipo debe contemplar también la interrelación entre diferentes instancias económicas, políticas e ideológicas que en cada formación social se encuentren, el análisis de las contradicciones internas y los procesos de dominación que determinaron el paso de una formación social a otra, y la desigualdad rítmica y estructural de los cambios producidos en los grupos que forman parte del mismo sistema social. Así, el estudio detallado, directo y concreto de las comunidades, pueblos o grupos étnicos, así como de los procesos sociales que en ellos se presentan, deberá contemplarse necesariamente –de acuerdo con este enfoque– en función de la expresión objetiva que en ellos toman los modos de producción dominantes y secundarios que se han sucedido en la sociedad global, analizando la forma en que estos procesos incluyen o articulan a los grupos o sectores en estudio a unidades políticas, económicas y sociales mayores.

Este estudio de Tecali pretende ser un análisis concreto de las formaciones sociales específicas a las que ha pertenecido ese pueblo de campesinos entre los siglos XII y XVI. Desafortunadamente, el estudio de cada una de esas formaciones sociales no es tan completo como creo que debería serlo para la antropología; pero sí me permitió concluir que este enfoque abrió al trabajo antropológico una nueva perspectiva que debemos profundizar y precisar constantemente, para tener esa visión total y globalizadora que nuestra ciencia pretende alcanzar sobre la evolución de la sociedad.

Originalmente el plan de investigación sobre Tecali era mucho más ambicioso, pues abarcaba el estudio de las formaciones sociales que se han sucedido allí desde el siglo XII –época sobre la cual tenemos información– hasta la actualidad. Sin embargo, por la abundancia de material y la falta de tiempo no pude abarcar el plan original y detuve el estudio en el primer siglo de la colonia. Es posible que más adelante pueda continuar la investigación y analizar en forma concreta los efectos del capitalismo en los diferentes momentos de la vida de esa comunidad de campesinos.

A pesar de que el material que analizo es histórico, hice todo lo posible por escaparme del historicismo descriptivo que predomina en este tipo de investigaciones; siguiendo un enfoque marxista considero que el pasado, el presente y el futuro están funcionalmente interrelacionados, de manera que cualquier momento de la vida de una sociedad incluye situaciones que se han originado en contradicciones de etapas anteriores y contiene situaciones embrionarias cuyo desarrollo dará origen a las características de etapas subsecuentes. De manera consecuente, considero que la utilidad de los estudios históricos de cualquier momento de la vida de la humanidad radica en la posibilidad de entender mejor el presente y de proyectar cambios hacia el futuro. Dentro de este contexto, el estudio de las formaciones sociales del pasado aporta un riquísimo material siempre que se logre entenderlas más allá de lo circunstancial y se interpreten de acuerdo con los procesos generales del desarrollo de la humanidad.

Los problemas por resolver dentro de este enfoque son muchísimos. A mí me preocupó especialmente explicar el origen y la existencia del sector de la población campesina en el que se percibe –a pesar de los cambios en los modos de producción a nivel de la sociedad global– una especie de secuencia generacional de la pobreza con una gran estabilidad a través del tiempo. Los campesinos de Tecali han legado de padres a hijos –junto con su propia existencia campesina– su condición de vida miserable y dependiente, como si a través de los siglos solo hubiesen sido espectadores de la historia, que han visto y padecido invasiones, despojos, nuevos señoríos, conquistas extranjeras, revoluciones y dotaciones de tierra, sin que su situación de explotados haya cambiado en forma fundamental, y sin que tampoco ellos hubieran tratado de transformarla.

Esas características que encontramos en el pueblo de Tecali están presentes en muchas comunidades de México; su situación no se debe a que hayan permanecido alejadas o aisladas de los procesos económicos y sociales del país; por el contrario, cada modo de producción ha creado diferentes modos de explotarlas, unas veces a través del tributo, otras a través de las rentas, del comercio o del uso directo de su fuerza de trabajo. Esa explotación milenaria no solo produjo la enajenación individual de sus miembros, sino también su propio congelamiento a nivel de grupo

o sector social; este congelamiento –que se ha reproducido junto con algunas instituciones tradicionales como las relaciones de parentesco, en las que se nota un gran conservatismo– se presenta en forma de reacción o de defensa propia y su origen desde luego también se encuentra en las características de la formación social global. Resulta imposible superar individualmente la situación de estas comunidades; como lo creen sus habitantes, se antoja dictaminada por algún ser sobrenatural y poderoso, a tal grado que no es fácil impugnarla; ese monstruo puede identificarse, sin dificultad, con el sistema de explotación capitalista de nuestro país.

Este trabajo sobre Tecali puede considerarse como un acercamiento a los problemas de esos grupos campesinos. He expuesto detalladamente, hasta donde fue posible, las diferentes formaciones sociales a las que han pertenecido los habitantes de Tecali hasta fines del siglo XVI, haciendo énfasis en los modos de producción en cada momento; para ello fue necesario estudiar las correspondientes formas de dominación y explotación a través de los procesos económicos y políticos, fundamentalmente. Me doy perfecta cuenta de que, por desgracia, el estudio de las formaciones sociales de Tecali no es completo, ni tan adecuado como lo exige el planteamiento teórico propuesto. Esto se debe a que tuve que detenerme en el siglo XVI y a que el análisis no abarca todos los aspectos indispensables para tener una visión total y dinámica de la realidad. Estas importantes deficiencias se explican, desde luego, y en gran parte, por las carencias personales que de ninguna manera son justificables; pero también se deben a las dificultades teóricas y metodológicas con que tropecé al tratar de analizar los materiales, y que solo pude superar en parte.

Si, como señalé antes, estoy de acuerdo con que la historia es una sucesión de formaciones socioeconómicas que van surgiendo una en el seno de la otra, tengo que aceptar también que cada formación social no es solamente un conjunto de elementos aislados (recursos, personas, instituciones, técnicas, instrumentos, etcétera), sino un todo orgánico de relaciones estructurales y superestructurales: económicas, sociales, políticas, jurídicas, ideológicas, que dan lugar a un conjunto coherente en el cual cada elemento adquiere características y significados muy específicos, que evolucionan al impulso de sus propias contradicciones (Mandel, I, p. 19).

Dada esa complejidad, resulta obvio que para emprender el análisis de la historia de cualquier grupo es necesario contar con la información requerida y con una concepción metodológica específica que nos permita seleccionar los datos significativos, analizarlos e interpretarlos en su total funcionamiento y como partes integrantes de procesos históricos más generales.

Pero, a diferencia de los estudios sobre la realidad actual, que pueden sujetarse a un plan de trabajo acorde con los planteamientos teóricos elaborados de antemano, puesto que los datos que se consideran significativos se pueden seleccionar con más o menos precisión en el universo de estudios que nos propongamos, en los estudios históricos –tenemos que aceptarlo con toda humildad– no es posible contar, la mayor parte de las veces, con toda la información significativa que se requiere; pues aun cuando sabemos de su existencia, el material se encuentra disperso en un mundo de información en el cual no es difícil perderse, sobre todo cuando los datos que buscamos están deformados o no se han tomado en cuenta en las obras de cronistas e historiadores y tenemos que recurrir necesariamente a fuentes de primera mano en los archivos locales y regionales. El trabajo documental en la historia se caracteriza por su minuciosidad y lentitud, ya que es indispensable analizar gran cantidad de documentos antes de tener cierta seguridad de haber captado una idea de la situación general y, aun así, muchas veces no se alcanza el mínimo de seguridad requerido.

La falta de información sobre algunos aspectos importantes de la historia de Tecali, sobre todo en lo que se refiere a la superestructura ideológica o al comercio, así como el carácter fragmentario de la información en otros aspectos, como la que se refiere a las relaciones entre las diferentes estructuras del poder que funcionaba en la época prehispánica, es significativa; esa deficiencia tal vez se deba precisamente a que Tecali siempre fue una sociedad formada principalmente por campesinos explotados a través de diversos modos por las clases dominantes, y es bien sabido que la historia de estos sectores de la población no ha sido la preocupación fundamental de los investigadores, pues como dice Ruggles: “La majestad de la historia apenas se ha ocupado en describir las condiciones de vida de las masas populares; los historiadores se ocupan de las

guerras, de las revoluciones, de los tratados y de su ruptura... pero raramente se rebajan a considerar los asuntos breves y simples de la historia de los pobres” (citado por Kula, 1973, p. 13).

Pese a que la mayor parte de la información que utilicé para el estudio de Tecali no proviene de los cronistas ni de los historiadores, sino de documentos originales, en ellos también se refleja esa situación discriminatoria, pues solo en raras ocasiones se hacen referencias concretas a la situación de los macehuales. Muchos de los documentos se refieren a pleitos sobre tierras, testamentos o tomas de posesión de propiedades, que siempre atañen a los miembros de la élite. De allí que la situación de los campesinos que nos preocupa conocer en Tecali tuvo que ser deducida básicamente de la situación de sus explotadores y algunas veces de la visión que estos tenían de ellos. El problema sobre la validez de la información se complica a medida que profundizamos en el tiempo; sobre la época prehispánica solo poseemos información escrita en el siglo XVI, y a pesar del cuidado que he tenido para no caer en deformaciones estoy segura de que me ha sido imposible deslindar totalmente lo que corresponde al mito de lo que corresponde a la realidad, como sucede con la rica información que proporciona la *Historia tolteca-chichimeca*. También me resultó difícil apartarme de los juicios de valor de los conquistadores y de la ideología que predominaba en el momento en que fueron escritos los documentos utilizados. La historiografía pre y poshispánica de las comunidades indígenas, como dice Johanna Broda, “...no era objetiva e imparcial, sino era una historia política con todas sus implicaciones: justificaba los cambios de poder de un grupo a otro, presentaba las migraciones y derrotas de los diferentes grupos en una perspectiva conveniente y legitimaba la usurpación del poder, así como asesinatos y guerras” (Broda, p. 5).

Así pues, traté de subsanar los problemas inherentes a la información de Tecali utilizando no solo las crónicas de los indígenas y de los conquistadores, sino también, y en forma fundamental, la documentación judicial y administrativa referente al siglo XVI, proveniente básicamente de los archivos locales, cuya información no era objetiva e imparcial, sino era una historia política con todas sus implicaciones: justificaba los cambios de poder de un grupo a otro, presentaba las migraciones y derrotas

de los diferentes grupos en una perspectiva conveniente y legitimaba la usurpación del poder, así como asesinatos y guerras no era objetiva e imparcial, sino era una historia política con todas sus implicaciones: justificaba los cambios de poder de un grupo a otro, presentaba las migraciones y derrotas de los diferentes grupos en una perspectiva conveniente y legitimaba la usurpación del poder, así como asesinatos y guerras –a pesar de su contenido muchas veces elitista– se refiere a cuestiones sociales y económicas, que reflejan tanto la situación colonial del momento en que fueron escritas como algunas características de claro origen prehispánico que complementan o precisan la información proveniente de otras fuentes.

En todo el trabajo procuré utilizar solo la información referente a la región que estudio, pues me cuidé de no caer en falsas generalizaciones, producto del uso indiscriminado de datos de origen geográfico heterogéneo, referentes a épocas muy diversas que se encuentran en muchos trabajos sobre este tema. Por otro lado, el uso de padrones del pueblo de Tecali y de los registros de bautizos y matrimonios me permitió obtener datos cuantitativos susceptibles de un tratamiento estadístico, y muy valiosos porque su contenido refleja la estructura social total de Tecali en los diversos momentos estudiados, que no se puede obtener en documentos que se refieren a situaciones personales o muy concretas.

En los análisis históricos como el que emprendimos en Tecali, según apuntamos antes, es muy importante contar con un marco teórico que nos permita la búsqueda y selección de los materiales significativos para el objetivo propuesto, y que ayude en cierta medida, a través de hipótesis y comparaciones, a subsanar el carácter fragmentario de la información. También en este aspecto teórico y metodológico tropecé con algunos problemas; el más importante quizá es la carencia de una posición teórica coherente y bien definida en el estudio de la sociedad y de la cultura prehispánicas, que permita sumar los esfuerzos de diferentes investigadores en una misma dirección y lograr conclusiones cada vez más válidas.

Una exposición muy esquemática de la situación de las investigaciones sobre el México prehispánico nos permite apuntar la existencia de dos corrientes diferentes. Por un lado se produjeron ensayos con enfoques teóricos muy diversos, de acuerdo con la “moda” de cada momento,

utilizando esquemas interpretativos que se aplicaron de manera forzada a la misma información que proporcionan los cronistas del siglo XVI y los historiadores del siglo XIX, sobre todo, sin buscar datos suficientes y con el gran defecto, muchas veces, de usar indiscriminadamente información referente a diferentes épocas y distintos lugares de Mesoamérica para probar juicios y defender posiciones que con frecuencia no coinciden con la realidad. Entre este tipo de investigaciones podemos mencionar desde los estudios de Bandelier (1879), que trata de probar el carácter comunitario de la sociedad prehispánica siguiendo el pensamiento de Morgan, hasta las posiciones recientes de algunos investigadores como Palerm (1973), que ha pretendido demostrar la validez del modelo de Wittfogel (1956) sobre las sociedades hidráulicas en los estudios mesoamericanos. Los estudios de Bartra, aunque muy sugerentes en el análisis de la estructura social y económica del México prehispánico, también carecen de profundidad documental, lo que lo lleva a interpretaciones equívocas al tratar de aplicar el modelo marxista del modo de producción asiático. En un momento intermedio se pretendió conciliar, de manera un tanto dogmática, la existencia de un estado sólidamente constituido –en el que coexistían la propiedad privada y la división de clases– con la existencia de formas de organización clásicas y la propiedad comunal de la tierra, como se puede ver en los estudios de Manuel Moreno (1962) y Arturo Monzón (1949).

Paralelamente a esta posición, que podemos calificar de teoricista, surgió una corriente que considera indispensable reunir suficiente información básica en todos los terrenos de la cultura prehispánica, en vez de hacer interpretaciones forzadas, lo cual por sí mismo resulta muy prudente; pero han sido tantos los detalles y las particularidades encontradas que no se alcanzan a ubicar todavía las características halladas por esas sociedades dentro del proceso general del desarrollo histórico. Esto se debe, en ocasiones, a la completa ausencia de una posición teórica, y en otras a que se piensa –erróneamente, en mi opinión– que la insuficiencia de datos todavía no permite llegar a ese esfuerzo generalizador indispensable a todas las disciplinas científicas.

A pesar de esto, es importante reconocer que algunos de los estudios detallados y concretos que se han hecho hasta ahora, que se acercan cada

vez más al proceso último, constituyen aportes muy valiosos que servirán de base sólida para llegar a las necesarias generalizaciones. Para darnos cuenta de su validez basta mencionar los estudios estructurales y comparativos del doctor Kirchoff (1947) sobre la religión y los calendarios prehispánicos o los estudios sobre la estructura social y económica de Carrasco (1967; 1974, por ejemplo), basados en la documentación colonial de épocas tempranas. También son muy importantes los trabajos de Luis Reyes en los que, además de usar documentación indígena de primera mano, incluye el análisis de mapas y códices.

Hace falta todavía desarrollar plenamente una posición que conjugue en forma sistemática las dos tendencias. La carencia de una teoría sólida en los estudios etnohistóricos de nuestro país no puede ser casual; tal vez forma parte de la crisis de la Antropología que hemos mencionado antes. Kula (1973, p. 22) opina que el proceso de acumular información sin poder llegar a un nivel más generalizante es característico de todos los países atrasados, y lo atribuye a una tendencia manifiesta de reafirmar la propia singularidad nacional y una línea de desarrollo genuina como reacción contra los países colonialistas.

El estudio de Tecali que aquí presento no escapa a esa tendencia descriptiva y no ha rebasado el nivel local pues, aunque hice un serio intento por llegar a algunas generalizaciones, aplicando ciertas categorías del materialismo histórico, mis conclusiones apenas alcanzan un nivel hipotético que exige estudios comparativos y un análisis más profundo de los materiales, pues no es difícil que al tratar de llegar a ese nivel teórico, o en mi afán de encontrar la secuencia histórica regional, haya caído en simplificaciones y generalizaciones poco válidas que encubren la complejidad de los procesos sociales que traté de analizar.

Para su presentación dividí el estudio de Tecali en tres partes. En el primer capítulo presento un acercamiento metodológico tratando de definir los elementos que es indispensable considerar para precisar los modos de producción y su importancia relativa, en una formación social específica, referidos especialmente a las sociedades precapitalistas. Además de este marco teórico se incluyen en el primer capítulo referencias concretas sobre la ubicación espacial y el desarrollo temporal de la población de Tecali a fin de poder dar un marco general que permita ubicar

el estudio de los siglos XII al XVI dentro de la secuencia histórica de su realidad hasta el presente.

El segundo capítulo está dedicado a estudiar la estructura social y política de Tecali en la época prehispánica. En él hago referencia a dos etapas que corresponden a formaciones sociales diferentes; en una, que va del siglo XII a fines del siglo XIV, Tecali era parte del señorío de Cuauh-tinchan y tenía como centro político religioso a Cholula. En la otra etapa, que abarca aproximadamente el siglo anterior a la llegada de los españoles, Tecali era una de las cabeceras de la provincia de Tepeaca y a través de ella estaba integrado al sistema tributario mexica. En las dos etapas la estructura social de Tecali era definidamente clasista. En la primera la adscripción étnica de la población era muy importante, pues no solo marcaba la identidad de los diferentes grupos que allí vivían sino también su posición social, es decir, la pertenencia al grupo de los dominadores o de los dominados. En la segunda etapa la conquista mexica de la región produjo cambios políticos y administrativos que transformaron las relaciones sociales internas y la posición diferencial de los grupos étnicos, ya que todos por igual se convirtieron en tributarios de los conquistadores.

El tercer capítulo, que considero la parte más importante de la investigación, está dedicado al siglo XVI colonial. En él analizo la situación social y económica de Tecali en la primera época de la dominación española, los cambios ocurridos en la sociedad indígena y su articulación en la estructura colonial; hago énfasis en la desintegración del sistema tributario prehispánico, en la construcción del sistema colonial y me refiero a las nuevas formas de explotación que se introdujeron junto con el carácter mercantil del modo de producción impuesto por los españoles.

Es claro que este trabajo sobre Tecali no es resultado exclusivamente de mi esfuerzo individual; en él intervino, a través de tres años de trabajo (1971, 1974 y 1975) una gran cantidad de personas que es difícil enumerar sin caer en omisiones. En el pueblo de Tecali conté con la amable colaboración de los ejidatarios, de las autoridades municipales y judiciales, y con la del señor José M. Sánchez, cura de la parroquia de Tecali, quien puso a nuestra disposición el archivo correspondiente. Procuro mencionar en cada capítulo a los compañeros y alumnos que muy gentilmente me ayudaron en la recopilación y transcripción de los materiales. Entre

los colegas que han hecho posible este trabajo, tengo una deuda especial con Luis Reyes, a quien debo una gran parte del material empleado y comentarios muy valiosos. Johanna Broda, Roger Bartra, Sergio de la Peña y Mario Erdheim leyeron el manuscrito original y me hicieron importantes sugerencias. Alejandro Calatayud me ayudó en el análisis estadístico de los materiales que clasifiqué en el Departamento de Máquinas del Museo Nacional de Antropología e Historia. Pedro Carrasco, director de este trabajo, maestro, compañero y amigo, me estimuló constantemente con sus críticas y colaboración. Debo mencionar también a María de los Ángeles Valdivia, que mecanografió una y otra vez mis ininteligibles borradores y a Wilfrido González, que hizo los mapas. A todos les doy mis sinceros reconocimientos.<sup>2</sup>

## Bibliografía

Bandelier, A. (1879). On the social organization and mode of government of the ancient Mexicans. En *The II Annual Report of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*. Cambridge.

Bartra, R. (1969). *El modo de producción asiático*. México: Era.

Bartra, R. (1973). *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: Era.

Bartra, R. (1975a, primavera). Sobre la articulación de modos de producción en América Latina. *Historia y sociedad*, segunda época, 5, 3-19.

Bartra, R. (1975b). *Marxismo y sociedades antiguas*. México: Grijalbo.

Broda, J. (1975). *Continuidad y cambios en la sociedad indígena de México después de la conquista: estructuras prehispánicas y coloniales*, ed. mimeografiada. México: CISINAH.

Carrasco, P. (1961). El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del valle de México en el siglo XVI. *Revista mexicana de estudios antropológicos*, 17-26.

---

2. Por último quiero dejar constancia de que el patrocinio de esta investigación también tuvo un origen múltiple: la Universidad del Estado de Nueva York y la Institución Wenner Gren financiaron la investigación documental y el trabajo de campo. El Instituto Nacional de Antropología e Historia se hizo cargo de mis honorarios durante el trabajo de campo y de la microfilmación del Archivo Judicial de Tecali; y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM hizo posible la elaboración de los materiales y la redacción final del trabajo.

Carrasco, P. (1963). Las tierras de dos indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI. *Tlacocan*, IV (2), 97-119.

Carrasco, P. (1967). Relaciones sobre la organización social indígena en el siglo XVI. *Estudios de cultura náhuatl*, VII, 119-153.

Carrasco, P. (1969). Más documentos sobre Tepeaca. *Tlacocan*, VI (1) 1-37.

Carrasco, P. (1970). The peoples of Central Mexico and their historical traditions. En Wauchope, R. (Ed. Gral.); Gordon F. Ekholm y Bernal, M. (Ed. Vol.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. XI, 459-473. Austin: University of Texas Press.

Carrasco, P. (1970a). Los barrios antiguos de Cholula. *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, vol. III, 9-88. Instituto Poblano de Antropología e Historia, Puebla.

Carrasco, P. (1970b). Los documentos sobre las tierras de los indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI. *Comunicaciones*, 7, 89-92. Fundación Alemana para la Investigación Científica, México.

Carrasco, P. (1974). La sociedad mexicana antes de la conquista. En *Historia General de México*. Tomo I. México, El Colegio de México.

Kirchhoff, P. (1947). *La historia tolteca-chichimeca. Un estudio histórico sociológico*. Introducción a la historia tolteca-chichimeca. México.

Kula, W. (1973). *Problemas y métodos de la historia económica*. Barcelona: Península.

Mandel, E. (1971). *Tratado de economía marxista*. Tomos I y II. México: Era.

Monzón, A. (1949). *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: Instituto de Historia, UNAM.

Moreno, M. (1962). *La organización política y social de los aztecas*. México: INAH.

Wittfogel, K. (1956). *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.

Palerm, Á. (1973). *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del valle de México*. México: SEP-INAH.



## **Parte 2**

---

**Feminismo**



# **Primeros textos feministas**



## **Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio-económico<sup>1</sup>**

La lucha aislada y callada de las mujeres por alcanzar su igualdad ante los hombres, ha tenido una historia casi tan larga como su opresión. Poco a poco, aquí y allá, en todo el mundo, se dieron desde el siglo pasado brotes aislados de rebeldía que fueron tomando forma y voz. En 1915 se efectuó en Suecia la primera Conferencia Internacional de Mujeres en la que se hicieron planteamientos para lograr la igualdad económica, social, política y sexual de la mujer cuya situación marginada se consideró como una herencia del feudalismo (Kolontay, 1972, p. 9).

Sin embargo, no ha sido sino hasta los últimos 5 años cuando hemos presenciado una gran revitalización de la lucha de las mujeres contra su opresión y discriminación en todos los aspectos de la vida. A partir del 26 de agosto de 1970, con motivo de la conmemoración del 50° aniversario de la conclusión victoriosa de la lucha por el sufragio femenino en Estados Unidos, se originó una toma de conciencia produciendo una gran movilización de cientos de miles de mujeres. A partir de entonces, muchas de ellas, con puntos de vista muy diferentes y agrupadas de diversas maneras, se han dedicado a luchar por la liberación femenina. De Estados Unidos, el movimiento se extendió rápidamente a otros países hasta adquirir, en la actualidad, un carácter internacional.

---

1. Extraído de Olivera, M. (1976). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico. *Anales de Antropología*. XIII, 199-215. México.

Los planteamientos feministas no tienen hasta ahora una coherencia, ni una línea de acción unificada: se dan distintos argumentos en diferentes sociedades; también varían de acuerdo a la posición de clase social. Existen grupos con diversos enfoques ideológicos, desde los más revolucionarios que enmarcan el problema dentro de la lucha de clases, hasta los extremistas de posición sexista que han iniciado una violenta lucha en contra de los hombres o propugnan por la abolición total de los rasgos típicamente femeninos de la mujer, dando lugar a que el problema se desvirtúe, a que se desprestigie el movimiento y, consecuentemente, a que la problemática en relación con la mujer se minimice.

Pero el gran aporte de los movimientos de liberación, hasta ahora, no es haber resuelto la situación de la mujer, sino precisamente haber “puesto el dedo” en un grave y complejo problema que hasta el momento solo había recibido el desprecio y desinterés por parte de la ciencia y de la política.

El estudio de la situación de la mujer en nuestra sociedad capitalista: su explotación y opresión económicas, su aislamiento social, su uso como objeto sexual y su discriminación política son problemas que se enmarcan definitivamente dentro de las Ciencias Sociales. El origen, evolución, magnitud y características de este problema y aún el análisis del movimiento de liberación femenina, son temas que deben preocupar a los científicos sociales pues son parte importante de la realidad humana y su solución específica: la igualdad de la mujer y el hombre en la sociedad no puede ser conquistada solamente a través de movimientos feministas que plantean la mayor de las veces reivindicaciones exclusivamente centradas en aspectos fraccionarios de la condición humana de las mujeres; sino debe enfocarse como parte integrante de una lucha global contra la totalidad de un sistema social básicamente injusto y opresivo (Oviedo de Sarmiento, 1975). Es decir que la opresión y la explotación de la mujer son consecuencia importante de la base estructural de nuestra sociedad; su origen, desarrollo y solución están ligados, por lo tanto, a la propia dinámica del sistema económico social en que vivimos y a la posición de lucha que adoptemos.

En este artículo consideramos que la participación económica de la mujer en el sistema capitalista en que vivimos se da no solo a través de su

trabajo directamente ligado a la producción, sino principalmente a través del trabajo doméstico que realiza en el seno familiar.

En su papel de trabajadora, ya sea como asalariada, artesana o campesina, o en su papel de empresaria capitalista, la participación económica de la mujer es muy clara: forma parte entonces, a través de su relación con los medios de producción, de una clase social determinada. Por ejemplo, las obreras, al igual que cualquier otro trabajador, venden su fuerza de trabajo para producir mercancías a cambio de un salario, generando con su trabajo cierta cantidad de plusvalía que se apropia su patrón, ya que este –de acuerdo con los puntos de vista marxistas– solamente paga a sus obreros una parte del valor que ellos han producido con su trabajo; la plusvalía es en realidad “el valor de las mercancías producidas durante el tiempo de trabajo extra (no pagado) que proporcionan los obreros” (Bartra, 1973, p. 119).

La participación de la mujer en el trabajo productivo está en función del grado de desarrollo y particularidades de su sociedad; pero, en general, podemos afirmar que su incorporación definitiva a la producción es característica de las últimas fases del capitalismo. Es cierto que en sus primeras etapas se incorporó a las mujeres y a los niños a la producción junto con los hombres, y fueron objeto de tal explotación y exterminio que hubo necesidad de reglamentar su trabajo, “las pobres, trabajando trece horas diarias, no tenían tiempo ni para pensar en acicalarse” (Lafargue, 1970, p. 24); las mujeres entregadas al monstruo de la producción industrial participaban de las leyes inexorables del capitalismo; su condición las hizo merecedoras de las terribles exclamaciones de Lafargue: “trabajad, trabajad proletarias para engendrar la fortuna social de vuestras miserias individuales, trabajad para que haciéndoos cada vez más pobres tengáis razones para trabajar más y ser más miserables” (p. 23).

Las crisis de producción y la reglamentación del trabajo dieron la posibilidad al capitalista de escoger la mano de obra más liberada de trabas sociales y biológicas, que era precisamente la de los hombres que no tenían interrupciones en el rendimiento ocasionados por partos, embarazos y cuidados de la familia. Las pocas mujeres que se incorporaron al trabajo productivo han sido discriminadas con mucha frecuencia pues se las ha destinado a puestos inferiores, han recibido salarios más ba-

jos que los hombres y se han ocupado fundamentalmente del servicio y además muchas veces no tienen derecho a prestaciones sociales –como sucede con el trabajo a domicilio–. Todo esto ocurre a pesar de que su capacidad como productoras ha sido y es, en realidad, igual a la de los hombres, como se vio claramente durante la Segunda Guerra Mundial.

Hay que reconocer que en las últimas décadas de este siglo ha habido una creciente incorporación de la fuerza de trabajo femenino a la producción, pero también hay que reconocer que el sexismo, la discriminación y los bajos salarios para las mujeres siguen estando a la orden del día casi en todas partes, y que la situación es más grave aún en los países dependientes y colonizados. En nuestro país, por ejemplo, solo el 19,5% de la fuerza de trabajo es femenina, lo que significa que, de las mujeres mayores de 12 años, solo son económicamente activas el 17,5%; en cambio se dedican a los quehaceres domésticos el 69,6%, el resto son estudiantes o desempleadas (**Cuadro 1**). Además es importante advertir (**Cuadro 2**) que el trabajo asalariado fundamental de la mujer de México es el servicio (58,8%) y sabemos que entre este, el servicio doméstico (sirvientas) es el más socorrido. Solo el 10,8% de las mujeres económicamente activas trabajan en la agricultura, la mayor parte de ellas son indígenas y solo el 19,6% lo hace en la industria ocupándose también allí principalmente de las tareas de limpieza y servicios; pocas en realidad son obreras. Por esto podemos decir que el mundo de la producción es de los hombres, a las mujeres les corresponde un papel secundario y dependiente desde el punto de vista económico, papel que determina su posición social y su baja participación política.

### **Cuadro 1.** Actividades de la población de 12 años y más

Población total = 48.377,363 | Mujeres = 24.237,048 | Hombres = 24.140,315

| Actividad                       | Mujeres % | Hombres % | Mujeres #  | Hombres #  |
|---------------------------------|-----------|-----------|------------|------------|
| Población de más de 12 años     | 100,0     | 100,0     | 15.117,695 | 14.670,613 |
| Población económicamente activa | 17,5      | 70,1      | 2.660,706  | 10.808,966 |
| Desempleo                       | 7,4       | 2,7       | 198,903    | 287,079    |
| Quehaceres domésticos           | 69,6      | 2,8       | 10.536,353 | 418,264    |
| Estudiantes                     | 10,1      | 13,8      | 1.532,955  | 2.026,321  |

**Cuadro 2.** Rama de actividad de la población económicamente activa

| Rama             | Mujeres % | Hombres % | Mujeres #          | Hombres #    |
|------------------|-----------|-----------|--------------------|--------------|
| Agricultura      | 10,8      | 46,2      | 268,552            | 4.863,116    |
| Industria        | 19,6      | 23,6      | 485,181 (100%):    | 2.490,468    |
| Petróleo         |           |           | 7,950 (1,63%)      | 77,158       |
| Extractiva       |           |           | 5,605 (1,15%)      | 86,607       |
| Transformación   |           |           | 449,109 (82,56%)   | 1.724,382    |
| Construcción     |           |           | 17,801 (3,66%)     | 553,684      |
| Electricidad     |           |           | 4,716 (0,97%)      | 48,637       |
| Servicios        | 59,8      | 25,2      | 1.479,477 (100%):  | 2.654,928    |
| Transporte       |           |           | 17,433 (1,17%)     | 351,663      |
| Servicio         |           |           | 1.058,654 (71,55%) | 1.101,311    |
| Gobierno         |           |           | 68,938 (4,65%)     | 338,239      |
| Comercio         |           |           | 334,452 (22,60%)   | 863,715      |
| Mal especificado | 9,6       | 4,8       | 239,295            | 510,375      |
| Total:           | 100,0     | 100,0     | 2.472,505 *        | 10.521,887 * |

**Fuente:** IX Censo General de Población, 1970.

\* Estos totales corresponden a la suma de los renglones: Agricultura, Industria, Servicios y Mal especificado.

Pero dentro de esta situación discriminatoria se han generado algunos rasgos dinámicos, pues, en la realidad contemporánea el desarrollo del capitalismo ha arrastrado cada vez más a la mujer a la lucha activa por la existencia; su trabajo productivo, cualquiera que este sea, la ha hecho participar en el sistema de explotación capitalista y junto con ello la ha colocado en la posibilidad de tomar conciencia de su situación como trabajadora y como mujer capaz de liberarse de la dependencia económica; las mismas circunstancias la han colocado en la necesidad de enfrentarse a las normas de la sociedad burguesa que la han ubicado en el papel de propiedad privada de su marido a quien tiene que respetar, obedecer, servir, atender en una forma enajenante e indigna que la mágica y trasnochada ideología del capitalismo confunde con el “amor”.

Así pues, la mujer moderna, que Kolontay llama “célibe” es hija del sistema económico del gran capitalismo. “La mujer célibe no como tipo acci-

dental, sino como una realidad cotidiana, ha nacido con el ruido infernal de las máquinas de las usinas y la sirena de la llamada de las fábricas...” (Kolontay, 1972, p. 36); pero desgraciadamente en nuestra realidad latinoamericana, todavía se considera la participación de la mujer en la vida económica como una desviación de lo normal, como una infracción al orden natural de las cosas. Esta contradicción creada por el propio sistema que, por un lado, la empuja a participar en el desarrollo y, por otro, la ata al hogar, ha ocasionado el cuestionamiento del papel social de la mujer y la tendencia a modificar los valores sociales que rigen a la sociedad ha puesto en crisis el orden familiar burgués. Por otro lado, la participación de la mujer en la producción ha obligado al Estado a crear instituciones que la ayudan a liberarse de la carga doméstica, como guarderías, internados, comedores públicos, etcétera.

Por fortuna, al mismo tiempo que se experimenta una modificación de las condiciones económicas de la mujer eliminando su dependencia, se ha producido un cambio en su psicología que la capacita con mayor fortaleza y autoridad moral para luchar contra la ideología imperante que se manifiesta en dos frentes: en el mundo exterior que la presiona y en sus propias tendencias que la empujan a seguir siendo esclava del hombre. Así, la contradicción creada con la participación de la mujer en el trabajo productivo, al generalizarse, –a pesar de favorecer al capitalismo– ayudará a cambiar la estructura de las relaciones familiares y a que surja una sociedad que no haga de la mujer un objeto de servicio y de sexo sino que la transforme en un sujeto de su propio destino, haciendo de ella una persona que posea autodisciplina en vez de un sentimentalismo exagerado; que aprecie la libertad y la independencia en vez de la sumisión y de la falta de personalidad, que busque la afirmación de su individualidad y no los esfuerzos estúpidos por compenetrarse con el hombre amado; que tenga conciencia de su derecho de gozar de los placeres terrenales y no la máscara hipócrita de la “pureza”. Si esto se logra –como dice Kolontay– tendremos “... no a una hembra, ni a una sombra de hombre sino a una mujer individualidad” (Kolontay, 1972, p. 53).

Sin embargo, este ideal remoto que plantean muchos de los movimientos de liberación femenina no se podrá lograr hasta que se haya creado una nueva superestructura ideológica, cuando todos los hombres

–hombres y mujeres– hayan logrado asimilar de una manera orgánica la idea de que en toda unión amorosa el primer punto corresponde al compañerismo y a la libertad. Pero para esto es indispensable tomar en cuenta que una nueva superestructura ideológica solo puede existir fincada necesariamente en una estructura económico-social diferente a la actual que elimine la explotación del hombre sobre el hombre y del hombre sobre la mujer.

Este último nivel de la explotación capitalista –la del hombre sobre la mujer– que aquí llamamos *opresión femenina* para distinguirla de su explotación como trabajadora, solo muy excepcionalmente se ha tomado en consideración como parte de los mecanismos de explotación económica del sistema, y a nuestro juicio es un pilar no solo muy importante sino indispensable para su funcionamiento que debe analizarse con mucha profundidad, para buscarle solución y lograr realmente la liberación íntegra de la mujer; pues si no se cambian las raíces estructurales de su explotación, la misma mujer seguirá ayudando a reproducir el sistema.

La opresión de la mujer se da básicamente en el marco institucional de la familia, el sistema capitalista la ha destinado inexorablemente y casi exclusivamente a *la producción y mantenimiento de la fuerza de trabajo* que el capitalismo necesita para su propia reproducción y expansión; por ello las ocupaciones fundamentales e inevitables de las mujeres en nuestro sistema son “las labores domésticas” (Morton, 1974, p. 8).

El tener y criar a los hijos así como al marido con todo lo que ello implica, son actividades a las cuales solo excepcionalmente se puede escapar la mujer, pues aun en los casos en que se ha incorporado al trabajo productivo, generalmente tiene que realizarlos; en esos casos la mujer es explotada como trabajadora y oprimida como “mujer de su casa”, pues además de trabajar en la fábrica, oficina, consultorio o universidad, tiene necesaria e imprescindible –de acuerdo con nuestra sociedad– que cuidar a los hijos, educarlos, darles de comer, lavar, planchar, asear la casa, hacer las compras, atender y servir al marido, organizar la vida de la familia y atender a las necesidades emocionales y psicológicas de todos sus miembros y solo en las mejores situaciones se contrata a otra mujer (sirvienta) para que le ayude a realizarlos, dándose entonces, como una de las formas de relación clasista, la explotación de la mujer por la mujer.

Pero, además, la ideología burguesa al tiempo que coloca a la mujer en su trono doméstico y servil le exige virtuosismo, pureza, dedicación y sumisión a fin de ser “digna” de transmitir a sus hijos en medio de “gran satisfacción” a través de las generaciones la misma ideología que la tiene oprimida, porque somos las mujeres fundamentalmente, ayudadas por todos los medios de educación y comunicación masiva, quienes tenemos el encargo social de imponer a nuestros hijos las normas y valores de la sociedad explotadora en que vivimos.

Pero ¿por qué, insistimos, la opresión –surgida aparentemente de la condición natural de la mujer– es parte de la explotación capitalista? Ya hemos dicho que la producción y el mantenimiento de la fuerza productiva –que se llama precisamente trabajo doméstico– lo realiza la mujer sin retribución económica en el seno de su propia familia durante 10 o 12 horas repartidas a lo largo de todo el día, durante toda su existencia.

Se trata de trabajo no remunerado, pero es trabajo en el sentido de que crea valores y bienes de uso y servicios, ¿o no es valor económico indispensable para cualquier sistema la fuerza de trabajo misma? Los bienes de uso y servicios creados por las mujeres se acumulan en forma de energía en los hijos y en el marido que a fin de cuentas aprovecharán en buena parte sus patrones en el momento mismo que vendan directa o indirectamente su fuerza de trabajo a las empresas.

Este planteamiento nos lleva a algunas consideraciones, por un lado la fuerza de trabajo que emplea la mujer en producir y mantener la fuerza de trabajo no se paga, y no se paga porque *no se considera como mercancía*, a pesar de que produce la mercancía más necesaria para el capitalismo.

En cambio la fuerza de trabajo del proletario se transforma en mercancía cuando la aprovechan los empresarios, entonces sí la pagan porque es para ellos un bien indispensable que compran a fin de invertirla y con ello aumentar sus capitales al apropiarse de la plusvalía producida por ese trabajo.

Y es precisamente a través de esta forma de producción que se establece una doble relación: la parte más visible es la del trabajador con el empresario, pero subyacente a esta se encuentra una relación entre la mujer que ha producido y mantenido la fuerza de trabajo y el empresario que la usa. A diferencia de la relación con el trabajador, la relación del

empresario con la mujer es indirecta y no capitalista pero ambas son de explotación pues, en este caso, el empresario se beneficia con el trabajo doméstico de la mujer sin que le cueste. A esta explotación indirecta –que no pierde por esto su carácter esencial– la hemos llamado aquí *opresión femenina* y se realiza sistemáticamente en el sistema capitalista que ha garantizado su reproducción a través de la institución familiar y la ideología sexista que impera en todos los órdenes de la existencia, hasta en los análisis socio-económicos.

La familia adquiere un papel central y de mediación en el sistema (Stavenhagen, 1975), pues además de que se conserva como la unidad de consumo de la producción de los capitalistas es en ella en donde se produce la fuerza de trabajo y en donde el trabajador repone las energías gastadas. Cuanto mejor “atendido” esté un trabajador, cuantos menos problemas domésticos tenga sin resolver, mayor será su rendimiento en el trabajo y mientras haya hijos, cuidados, educados y entrenados de acuerdo a las necesidades del sistema, la continuidad de la explotación está asegurada; mientras en la familia se reproduzca la ideología de la opresión de las mujeres, el sistema funcionará mejor.

Pero todavía no se contesta a la pregunta: por qué no se paga el trabajo de la mujer, es decir, por qué la fuerza de trabajo que se invierte en las actividades domésticas no se ha convertido dentro del proceso capitalista en una mercancía; y no solo eso, sino que ha adquirido el carácter de una fuerte opresión limitante que le ha impedido a la mujer por siglos tener un nivel de participación y decisión igual al de los hombres.

Esto se debe sin duda a que la opresión de la mujer es resultado de un proceso histórico que es imposible analizar en este artículo; pero es importante mencionar que su existencia no ha sido permanente y que afortunadamente tendrá que dejar de existir. En el desarrollo de la sociedad se dio un momento en que la mujer y el hombre, a pesar de la división sexual del trabajo, tenían una participación igualitaria tanto en la producción como en la vida social formando parte de la familia como una unidad de producción y consumo; naturalmente que esto ocurrió en sociedades en donde las fuerzas productivas estaban muy débilmente desarrolladas y la economía natural se encontraba en su etapa más baja de desarrollo. Desde luego, no había aparecido en la escena de la Histo-

ria la propiedad privada y quizás tampoco existía la explotación de unos hombres sobre otros.

Es difícil marcar el momento en que la igualdad entre hombres y mujeres dejó de existir, el proceso cambia de acuerdo con las condiciones y los sistemas de producción específicos de cada sociedad en particular; pero quizás se pueda generalizar diciendo que para que la opresión de la mujer empezara a tomar forma fue necesario, primero, una especialización del trabajo por sexos y, posteriormente, la ruptura de la familia como unidad de producción, hecho que alcanza su máxima expresión en el momento mismo en que se inicia la acumulación originaria del capital, cuando algunos miembros de la familia tuvieron que vender parte de su fuerza de trabajo para poder subsistir; fue entonces cuando se les separó de sus propios medios de producción y recibieron a cambio de su trabajo un salario. Pero desde entonces solo se necesitó y se pagó la fuerza de trabajo útil para obtener mercancías; la que se invierte en el trabajo doméstico solo excepcionalmente se paga (sirvientas), pues el empresario también cuenta con mujeres de la familia o siervas –sin retribución– que realizan las actividades domésticas que él necesita para su propio mantenimiento y reproducción.

En las primeras etapas del capitalismo no fue necesario incorporar toda la fuerza de trabajo de que disponían los empresarios, su incorporación (y eliminación) solo se ha dado de acuerdo a las necesidades del propio capitalismo y los intereses de los empresarios; de esta manera, como ya dijimos, los capitalistas estuvieron en posibilidad de escoger la fuerza de trabajo que les ha sido más útil, la que han podido explotar sistemáticamente con un menor número de limitaciones naturales y mayor rendimiento; por eso a la mujer se la especializó cada vez más en la solución de los problemas domésticos, y como uno de los canales más importantes del consumo, siempre bajo la autoridad y la dependencia económica del hombre. Para esto fue necesario el desarrollo paralelo de una ideología con un sistema de valores correspondiente que a la par que encubriera la explotación de la mujer, garantizara la eficiencia en la solución de las necesidades domésticas e hiciera sentir a las mujeres “muy mujeres” al cumplir con el papel social que se les había asignado dentro de la sociedad de explotación; su trabajo desde el punto de vista económico es “no produc-

tivo” pero es absolutamente necesario para la producción capitalista.

Para poder entender con más detalle la explotación de la que son objeto las mujeres dentro de todos los sistemas que no han resuelto el problema, recordaremos que, de acuerdo con el marxismo, el salario es el valor de cambio que los empresarios dan a la fuerza de trabajo al considerarla como una mercancía, por ello su valor “...se determina también por la cantidad de trabajo necesario para su producción...”; por lo tanto para poder trabajar las personas tienen que reparar sus energías consumiendo una determinada cantidad de artículos de primera necesidad, pero además “...necesitan otra cantidad (de esos artículos) para criar determinado número de hijos, llamados a reemplazarle a él en el trabajo y a perpetuar la raza obrera” (Marx, 1970a, p. 36).

Pero hasta qué punto el capitalismo ha podido eludir el pago de la fuerza de trabajo femenino que produce buena parte de los servicios y bienes de uso que necesitan los trabajadores para subsistir, ¿hasta qué punto el trabajo de las mujeres está subsidiando –por así decirlo– a los capitalistas no solamente en relación a los servicios domésticos que necesitan sus trabajadores sino también en relación con la gran cantidad de personas que forman el ejército de reserva de mano de obra de que ellos disponen y en relación con los hijos de los obreros que garantizan la reproducción del sistema? La transferencia de la fuerza de trabajo de las mujeres hacia el capital es una explotación indirecta, a través de su marido e hijos pero no por ello deja de ser parte del sistema de explotación capitalista.

El problema se agrava en la medida en que el capitalismo se desarrolla y aparecen sistemas deformados y dependientes, como los que existen en los países del Tercer Mundo en donde el pago de la fuerza de trabajo se da generalmente por debajo del mínimo vital y en donde los capitalistas explotan en tal forma al trabajador que no tienen inconveniente en abreviar su vida y limitar su reproducción, puesto que toda la fuerza de trabajo que necesitan está a su disposición a precios muy reducidos. El sistema de opresión de la mujer no solo está adecuado al sistema capitalista, sino que además, al subsidiarlo, lo refuerza constantemente.

¿Pero realmente el trabajo doméstico no se paga? En primer lugar tenemos que admitir que a la mujer misma nadie le paga, que en todo caso,

si consideramos que el patrón incluye el salario de la mujer en el salario de su marido, es este quien recibe por ella la remuneración correspondiente, lo cual explica –en una o en otra forma– la situación de dependencia de la mujer en relación con su marido.

Pero ¿es cierto que el patrón le paga al marido por el trabajo que él realiza y el que realiza la mujer? o, planteado de otra forma ¿el salario del marido cubre también el trabajo doméstico que realiza la mujer a fin de mantener, producir y reproducir la fuerza de trabajo? Según Marx

...el salario es la cantidad de dinero que el capitalista paga por un determinado tiempo de trabajo o por la ejecución de una tarea determinada [...] salario no es más que un nombre especial con que se designa el precio de la fuerza de trabajo, el nombre especial de una peculiar mercancía que solo toma cuerpo en la carne y sangre del hombre (Marx, 1970b, p. 79)

...El valor de la fuerza de trabajo se determina por el valor de los artículos de primera necesidad imprescindibles para producir, desarrollar, mantener y perpetuar la fuerza de trabajo (Marx, 1970a, p. 37).

Ya hemos dicho antes que el trabajo de la mujer es necesario para que hijos y marido estén en posibilidad de producir, así que podemos considerar que buena parte del valor doméstico se ha acumulado en la fuerza que los hijos y el marido entregan al empresario a través de su trabajo. Sin embargo, ¿se puede decir que por este hecho el salario de él incluye el de la mujer? De ninguna manera, pues el salario del marido no cubre el valor total de la fuerza que gasta en su trabajo sino solo una parte, mientras que la otra queda sin retribuir; esto sucede en todas partes pues es un rasgo característico del capitalismo, pero la explotación del trabajador cobra formas alarmantes en los países dependientes como el nuestro en donde el salario o precio del trabajo solo es el mínimo equivalente a las mercancías absolutamente más indispensables para su propia subsistencia. En este sentido hay que tomar en cuenta que el valor de compra de los salarios –la cantidad de mercancía que puede adquirir con él– o sea el salario real, disminuye constantemente pues “... cuanto más crece el capital productivo, más se extiende la división del trabajo y el uso de

la maquinaria; y cuanto más se extiende la división del trabajo, más se acentúa la competencia entre los obreros y más se reducen los salarios” (Marx, 1970b, p. 105).

Para tener una idea del valor que aporta la mujer en beneficio del capitalista, bastaría calcular la cantidad de dinero que tendrían que invertir los empresarios en mantener a un nivel adecuado de vida a sus obreros junto con sus familias, resolviendo todos sus problemas y necesidades en lugar de pagarles salario. De acuerdo con esto, la existencia de trabajo doméstico permite al empresario pagar a sus obreros un salario inferior al que realmente necesitan; por eso hemos dicho que el trabajo de la mujer está subsidiando al empresario.

En nuestro país existen un sinnúmero de familias que viven por abajo de este mínimo indispensable, que se cubre, muchas veces, con la participación de las mujeres y los niños en el trabajo productivo a fin de completar el ingreso necesario para que la familia pueda sobrevivir. Así, no siempre la incorporación de la mujer al trabajo productivo significa un desarrollo económico real, sino una sobre explotación de la fuerza de trabajo.

Ahora bien, es conveniente aclarar que lo dicho hasta ahora solo son aspectos generales que pueden servir de base al análisis de la opresión de la mujer. Será necesario profundizar en la definición y determinación de esta categoría con estudios empíricos que nos permitan entender las características de la opresión femenina en situaciones concretas, y encontrar la relación que guarda con la explotación existente en los diferentes sectores de la población. Es necesario hacer estudios de las características de la opresión en relación con las diferentes clases sociales, pues en nuestro sistema ninguna mujer escapa a ella, ya que hasta las mujeres de los empresarios viven en función de sus maridos.

En cuanto a este problema hay que advertir que las “mujeres de su casa” a pesar de la opresión a que las sujeta el sistema capitalista a través del trabajo doméstico no participan directamente en la lucha de clases en cuanto no intervienen en la producción, solo participan de una posición de clase determinada en función de la clase social a la que pertenece su marido, esto nos explica el carácter conservador de la mayor parte de las mujeres y la gran diversidad de esferas ideológicas que justifican la opresión según la clase social a que ellas pertenecen.

En términos generales podemos afirmar que la opresión es una forma específica que adquiere la explotación, pero al manejar separadamente la categoría de opresión (explotación a través del trabajo doméstico) de la de explotación (relación de clase) podremos saber si hay una relación directa entre ambos tipos de explotación: si a mayor explotación del trabajador es mayor la opresión de su mujer o si sucede lo contrario. Y un análisis científico sobre la parte ideológica de la opresión permitirá saber por qué es precisamente entre las personas pertenecientes a la pequeña burguesía o a las clases altas en donde ha podido surgir una mayor conciencia de la necesidad de liberación y en donde la crisis familiar se hace más patente. También podríamos conocer a base de estudios empíricos, las características de la opresión entre los campesinos y otros grupos de la sociedad que producen en forma diferente a la capitalista y en qué forma articulan su opresión al sistema capitalista.

Los estudios empíricos sobre la opresión permitirán plantear además, proyectos de trabajo práctico y directivas políticas para lograr despojar al movimiento de liberación de su corrupción idealista basada en la creencia de que la base de la opresión femenina está solo en la superestructura ideológica de la sociedad. Aquí sostenemos que la opresión tiene una base económica, por ello la total liberación femenina, así como la sexual tienen como pre-requisito indispensable la transformación de la estructura económica del sistema burgués, por ello es importante la participación activa de la mujer en la lucha de clases. El enemigo de la mujer en este problema no es el hombre, sino el sistema capitalista en su conjunto que la ha relegado a su papel enajenante de “reina del hogar”.

## Bibliografía

- Bartra, R. (1973). *Breve diccionario de sociología marxista*. México: Grijalbo.
- Copelan, R. (1974). *La mujer sexualmente realizada*. Buenos Aires: Central. Dirección General de Estadística. (1972). *Resumen General del IX Censo de Población*. México.
- Glezerman G., Smenov V. (1968). *Clases y lucha de clases*. México: Grijalbo.
- Grupo y Movimiento de Liberación Femenina. (1972, agosto). La mujer en México. *Punto Crítico*, 8, I, 25-33. México.

Grupo y Movimiento de Liberación Femenina. (1975). *La mujer y el trabajo*. Ed. mimeográfica. México.

Kolontay, A. (1972). *La mujer nueva y la moral sexual*. México: Juan Pablos Editor.

Lafargue, P. (1970). *El derecho a la pereza*. México: Grijalbo.

Marx, K. (1970). *Salario, precio y ganancia*. México: Editora de Cultura Popular.

Marx, K. (1970 b). *Trabajo asalariado y capital*. México: Editora de Cultura Popular.

Marx, K. y Engels, F. (1970). *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*. México: Grijalbo.

Morton, P. (1974). *El trabajo de la mujer nunca se termina. Un estudio de la familia en la sociedad capitalista*. México: Mujeres de Acción Solidaria.

Oviedo de Sarmiento, C. (1975, 21 de junio). Declaraciones en relación al año internacional de la mujer. Periódico *Excelsior*. Sección editorial. México.

Piñero A., M., Aragón, F., Montero, J. et al. (1975). *La mujer y el movimiento obrero mexicano. Antología de la prensa obrera*. México: Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano.

Reich, W. (1974). *La lucha sexual de los jóvenes*. México: Roca.

Stavenhagen, R. (1975, 17 de junio). Redefinir la función de la familia. Periódico *Excelsior*. Sección editorial. México.



# Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas<sup>1</sup>

## 1.

Tomando como base los *Cuadros Estadísticos de la Población Hablante de Lenguas Indígenas según el Censo de 1970*<sup>2</sup> hemos calculado que en los ranchos y fincas cafetaleras del país viven alrededor de 20 mil mujeres acasilladas. Su situación como trabajadoras y como mujeres es compleja y difícil, pues son explotadas por el capitalismo a través de una relación servil con los dueños de las empresas de producción cafetalera; además, por ser indígenas en su mayoría, son discriminadas por ladinos; y, como mujeres, son oprimidas por el trabajo doméstico y la ideología patriarcal y sexista tan característica de la situación servil.

Si el modo de producción dominante en nuestro país es el capitalismo, resulta sorprendente hasta cierto punto saber que el 65% del café

---

1. Extraído de Olivera, M. (1976). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico. *Anales de Antropología*, VIII. México.

Una primera versión de este trabajo se presentó en el Primer Simposio Mexicano-Centroamericano de Investigación sobre la Mujer. Los datos se obtuvieron en 1976 y 77 en el desarrollo del Proyecto Simojovel del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

2. El trabajo acasillado es característico del sistema de plantación. No solo el café, sino otros productos como el algodón y aun el maíz en algunas regiones, se producen utilizando este tipo de trabajo que casi siempre aparece combinado con el trabajo temporal. La cantidad de acasillados que se menciona ha sido calculada tomando como base el *Estudio de la Población Indígena a través del Censo de 1970* preparado por la Dirección de Estadística, y los Institutos de Investigaciones Antropológicas, Geografía y Ciencias Sociales de la UNAM próximo a publicarse. En los listados sobre la población hablante de lenguas indígenas a nivel de localidad, es claro que la población indígena que vive en fincas y ranchos de las regiones cafetaleras son peones ligados servilmente a la finca a través del usufructo de un pedazo de tierra; esto se ha comprobado con observaciones directas en el campo.

mexicano se produce en empresas en donde el capital conjuga la riqueza del trópico con el trabajo no libre y barato de las familias acasilladas y la mano de obra temporal de los indígenas que habitan generalmente en las zonas aledañas.<sup>3</sup>

El número de familias acasilladas en cada unidad productora de café en Chiapas varía entre una y treinta y cinco y, ocasionalmente más, según la extensión de la plantación; asimismo, la mano de obra temporal empleada en ellas es mayor o menor, de acuerdo con el volumen de la producción cafetalera. Vista en su conjunto, la fuerza de trabajo acasillado y temporal –que en buena proporción es de indígenas, incluyendo mujeres y niños– es cuantitativamente importante; por ejemplo, en el mismo estado de Chiapas, que tiene el primer lugar en la producción cafetalera del país, hemos calculado que el 30% de la fuerza de trabajo que se emplea en la agricultura corresponde a los peones acasillados.<sup>4</sup> Ha sido difícil conseguir datos precisos sobre la cantidad de mano de obra temporal que se ocupa en ese estado; pero para tener una idea al respecto es suficiente mencionar que anualmente llegan al Soconusco diez mil braceros guatemaltecos<sup>5</sup> que se ocupan principalmente en el corte del café, por cierto en condiciones pésimas de existencia.

Ni el trabajo acasillado ni el trabajo temporal –que además se paga a destajo– son formas de trabajo históricamente originadas en el proceso capitalista de producción, no lo realizan trabajadores libres, totalmente despojados de los medios de producción. Son formas de trabajo que caracterizaron más bien las relaciones de producción feudales en el campo. En la época feudal “el campesino conservaba la tierra, pero estaba ligado a ella en calidad de siervo y se veía constreñido a pagar al propietario de la misma con trabajo o con productos” (1974, p. 187). Es importante resaltar que, como dice Lenin, las formas de obtener el plusproducto

---

3. Los pequeños productores para el mercado solamente producen el 35% del café. La mayor parte de ellos forma parte de las Unidades de Producción y Comercialización que ha organizado el IMECAFÉ. Véanse los informes de Segoviano y González al Primer Simposio Sobre el Mejoramiento del Café en México (1977).

4. Fuente: *Cuadros Especiales sobre la Población Hablante de Lenguas Indígenas en 1970*. Dirección General de Estadística. México 1974.

5. *Información de la Dirección de Trabajo y Previsión Social del Estado de Chiapas*. 1977.

en la economía basada en la prestación personal y en la capitalista son diametralmente opuestas: la primera se halla basada en la concesión de tierra al productor y la segunda, en liberar de la tierra al productor, en separarlo de su principal medio de producción (p. 187-188). En el sistema servil había, además, una coerción extraeconómica del poder directo del terrateniente sobre el campesinado para garantizarse la mano de obra que necesitaba, que era muy abundante dada la baja tecnología que se empleaba; establecíase en esta relación una dependencia personal de los campesinos con respecto al terrateniente. Pero, a diferencia de las haciendas capitalistas, en el sistema feudal la hacienda constituía un todo cerrado; en ella imperaba la economía natural. Debía bastarse a sí misma, pues mantenía muy débiles relaciones con el mundo restante.

Las formas de trabajo servil se generalizaron en América durante la Colonia. En México, como en otros países conquistados por los españoles, el sistema colonial incluía algunas empresas de tipo capitalista; sin embargo, las formas de explotación dominantes, como la tributación, la producción mercantil y el trabajo servil, eran de tipo precapitalista (Semo, 1973; De la Peña, 1975). Y, como en todas partes, las formas precapitalistas de producción coexistieron con las capitalistas en las épocas de transición hacia el capitalismo presentando una gama muy grande de variantes (Lenin, 1974, p. 189-190).

No hay duda en asegurar que en la actualidad el modo de producción capitalista domina en nuestro país en todos los ámbitos de la producción incluyendo el agro; y sin embargo todavía hay muchos acasillados que tienen con sus patrones, los dueños de las fincas, una relación servil, pues este les permite cultivar para sí y para su familia una parcela en terrenos de la finca o rancho. De ella, con su trabajo, los peones acasillados obtienen la parte fundamental de los productos que necesitan para vivir y reproducirse; pero a cambio de la tierra, tienen que pagar, con trabajo en la finca, una determinada renta al patrón.

El caso de los trabajadores temporales es un tanto diferente, pues solo llegan a trabajar a la finca durante 2 o 3 meses al año, sobre todo durante el corte del café. Por este trabajo reciben más o menos dinero según el número de latas o cajones que ellos y sus familiares logren llenar con cerezas de café. El resto del tiempo viven en los ejidos y rancherías traba-

jando sus tierras comunales, propias o ejidales; de ellas obtienen lo fundamental para subsistir: maíz y frijol para el consumo y algunos productos para la venta en los mercados regionales; en esta forma se mantienen mientras la finca no los necesita.

El dinero que obtienen de la finca por su trabajo se hace cada vez más necesario a medida que la pauperización avanza por el deterioro de las tierras, la dependencia hacia el mercado y el aumento de los miembros de la familia, tornándose indispensable para el sostenimiento familiar y el de cada comunidad en su conjunto, ya que una parte importante de él se ocupa en la compra de ropa y alimentos que ellos no producen ya; otra parte se invierte obligatoriamente en el gasto suntuario de fiestas familiares o comunales relacionadas con el sistema de cargos religiosos y de compadrazgo que todavía fungen como canales importantes de cohesión social entre los campesinos de cada comunidad.

El trabajo temporal de las fincas origina una dependencia entre las fincas cafetaleras y las comunidades indígenas que permite la continuidad de la existencia de ambas instituciones y colabora, al mismo tiempo, a la reproducción del sistema capitalista en su conjunto. Esto sucede así en la medida en que el ingreso obtenido por el campesino en la finca complementa el ingreso familiar, refuerza los lazos comunitarios y detiene en alguna forma la migración y la proletarización de los campesinos en sus comunidades; y también, en la medida en que el empresario dispone permanentemente de mano de obra barata que no necesita mantener mientras no la ocupa y que le permite un muy amplio margen de ganancias.

Las formas de trabajo características de sistemas precapitalistas que se utilizan actualmente en las fincas y ranchos cafetaleros de nuestro país, pudieran considerarse antagónicas con las formas propias del capitalismo desarrollado; pero no es así, pues además de que su coexistencia, como ya anotamos, se considera característica de los momentos de transición, hay que considerar que en algunas regiones se han instaurado estas formas de producción como consecuencia de la expansión capitalista del siglo XIX, como sucedió con las empresas de café en Chiapas tanto en el Soconusco como en la región de Simojovel. En la situación de los países latinoamericanos estas formas no capitalistas de producción, aunque tienden a disminuir relativamente a medida que se desarrolla el capita-

lismo, no solamente son usadas por el capital, sino se presentan con frecuencia como complementarias de las relaciones capitalistas en el agro, ya que permiten exitosamente la extracción permanente de un cuantioso excedente.<sup>6</sup> Esto se debe quizás a la forma o vía en que se ha dado el desarrollo capitalista en esos países, más que al grado de su desarrollo.

El capitalismo clásico, estudiado por Marx en *El Capital*, es un fenómeno ante todo urbano, industrial, que desde sus orígenes subordinó al campo como fuente de materias primas y bienes de consumo e impulsó en el medio rural las nuevas formas de producción que implicaron la acumulación de tierras en pocas manos y la consecuente aparición de trabajadores libres –sin tierras– que fueron compulsivamente empujados a trabajar en las empresas como asalariados.

En el ámbito rural, el capitalismo clásico produjo también la separación clara entre el capital y el trabajo, dio un gran impulso al desarrollo de las fuerzas productivas, a la industrialización de la agricultura. Consecuentemente, produjo la paulatina desaparición de las formas y relaciones de producción atrasadas, no capitalistas, junto con el surgimiento de una superpoblación relativa de fuerza de trabajo (Marx, 1965, 27-34; Lenin, 1974, p. 186 y ss.). Por la naturaleza y objetivos de este trabajo, no es prudente referir todo el proceso de desarrollo y expansión del capitalismo; solo nos parece necesario recordar que fue a principios del siglo pasado cuando el capitalismo industrial, ya consolidado, en su afán de obtener el máximo de ganancias y hacer frente a sus propias contradicciones, que habían producido un descenso en la tasa de sus ganancias, tuvo que exportar a los países colonizados capital-dinero y bienes de equipo para la agricultura y la industria.

Esta forma de explotación, que se sumó y conjugó a la anterior, basada en la exportación de mercancías e importación de materias primas, hizo surgir en los países periféricos, como los latinoamericanos a mediados del siglo XIX, formaciones socioeconómicas sustentadas sobre la base de

---

6. Ese excedente que se extrae permanentemente se valoriza en favor del empresario capitalista al vender el producto, generalmente en el mercado exterior. Ese excedente tal vez podría llamarse plusvalía si consideramos que además de tratarse de empresas capitalistas, el empresario está comprando, a precio muy bajo, la mano de obra del acasillado, que de paso tiene asegurada con la forma de relación servil que fija al peón a la tierra.

relaciones capitalistas progresivamente dominantes, pero dependientes de los países altamente industrializados. Su sujeción frente a las metrópolis ha determinado en buena medida la vida económica y política de estos países, así como las transformaciones ocurridas al interior de todo el sistema. La historia de Latinoamérica es la historia de las distintas etapas y formas de dominio que los centros mundiales de acumulación de capital han ejercido sobre el área. Su suerte está ligada al tipo de necesidad que ha impuesto el desarrollo del capitalismo en el centro y a la forma misma en que el sistema capitalista se ha expresado en los diferentes países; en muchos, su penetración en el campo no ha implicado necesariamente la separación de los trabajadores de sus tierras: hay pequeños campesinos que producen para el mercado y son asalariados a la vez.

A diferencia del proceso capitalista central, en los países coloniales y semicoloniales, los capitales penetraron primero en la agricultura orientados a la satisfacción creciente de la necesidad de materias primas para la industria y bienes de consumo de la metrópoli (como es el café), limitando y condicionando enormemente la acumulación interna de capitales y las posibilidades de su desarrollo industrial sobre sus propias bases (Amin, 1974; Solórzano, 1976).

La formación socioeconómica que surgió en nuestro país a mediados del siglo XIX, junto a la consolidación del movimiento de liberación nacional, operaba sobre la base de relaciones capitalistas en transición, coexistiendo en buena parte con relaciones no capitalistas complementarias y subordinadas a la dinámica capitalista del sistema, que le permitieron, por una parte, aprovechar la fuerza de trabajo barata, fortaleciendo la economía de exportación, y por la otra, la creación de monopolios comerciales internos que se beneficiaron enormemente con las ganancias que les produjeron los pequeños productores para el mercado. Este proceso de expansión capitalista permitió, al mismo tiempo, la transformación de los terratenientes en una burguesía nacional incipiente y el enriquecimiento de las clases dominantes tanto del propio país como de las metrópolis, al proveerlas de importantes y permanentes ganancias absolutas. La aparición del capitalismo en el agro de estos países no jugó un papel revolucionario ante la clase dominante anterior, ni ante las formas de producción y la tecnología precapitalistas, sino las usó en su provecho.

En la actualidad las formas no capitalistas, refuncionalizadas y reproducidas por el capitalismo en su propio interés, no han desaparecido de nuestro sistema económico, sino que constituyen una de sus características que siguen permitiendo obtener a bajos costos productos de exportación y para el mercado interno. A pesar de la expansión y la modernización del sistema capitalista en el agro (Bartra, 1976), el trabajo temporal y el trabajo acasillado, característicos de las zonas cafetaleras de Chiapas, persisten. El sistema capitalista, parcialmente modernizado en los ranchos de esa entidad, sigue reproduciendo el sistema servil, junto con la correspondiente ideología paternalista que la caracteriza y que ha cobijado admirablemente a la cultura indocolonial, propia de los grupos indígenas que viven en esas zonas. La cultura tradicional de los peones indígenas, sus formas de vida simples, sus sistemas de producción atrasados y su ideología fuertemente teñida por el paternalismo colonial, se han ajustado perfectamente a los intereses capitalistas de los dueños de las empresas cafetaleras –muchos de ellos extranjeros– justificando el sistema de explotación que les permite obtener ganancias extraordinarias con la sobre-explotación de la mano de obra de los trabajadores acasillados y temporales, y con la inversión de un capital relativamente pequeño y de baja composición orgánica.

En la reproducción y funcionalidad de este sistema, la ideología paternalista, que ubica a los dueños de las empresas como bondadosos señores, protectores de sus peones, a quienes también se debe de temer y respetar por su poder, juega un papel muy importante al condicionar a los trabajadores –a través de relaciones directas y personales con sus explotadores –a servir ciegamente a sus patrones; esta ideología obstruye, en los trabajadores, la posibilidad de tomar conciencia sobre la explotación y la opresión de que son víctimas.

## 2.

Hasta aquí queda claro que el trabajo acasillado y el carácter paternalista de las relaciones de producción en las empresas cafetaleras no solamente debe considerarse como un remanente histórico colonial; para nosotros este tipo de relaciones en su forma actual es más bien un producto del ca-

pitalismo que ha subsumido y refuncionalizado anteriores formas de trabajo en su proceso de expansión y en su afán de realizar la mayor plusvalía posible, sin importarle el costo humano y ecológico que ello implique.

Al refuncionalizar las relaciones serviles, el sistema ha dado lugar a que las familias acasilladas sean oprimidas por el capital de diversas maneras. La dominante, que es la base de su condición de acasillados, se da en cuanto ocupan terrenos de la finca para vivir y hacer sus milpas, originando la correspondiente obligación de pagar renta por ello. La renta se paga en trabajo; todos los hombres mayores de 12 años de cada familia tienen que trabajar para la finca jornadas de 10 a 12 horas durante 4 o 5 días de la semana. El resto del tiempo lo pueden ocupar en los cultivos de sus milpas, de donde obtienen, como ya anotamos, el maíz, que es su alimento básico, en cantidades teóricamente suficientes para mantener y reproducir las unidades familiares de acasillados.

Pero si analizamos en detalle las obligaciones que los acasillados tienen con sus amos, nos damos cuenta de que en realidad el tiempo de trabajo que les dedican no tiene fin, pues su misma condición servil los obliga a cuidar y velar en todo momento los bienes e intereses de su señor. Además tienen que hacer “faena” por turnos los domingos, consistente en hacer mandados a la ciudad, reparar las construcciones de la finca, abrir caminos, etcétera. Las mujeres, por su parte, también tienen que dar “servicio” por turnos en la “casa grande”, es decir, tienen que realizar servicio doméstico para la familia del dueño o el administrador de las empresas. La faena siempre se hace sin retribución y el servicio, cuando se retribuye, se hace a precios irrisorios.

El servicio que dan las mujeres acasilladas en la casa del patrón les obliga a soportar los malos tratos y discriminación que corresponden no solamente a su condición de siervas, sino también de indígenas; los patronos son “blancos”, *caxlanes*, como les dicen los indígenas, herederos de la posición de dominio de los colonizadores. El servicio que dan las mujeres las coloca frecuentemente en la posición de tener que aceptar tratos sexuales con el patrón en una situación de gran desventaja, pues en caso de haber hijos, producto de estas relaciones, el padre nunca se hace responsable de ellos.<sup>7</sup> En varias fincas de Chiapas existe aún el derecho de *pernada*, que obliga, como en el medievo, a los trabajadores a entregar

al patrón sus hijas vírgenes, para que él, sus hijos, o administradores, las desfloren. Estas prácticas con frecuencia traducen el paternalismo ideológico en una paternidad biológica real, que refuerza y justifica, aún más, los sistemas de explotación y opresión que caracterizan al sistema.

Existen otras formas culturales que refuerzan el paternalismo; una de ellas es el compadrazgo que muy frecuentemente establecen los peones con su patrón, cuando este acepta ser padrino de sus hijos en las ceremonias cristianas de bautizo, confirmación o matrimonio. Según el código cristiano el padrino tiene que velar por la educación religiosa y el buen comportamiento de su ahijado; los ahijados a cambio, deben guardar respeto y obediencia a su padrino, ya que “ante Dios es como su padre”. Entre los compadres también se establece un vínculo ritual: tienen que ayudarse y respetarse mutuamente; es decir, que a través del parentesco ritual se avala la condición de unos como explotadores y de otros como explotados, lo que ayuda a evitar que los peones se revelen contra su “compadre-padrino-patrón”.

Los hijos de los padres acasillados nacen siervos también; al procrearlos y educarlos las mujeres garantizan la existencia y reproducción de la mano de obra barata que necesita su señor. Atribuyéndose un derecho que no les corresponde desde el punto de vista de nuestras leyes, los dueños pueden heredar, vender o rentar la finca incluyendo a los trabajadores acasillados, sin que ellos, consecuentes con sus formas culturales y el paternalismo que los aprisiona se concedan el derecho de protestar. Es raro que se rebelen contra su propio amo cuando, por exceso de mano de obra, los echa de la finca. En muchas empresas, sobre todo en las que han modernizado sus inversiones como aquellas que han cambiado de la cafecultura a la ganadería, que es una inversión más segura y protegida por el Estado, la mano de obra que se requiere es insignificante, lo que naturalmente obliga al patrón a “liberar” a muchos de sus peones acasillados, violentando su proletarización.

---

7. Es interesante anotar que una parte importante de la población de subocupados que habitan en la ciudad de Simojovel está formada por hijos naturales de los finqueros que trabajan en el servicio doméstico; muchos se quedan a vivir definitivamente en la ciudad, forman parte generalmente de los sectores más bajos de la ciudad y son discriminados por la burguesía agromercantil de la región.

Los peones así liberados tienen dos opciones: o buscan ser aceptados como colonos sin derechos en los ejidos, o invaden tierras para formar nuevos ejidos. Las invasiones se hacen en tierras federales de la selva, de donde recientemente han sido rechazados con violencia, o en terrenos de las fincas, en donde cada vez hay menos posibilidades de lograr la formación de los ejidos, por el fraccionamiento y protección legal de la propiedad privada. Es interesante advertir que son excepcionales los casos de peones que han invadido tierras de su propio amo.<sup>8</sup>

A pesar de este proceso de liberación de los peones, hay, como se dijo, todavía muchos peones acasillados que –no lo habíamos dicho– reciben un pequeño salario. Cuando el capitalismo refuncionalizó el trabajo acasillado en nuestro país frecuentemente encubrió la relación servil con ese pequeño salario, que supuestamente compensa el trabajo extra que realizan los peones después de pagar al patrón la renta de la tierra que ocupan y permitió al patrón “asumir” los mandatos legales. El salario actual (1977) de los peones acasillados en el Estado de Chiapas varía, según el tamaño de la empresa y la región, entre 4 y 20 pesos diarios que representa entre el 10 y el 25% del salario mínimo oficial que debe pagarse por ocho horas de trabajo en jornada normal.<sup>9</sup> Es muy claro que los peones acasillados están sobreexplotados, pues el salario que se les paga solo cubre una pequeña parte del tiempo que trabajan en la finca, lo que implica que los peones pagan una renta muy alta por la tierra que ocupan. Es importante aclarar que ese jornal se entrega –en dinero o en ración– solo en función del trabajo de los hombres, aun cuando las mujeres también realizan trabajos por su condición de acasilladas.

El acasillamiento conjuga otras formas de explotación: la sobreexplotación y los bajos salarios obligan a los peones a someterse a un sistema de endeudamiento permanente, que los arraiga por generaciones a la

---

8. En la región que estudiamos solamente encontramos dos casos: son dos invasiones que se han generado al calor de los recientes movimientos de los ejidatarios; los acasillados de estas dos fincas han iniciado la lucha directa en contra de sus patrones quienes, ayudados por el ejército, han reprimido con violencia a los campesinos.

9. Según la Ley Federal del Trabajo las horas extras de trabajo deben pagarse al doble del salario oficial, que entonces era para esa región de \$35.00; y cuando ese trabajo se realiza en días festivos debe pagarse al triple. Desde luego que en la región ninguna empresa paga horas extras a sus peones.

fincas; así pues, se les explota también en forma usuaria, pues los réditos que tienen que pagar por los préstamos, que pueden pagarse en trabajo o en dinero, según el arreglo con el patrón, son increíblemente altos. Los patronos también explotan a sus peones a través del mercado: por una parte los obligan a comprar en sus tiendas a precios muy altos, por otra, tienen que venderles a bajos precios y obligadamente los excedentes de sus productos. Cuando el patrón no se interesa en ellos los obliga, ilegalmente, a pagar un impuesto para poder venderlos fuera, lo que significa naturalmente, un aumento en la magnitud de la renta.

Los acasillados también son explotados como jornaleros, pues en algunas empresas, en tiempo del corte del café no se les paga su jornal como peones, sino a destajo según la cantidad de café que cortan. Niños y mujeres participan en el corte del café; pero la “paga”, como ellos le dicen al precio de su trabajo, se le entrega únicamente al jefe de la familia; en esta forma el trabajo de niños y mujeres se vuelve propiedad –por así decirlo– de los hombres, quienes pueden disponer de él, en su calidad de jefes de familia. Las mujeres, como consecuencia de su condición servil y dependiente de los hombres, solo excepcionalmente son sujetos de contratación en las fincas y ranchos. Participan como mano de obra en tanto que son miembros de una unidad familiar, pero se encuentran excluidas de los niveles de decisión.<sup>10</sup>

Queda claro que la dependencia paternalista que caracteriza la relación entre acasillados y finqueros se reproduce al interior de las familias acasilladas. En el seno familiar las mujeres dependen de los hombres quienes ejercen su poder autoritariamente sobre la mujer y los hijos. Frecuentemente las jóvenes son entregadas por su padre, a cambio de algunos bienes, al hombre que las desee como mujeres, aun cuando ellas no estén de acuerdo. Tampoco tienen por sí mismas poder económico al interior de su hogar; su participación en la distribución del gasto familiar está sujeta a la decisión del jefe de familia. Desde pequeñas se les

---

10. La exclusión de las mujeres en los niveles de decisión también se da en otros sectores de la población. Entre la clase dominante de Simojovel solo excepcionalmente las mujeres tienen una responsabilidad personal en la comercialización del café; no son ni acaparadoras, ni exportadoras. Las mujeres ayudan a su esposo en el negocio de compra-venta del café y con frecuencia su trabajo es el que sostiene básicamente el negocio. Pensamos que esta actitud también tiene sus raíces en la ideología de épocas anteriores.

educa para obedecer y servir, limitándoles enormemente su iniciativa. Su opresión, perfectamente ajustada al sistema de valores de su cultura, pareciera ser para ellas en la vida diaria tan “natural” e inamovible como la miseria en que viven y que la religión justifica. Esto no significa que no haya protestas y conflictos por lo que tienen que soportar; al contrario, su vida de relación personal y colectiva está llena de frustraciones, pleitos y discusiones constantes, pero las contradicciones, ocasionadas por su situación, difícilmente pueden ser explicadas correctamente y, al resolverse inadecuadamente, no alcanzan a afectar los niveles ideológicos y estructurales de su existencia, sino solamente afectan los planos emocionales personales y cuando mucho familiares del sistema de relaciones sociales; sistema que se va socavando, pero que no se transforma todavía. Su transformación requiere de una concientización y de una práctica política proletaria de los afectados y su eliminación de la transformación de nuestra estructura económica social.

El espacio social de las mujeres acasilladas se reduce a las fincas; en ellas sus tareas diarias se traducen en la reproducción, de generación en generación, de la fuerza de trabajo y de la ideología del sistema capitalista que las explota y oprime a través del acasillamiento. En las fincas y ranchos cafetaleros, la falta de comunicaciones, el desconocimiento del español, la condición indígena, así como la discriminación social y cultural se conjugan perfectamente con la condición servil para ubicar a los acasillados, pero en forma especial a las mujeres, en una situación degradante.

### 3.

De acuerdo con las características del sistema que aquí hemos descrito, podemos precisar que las mujeres acasilladas realizan, en beneficio de los capitalistas dueños de las fincas y ranchos en donde viven, trabajos de dos tipos: el *doméstico* que tienen a su cargo como miembros importantes e insustituibles de la unidad familiar a la que pertenecen, y el trabajo *productivo* que realizan como miembros de una clase explotada.

Su trabajo en la casa produce directamente bienes de uso y servicios. Este trabajo incluye la preparación de los alimentos y en buena parte su misma producción o recolección,<sup>11</sup> pues ya se ha dicho que las mujeres

acasilladas crían animales en sus solares, recolectan leña y hierbas comestibles en el campo, tienen en sus solares pequeñas huertas en donde cultivan legumbres y frutas, y también ayudan en el cultivo de las milpas, de donde sale el maíz que es el principal alimento de la familia. La preparación de las tortillas ocupa un lugar importante en el trabajo doméstico, pues debido a la ausencia de energía eléctrica y vías de comunicación modernas, tienen que moler el *nixtamal* en forma muy rudimentaria que requiere un gran esfuerzo utilizando *metates* o en el mejor de los casos molinos de metal, lo que implica también una inversión de tiempo considerable. Generalmente son ellas quienes acarrear el agua para el servicio de la casa y quienes lavan, reparan y a veces elaboran la ropa de los miembros de la familia. Sin embargo, su principal función en el hogar, como en todas las sociedades hasta ahora, es la de tener hijos y educarlos, especialmente cuando son pequeños. Entre las acasilladas esta obligación cobra especial importancia, ya que por lo general en las fincas y ranchos no hay escuelas, ni otras instituciones y medios de educación, por lo que el peso fundamental del proceso de socialización recae en las mujeres. La organización de la vida familiar, la atención especial al marido y a los hijos mayores, la obligación de soportar sus borracheras y autoritarismo, también son parte de las tareas domésticas.

El trabajo doméstico de la mujer, desde el punto de vista económico, se traduce en la reproducción y mantenimiento de la fuerza de trabajo que los patrones usan o usarán en sus empresas; esta necesidad económica que ellas resuelven también puede ayudarnos a entender la poliginia existente, con cierta frecuencia, entre las familias de acasillados. La presencia de varias esposas en la familia –decidida por el hombre también– compensa la gran mortalidad infantil que existe en las regiones cafetaleras. Otra función que cumple el trabajo doméstico de las mujeres acasilladas, fundamentalmente a través del proceso de socialización de los niños que tienen a su cargo, es el mantenimiento y reproducción de la ideología paternalista, que hace posible la reproducción de la explotación

---

11. El concepto trabajo doméstico no es una categoría analítica como algunos trabajos feministas sugieren. Lo que puede ser considerado como trabajo doméstico varía de época y está determinado también por las características culturales de cada grupo.

servil sin conflictos importantes para el sistema.

Resulta evidente que las mujeres acasilladas –como casi todas las mujeres– son explotadas por el sistema capitalista a través del trabajo doméstico; en este caso sus patrones se benefician con ese trabajo sin realizar ninguna inversión y sin tener que pagar nada por el beneficio que de él obtienen: la posibilidad de disponer de la mano de obra barata y permanente que necesitan en sus empresas cafetaleras. Al explotar esa mano de obra, los patrones son beneficiarios también del trabajo que la mujer invirtió en su producción y mantenimiento; así, ellos se apropian indirectamente de una buena parte del trabajo doméstico de la mujer. Decimos que la explotación del trabajo doméstico es indirecta, porque su valorización está mediada en las personas de los hijos y del esposo, quienes son los depositarios inmediatos del trabajo doméstico que ella realiza; la mujer no recibe los beneficios económicos de su propio trabajo, sino que este se le expropia, en gran proporción, en beneficio de los miembros de la familia y de una tercera persona: el capitalista. Nosotros hemos llamado a este tipo de explotación indirecta *opresión*<sup>12</sup> para diferenciarla de la explotación directa que implica la extracción de una plusvalía, plusproducto o plustrabajo a través del trabajo asalariado, la renta en trabajo, el comercio o el tributo, procesos estos que dan lugar a una relación de clase bien definida y que no establece la mujer a través del trabajo doméstico, ni con los hijos y el esposo, ni con el capitalista que explota la mano de obra que ella mantiene y reproduce.

El otro tipo de trabajo que las mujeres acasilladas realizan es el *trabajo productivo* que se valoriza directamente en el proceso de producción, como sucede en el corte del café o a través de la circulación, como sucede con las mercancías que las mujeres eventualmente producen en su solar; esta producción para el mercado siempre es muy limitada, se reduce teóricamente a los excedentes que permite el autoconsumo, aunque en realidad por las carencias que sufren, frecuentemente se sobrepasa este límite y se vende hasta lo que es necesario para la manutención familiar; y al tener que adquirir nuevamente los productos que necesitan se

---

12. Algunas consideraciones teóricas sobre estos conceptos pueden encontrarse en Olivera (1975).

tornan víctimas del sistema de endeudamiento que ya mencionamos, a través del cual también se explota su trabajo productivo.

Sin embargo, el trabajo productivo más importante que realizan las mujeres acasilladas es precisamente el corte del café, que, como hemos dicho, se paga a destajo. A pesar de que el carácter de este trabajo es productivo, al estar inserto en el sistema servil y la ideología paternalista adquiere un fuerte carácter opresivo, ya que las mujeres ni son contratadas directamente por el empresario ni generalmente reciben ningún salario por él. Su participación en el corte del café es también una expresión de la opresión que sobre ellas ejercen los hombres. De acuerdo con la ideología paternalista y servil del sistema, se considera, no que la mujer trabaja en el corte del café, sino que la mujer “ayuda” al hombre a cortar el café, por eso ellas no reciben sino excepcionalmente el producto de su trabajo. Aquí también existe entre su trabajo y el dueño del capital, la mediación de su marido, hermano o hijo mayor a quien se le entrega el salario, y dispone de él colocando a las mujeres como menores de edad y reproduciendo su dependencia. Así, además de la explotación clasista que realizan los dueños de las fincas y ranchos al no pagar totalmente el valor del trabajo que realizan los peones (Marx, 1970, p. 36 y ss.) las mujeres se ven despojadas de la parte del salario que les corresponde en razón de las normas paternalistas y los valores de su sistema social que justifica su opresión. En estas circunstancias el trabajo productivo de la mujer se vuelve propiedad del hombre, y la ideología opresiva del sistema se extiende a todos los órdenes de su existencia.

En la situación analizada, los hombres y mujeres están igualmente sometidos, a través del acasillamiento, a la explotación del sistema capitalista nacional; pero esa explotación igualitaria se vuelve desigual en la práctica cotidiana, precisamente porque hacia el interior de la vida familiar la superestructura ideológica ha reproducido las formas paternalistas creando toda una estructura de normas y prohibiciones muy estrictas que permite expropiar el valor del trabajo femenino y restringir la participación social de las mujeres en beneficio de los hombres. Esta estructura forma la base de lo que Maya Nadig (1977) ha llamado conciencia conservadora que sostiene, verifica y reproduce el sistema de explotación y la fuerte opresión y discriminación de que son víctimas las

mujeres, y ayuda a inhibir temporalmente las luchas que llevarán a la transformación del sistema.

La situación de las mujeres acasilladas pone en evidencia la estrecha relación que guardan la opresión y la discriminación femenina con la estructura económica de la que forman parte. Como Margaret Randall, (1976) pensamos que la liberación total de las mujeres tiene que provenir de su igualdad, una igualdad económica y social completa, que solo será posible cuando se elimine totalmente la explotación y que –agregamos– únicamente se alcanzará con la práctica política que haga posible la eliminación del sistema capitalista.

El acasillamiento forma parte de la estructura capitalista que tenemos que liquidar para emancipar junto con todas, a las mujeres acasilladas. Reconocemos que la revolución socialista no liberará automáticamente de la opresión a las mujeres, pero esperamos que sí sentará las bases económicas para lograrla, posibilitando la existencia de políticas efectivas que, con la participación activa de hombres y mujeres, eliminen los rasgos de la ideología paternalista y servil que ha conservado y acondicionado el sistema social actual con el objeto de legitimar la explotación y la opresión, y de oponerse a la transformación de las situaciones que benefician a las clases dominantes.

#### 4.

De lo anterior se desprende que una conciencia verdadera de la opresión femenina debe conducir a la toma de conciencia de clase; y la lucha real por la emancipación de la mujer debe implicar la lucha por el cambio de la estructura económica, política y social.

En el caso de las acasilladas, ya lo hemos repetido, la toma de conciencia de su opresión y de su explotación se ha visto enormemente limitada por su situación servil; pero esta situación tiende a cambiar en parte en la medida en que se moderniza el capitalismo en la región; pero fundamentalmente se modificará, en la medida en que el campesinado avance en su participación en las luchas económicas y políticas. La concientización de las acasilladas no es imposible siempre que se plantee lograrla a través de su participación en las movilizaciones campesinas –de hom-

bres y mujeres— que teniendo como base problemas inmediatos, como son la lucha por la tierra o la implantación del salario mínimo oficial, se orienten políticamente a lograr como objetivo principal la organización del campesinado dentro de la línea proletaria.

Esto, desde luego, no se plantea únicamente para las acasilladas, sino para las mujeres de otros sectores de la población en donde esa ideología se ha reproducido con diferentes modalidades. La reproducción de la ideología servil se ve muy claramente en los ejidos de las mismas zonas cafetaleras; en el caso concreto de Huitiupan, en donde los ejidos se formaron hace tres o cuatro décadas con renteros y peones liberados de las fincas, las relaciones familiares han conservado los rasgos paternalistas que caracterizaban su antigua situación; la nueva forma de poseer la tierra y su nueva ubicación en el sistema económico como pequeños productores de café para el mercado no han transformado en lo fundamental las relaciones entre hombres y mujeres, que aparecen teñidas fuertemente de machismo. Se sigue educando a las mujeres para servir y atender a los hombres; su derecho de hablar y de opinar en su casa y en su comunidad está muy restringido; las mujeres no ocupan cargos ejidales y allí también se les expropia el trabajo que invierten en el lavado y secado del café, que son ocupaciones esencialmente femeninas; también se les excluye del proceso de comercialización del producto.

En sus relaciones con los hombres se hace evidente el machismo; las mujeres son, en muchos casos, casi únicamente siervas, objetos de uso sexual y máquinas para hacer hijos. En el terreno político, también son discriminadas, pues en general hasta el momento han quedado excluidas de las luchas que han enfrentado violentamente en la región a los campesinos con los terratenientes.<sup>13</sup>

Pero a pesar de todo esto, las mujeres ejidatarias tienen una mejor posición ante los hombres que las acasilladas, el espacio social en que se

---

**13.** Esta exclusión de las mujeres tan generalizada en la región cafetalera de Huitiupan, en otros lugares tiene variaciones importantes sobre todo en lugares donde el peonaje desapareció hace ya dos o tres generaciones. En muchos de estos lugares la participación de las mujeres en las luchas agrarias ha sido importante y hasta definitiva como fue el caso de Venustiano Carranza en 1975. Ante la represión del ejército una mujer encabezó la defensa de la Casa del Pueblo ayudada por las mujeres indígenas de tres barrios. La iglesia de “la liberación” ha impulsado la asistencia de las mujeres a las asambleas.

mueven es mucho más amplio; la participación directa de los ejidatarios en el mercado, que no ha eliminado su explotación, ha permitido un intercambio personal entre los habitantes de la región que en cierta forma se ha hecho extensiva a las mujeres; su participación en algunas instituciones como la escuela, pero sobre todo las luchas que han tenido que librar los hombres de su familia para hacer válidos sus derechos ejidales ha empezado a despertar la conciencia de clase entre ellas; los hombres las necesitan ahora como compañeras de lucha y esto indudablemente irá reduciendo mucho los márgenes de opresión y los hará buscar formas de resolver la oposición entre los sexos que hasta ahora ha dominado sus relaciones. La práctica política será el motor de esas transformaciones.

## Bibliografía

Amin, S. (1974, enero-abril). Modelo teórico de acumulación y desarrollo del mundo contemporáneo. *Estudios Sociales Centroamericanos*, 13, 131-133. Costa Rica.

Bartra, A. (1976). La renta capitalista de la tierra. *Cuadernos Agrarios*, 2, pp. 5-78. México.

De la Peña, S. (1975). *Formación del Capitalismo en México*. México, Siglo XXI.

Lenin, V. (1974). *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Moscú: Progreso.

Marx, K. (1970). *Salario, precio y ganancia*. México: Cultura Popular.

Marx, K. (1965). Formas de propiedad precapitalista. *Historia y Sociedad*, 3, 27-34. *El capital*. Tomo I, La acumulación originaria del capital.

Nadig, M. (1977). *Proyecto para una investigación sobre los mecanismos de inconcientización. El ejemplo de la mujer campesina en su contexto socioeconómico*. mc. México: CISINAH.

Olivera, M. (1975). La opresión de las mujeres en el sistema capitalista. *Historia y Sociedad*, 6, 5-12. México.

Randall, M. (1976). No soy una feminista radical. *Fem*, 1 (1), 23-26. México.

Segoviano, J. y González, E. (1977). Informe. *Primer Simposio sobre el Mejoramiento del Café en México*. Jalapa, IMECAFE.

Semo, E. (1973). *Historia del Capitalismo en México*. México: Era.

Solórzano, J. P. (1976). *Características de la acumulación del capital en Centro América*. ms. México.

**Refugiadas,  
desplazadas,  
migrantes**



## **Subordinación de género e interculturalidad. Mujeres desplazadas en Chiapas<sup>1</sup>**

En la actualidad encontramos en Chiapas una gran heterogeneidad cultural no solo por la diversidad étnica de los grupos indígenas que conforman un poco más de la tercera parte de la población, sino también por las diferentes formas y niveles de su articulación al sistema capitalista y a los efectos de las políticas neoliberales del Estado, que han abierto un proceso de diferenciación social polarizante y un intercambio cultural tan intenso, que en poco tiempo han cambiado los límites entre lo indígena y lo mestizo, el perfil de las regiones y comunidades, así como la composición cultural y funciones de las ciudades ladinas que en los cincuenta todavía eran ejes rectores de la dinámica de las relaciones y cambios culturales en Chiapas (Aguirre, 1967). En la actualidad la expansión y dinámica neoliberal del mercado, la penetración de capitales transnacionales, la desestructuración de la economía campesina, el consumismo, el gran empobrecimiento de la población, la falta de fuentes de trabajo junto con la política clientelar, desarrollista y contrainsurgente de los gobiernos federal y chiapaneco marcan la dinámica cultural y son causa de las crecientes migraciones de la población hacia Estados Unidos y Canadá, así como de los desplazamientos de la población rural hacia las ciudades o a otras comunidades en donde encuentran protección a sus

---

1. Extraído de Olivera, M. (2004, junio). *Subordinación de género e interculturalidad. Mujeres desplazadas en Chiapas*. En *Liminar, Estudios sociales y humanísticos*. Cesmeca, 2, II (1). San Cristóbal de las Casas.

vidas y se construyen nuevos espacios, en los que, estableciendo nuevas dinámicas de interculturalidad económica, política, religiosa... resignifican su existencia y el entorno de sus nuevos asentamientos como sucede en San Cristóbal de Las Casas que, a despecho de los mestizos coletos que siempre se sintieron sus dueños exclusivos, se ha indianizado con los desplazamientos de indígenas (Morquecho, 2002).

Las migraciones y desplazamientos están en la base de casi todos los asentamientos de los pueblos históricos que formaron grandes civilizaciones, o de los que vivieron en pequeños grupos. En la situación actual, predominan los movimientos individuales o familiares sobre los masivos y, sus causas, siempre económicas y políticas, corresponden a estrategias de sobrevivencia en situaciones límite, cuya forma y destino varían de acuerdo con los momentos y contextos específicos que vivieron en sus lugares de origen y los obligaron a salir. En este trabajo nos referimos a desplazamientos de población colectivos y forzados en Chiapas, de los que podemos decir, con Joaquín Herrera (2002), que son producto de violaciones a los Derechos Humanos.

No podemos dar cuenta aquí de todas las formas de desplazamiento en Chiapas, que son muchas, dada su posición fronteriza y su marginalidad, así como la situación de guerra a raíz del levantamiento zapatista; nos limitamos a dos situaciones concretas de desplazamiento: los ocasionados por conflictos político-religiosos y el desplazamiento masivo de refugiados guatemaltecos al inicio de la década de los ochenta. Aunque hacemos mención a algunas causas y procesos históricos de estos desplazamientos, hemos puesto el énfasis en los efectos que han ocasionado en la vida e identidad de las mujeres, en las diferentes situaciones de interculturalidad en que han vivido en los lugares en donde se han asentado.

La investigación de campo sobre el tema se realizó a fines de 2002 y principios de 2003<sup>2</sup>; su objetivo original fue tener un diagnóstico que permitiera diseñar políticas para la atención a las desplazadas en Chiapas. Pero paralelamente a ese objetivo, nos propusimos propiciar a mediano plazo, su acercamiento al Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas a través del cual algunas de ellas han podido encontrar un espacio de organización y acompañamiento (Na'Snopel, 2003)<sup>3</sup>. El artículo se ha estructurado en tres partes, en la primera se hace una reflexión

teórica sobre interculturalidad, género y desplazamientos; en la segunda, se exponen los diferentes procesos de interculturalidad mencionados y al final se hace una breve reflexión analítica, comparando las dos situaciones de interculturalidad.

## 1. Posmodernismo, género e interculturalidad

El desplazamiento ha dinamizado históricamente el intercambio cultural a tal grado, que desde hace muchos siglos no se puede hablar de culturas “puras”. Pero el proceso de hibridación cultural, como le llama García Canclini (1989), es muy acelerado en la actualidad debido a la dinámica globalizadora del capitalismo, sobre todo por el dominio del mercado en la economía y por las políticas neoliberales facilitadas por la revolución electrónica y el desarrollo de los medios de comunicación masiva. Estos liberaron el intercambio de la información y del conocimiento, han impulsado la expansión de la tecnología moderna y el consumismo de productos foráneos a todos los niveles de la población. En su dinámica dialéctica, los cambios estructurales han transformado también las estructuras estructurantes (Bourdieu, 1997) de las identidades personales, sociales y colectivas: las cosmovisiones, la manera de ser, de pensar, de ver, simbolizar y valorar la realidad, que a su vez influyen en las transformaciones estructurales. El proceso de intercambio y transformación cultural entre dos o más grupos ha sido llamado por las corrientes posmodernas interculturalismo, que en el caso de la dinámica de los desplazamientos, se asocia a la vez a sus causas y consecuencias políticas y económicas; y constituye una característica de la inestabilidad social del contexto que los enmarca.

Pero el interculturalismo, que es un concepto posmoderno, no siem-

---

2. La investigación, con financiamiento del Instituto de las Mujeres y la Oficina de la Presidencia para la Atención a las Mujeres Indígenas contó con la valiosa colaboración de la Dra. Adriana Luna Castellanos, Perla Yeminá Jiménez y Carmelita Méndez, estudiantes de Antropología de la FCS de la Universidad Autónoma de Chiapas. Talleres, entrevistas y observaciones en las comunidades complementaron las experiencias directas de desplazamiento acompañadas y vividas por la autora.

3. La investigación incluyó a los desplazados a causa del conflicto entre el EZLN y el gobierno, pero no se incluyen por falta de espacio. Las técnicas utilizadas fueron entrevistas a profundidad y encuentros colectivos en los cuales a través de talleres las mujeres analizaron su situación y condición de desplazadas.

pre se interpreta de la misma manera. La corriente de los posmodernos entusiastas al cuestionar los paradigmas positivistas y los dogmas del marxismo ortodoxo, proclaman el colapso total de la modernidad, de sus bases culturales y de sus paradigmas en ciencias sociales, en política, en arte y en filosofía. En cambio, los posmodernos críticos como Habermas, consideran que la crisis de la modernidad es parte de su propia dinámica, con lo cual “el posmodernismo no es sino la modernidad explicándose a sí misma, explicando sus propios conflictos irresueltos” (Hopenhayn, 1995, p. 58). En relación con la interculturalidad ambas corrientes enfatizan la interinfluencia y creatividad de los grupos en contacto, rechazando la interpretación mecanicista que enfatiza las imposiciones culturales de los grupos dominantes; sin embargo, las críticas a la visión unilateral del poder han llevado a posiciones relativistas extremas que al mistificar el dato empírico, otorgándole un poder omnicompreensivo, descontextualizan la cultura y sus dinámicas en relación con el entorno político e histórico en que se suceden. Al dar primacía a los signos sobre los sujetos relativizan el campo de la conciencia y de la razón, proclaman la prefiguración de un fondo humano y oculto, poblado de metáforas, sentimientos, afectos y encadenamientos incontrolables; exaltan el deseo polimorfo y critican el reduccionismo filogenético. Defienden la idea de que la sociedad consta de un tejido inextricable de micropoderes y juegos de dominación locales más que universales cuya heterogeneidad y complejidad imposibilitan el conocimiento de las dinámicas sociales e invalidan las categorías de análisis que llaman metarrelatos (Osorio, 2001). A cambio, proclaman la exaltación de la diversidad y las diferencias, del individualismo estético y cultural, de la multiplicidad de lenguajes, formas de expresión y proyectos de vida y, consecuentemente, del relativismo axiológico.

Es verdad que tanto el liberalismo clásico como el marxismo han invocado principios universales para acceder al conocimiento y, en el caso del materialismo histórico, han marcado pautas para entender el presente como parte de un proceso histórico de relaciones dialécticas y, ciertamente, cayeron con frecuencia en esquematismos y dogmatismos, pero no hay seguridad de que esto se deba solo a las categorías y métodos de análisis o también al uso indebido que se ha hecho del conocimiento

(Bastos y Camús, 2001). La vaguedad de la propuesta posmoderna encaja perfectamente en la idea de indeterminación respecto del futuro que para ellos marca el compás de los tiempos (Osorio, 2001).

Podemos admitir que la acción del posmodernismo ha sido un sano antídoto contra las tendencias etnocéntricas, racionalistas y mecanicistas de la sensibilidad moderna en las ciencias sociales. Sin embargo, con frecuencia el posmodernismo se ideologiza, disfraza sus juicios normativos con juicios descriptivos y remata contra sus propias premisas en nuevos reduccionismos que ponen en duda la validez de todo el quehacer de las ciencias sociales, incluyendo la teoría de género, encuadrándolas en la literatura y en la descripción etnográfica sin darles validez alguna como sistemas de representaciones que nos acercan a la realidad objetiva. Pero lo más preocupante de la ideologización de la retórica posmoderna es que “ha sido provechosamente capitalizada por el neoliberalismo para poner al día un ansiado proyecto de hegemonía cultural..., lo que muchos neoliberales ven, sobre todo desde los países industrializados, es la posibilidad de una reculturización que haga coincidir los gustos de la gente con la promoción de las políticas pro-mercado y con la consolidación de un sistema capitalista transnacional” (Hopenhayn, 1995, p. 165).

### *Teoría de género y posmodernidad*

Reconocemos, desde una posición neomarxista, que el posmodernismo ha enriquecido a la etnología, a la teoría de género y al feminismo; pero al mismo tiempo advertimos en sus posiciones efectos retardatarios, contrarios al avance de las reivindicaciones feministas en la actualidad. Entre los aportes y coincidencias podemos mencionar la legitimación y reconocimiento de las diferencias. Precisamente partiendo de las diferencias sexuales sobre las que se han simbolizado las diferencias de género como construcciones históricas y sociales diversas, la teoría de género, sobre todo en la última década, ha hecho énfasis en las diferencias positivas y en la variabilidad de situaciones de género que viven hombres y mujeres dentro de los roles predeterminados por la sociedad, con privilegios marcados para los varones (Lamas, 1996; Sendón *et. al*, 1994).

A la par de reconocer las diferencias locales, personales y sociales, se reconocen la diversidad de estrategias y posiciones dentro del feminismo; así como también las diferencias entre mujeres y entre hombres. La atención que ponen los posmodernos en la diversidad de situaciones étnicas, campos socioculturales y momentos históricos, nos previene de los esencialismos y las generalizaciones infundadas a la vez que nos estimula a contemplar desde la reflexología la diversidad de las situaciones en todas sus dimensiones: en las relaciones, en las instituciones, en los modelos o imaginarios colectivos y en las subjetividades (Aparici, 1994).

El planteamiento posmoderno de enfatizar las diferencias y la diversidad como una riqueza personal y social, deviene en el reconocimiento de que las mujeres no queremos ser iguales a los hombres, queremos guardar nuestras diferencias sexuales y genéricas como elementos centrales de nuestra identidad. De esta concepción se han desarrollado varias corrientes que, en general se reconocen como feminismo de la diferencia. Sus posiciones han enriquecido el desarrollo de la autoestima y fortalecido la identidad de las mujeres al ubicar la diferencia sexual y genérica como fuentes de valoración personal y social; pero también han surgido posiciones extremas que, al poner el énfasis en la aceptación y la sobrevaloración de las diferencias, descontextualizándolas de las relaciones de poder, consideran que las posiciones de las mujeres en la estructura social, en posiciones políticas excluyentes y en valores morales opuestos, son solo sanas muestras de diversidad cultural, con lo que pobres y ricos, opresores y oprimidos, violadores y violadas por decir algo, podemos convivir y aceptarnos simplemente como diferentes obviando las desigualdades. El no contemplar las diferencias con sus significados dialécticos, sistémicos y estructurales, encamina a esas corrientes feministas a propiciar la naturalización y la justificación de la explotación, opresión y subordinación de las mujeres, auspiciando una tendencia conformista y desmovilizadora desde el punto de vista político. Algunas posiciones académicas de la diferencia incluyen planteamientos reduccionistas extremos como el no dar importancia teórica, ni estratégica a la existencia de un sistema global de relaciones desiguales (genéricas, sociales, políticas, económicas, etarias, generacionales etcétera) articulado desde lo personal y local hasta lo social-global, en cuya dinámica histórica están inmer-

sas *sine qua non*, nuestras diferencias de género y toda nuestra existencia.

Un aporte del posmodernismo a la teoría de género y al feminismo es el rechazo a las verdades únicas y a las generalizaciones y, consecuentemente, el rechazo a las concepciones lineales del desarrollo. En este sentido la consideración de que el modelo de ser mujer es una construcción social históricamente determinada, nos obliga a tomar en cuenta que esos modelos son diferentes en cada sociedad y que también son diferentes de acuerdo con los tiempos y ritmos de desarrollo. Lo anterior implica que es necesario reconocer que no solo hay una Historia Universal, sino también muchas historias dentro de las que hay conocer la especificidad de la posición de género de las mujeres en cada caso particular (Lagarde, 1988). Consecuentemente, no podemos trazar una estrategia de cambio única, válida para todos los grupos étnicos, clases y sectores de la sociedad, como si todas las mujeres vivieran en idénticas situaciones y condiciones genéricas<sup>4</sup> (Olivera, 2004).

Los conceptos de multiétnicidad o pluriculturalidad nos llevan al reconocimiento de que nuestras sociedades mesoamericanas están conformadas por una gran diversidad de grupos sociales y que sus diferencias culturales y sus identidades étnicas deben ser reconocidas por el trabajo feminista; el concepto de interculturalidad nos es útil siempre que no olvidemos que ese proceso tiene entre sus causas expresiones excluyentes y diferenciadoras de poder como las conquistas, las expulsiones y los desplazamientos forzados; y entre sus consecuencias, posiciones desiguales y conflictivas de existencia.

También es importante señalar que el feminismo de la igualdad que reivindicamos, se plantea, con variantes, la utopía de construir una sociedad con relaciones de género sin discriminaciones, opresiones, explotaciones, ni subordinaciones; con la recuperación de nuestro cuerpo y la autodeterminación personal y grupal. Sin embargo, este objetivo queda fuera de las posiciones posmodernas, precisamente porque uno de sus

---

4. Llamamos condición de género a la posición de mayor o menor poder que tienen y se reconoce a las mujeres en las instituciones y en la sociedad en general. Situación de género se refiere a las formas específicas, diferentes y aparentes de la realidad que viven las mujeres en cada caso, que son producto de prescripciones normativas y, por lo tanto, más fáciles de cambiar que la condición de género.

planteamientos básicos es la negación de las utopías por considerarlas concreciones simbólicas de los metarrelatos modernistas. El rechazo posmoderno a las utopías, sobre todo a las que buscan la igualdad de género, clase y etnia o cualquier otro ideal emancipatorio, niega la posibilidad de la construcción de las identidades colectivas de las mujeres en torno a un objetivo político de liberación, y nos deja desarmadas para orientar la lucha por nuestras reivindicaciones. Señalamos que algunos problemas de la despolitización en que han caído algunas académicas y algunos grupos feministas tienen su origen en la aceptación acrítica de planteamientos posmodernistas. Debemos cuidar que el conocimiento minucioso de las especificidades étnicas y genéricas que recomiendan las corrientes posmodernas nos lleve a reducir las relaciones solo a las que empíricamente encontramos en nuestras investigaciones de campo olvidándonos de que las relaciones desiguales son parte estructural del sistema global de relaciones y le otorgan un carácter específico que algunas feministas han llamado patriarcal, por su funcionamiento sexista, excluyente, autoritario y vertical, donde históricamente las mayores cuotas de poder y los privilegios han sido para los hombres. El peligro de olvidarnos del carácter sistémico de las relaciones de género, etnia y clase nos puede llevar a pensar idealistamente que se puede alcanzar la democracia sin transformar las relaciones excluyentes de etnia, clase y género.

### *Interculturalidad y desplazamientos*

En México y Centroamérica, la interculturalidad surge como un concepto relacionado a los sistemas y métodos de educación tratando de sustituir a los de multiculturalismo y multietnicidad usados por el indigenismo de las últimas décadas del siglo pasado que en su política de educación bilingüe y bicultural tomó en cuenta la diversidad étnica y lingüística, pero no la desigualdad social de los indígenas hacia el exterior y hacia el interior de sus comunidades (Schmelkes, 2001). Actualmente, sin embargo, la interculturalidad no tiene un solo significado, unas veces se refiere simplemente a la educación bilingüe y bicultural, en otras se plantea una forma educativa integral con el objetivo de preparar a los indígenas para vivir en las dos culturas. Una tercera acepción hace referencia a una edu-

cación alternativa que incluya en igualdad en el proceso intercultural a todos los integrantes y culturas de una sociedad multiétnica (Bastos y Camus, 2001). Esta concepción supone la necesidad de establecer una relación horizontal entre los sujetos de la educación, al menos sin racismos ni discriminación social, como proponen los demócratas europeos para las políticas hacia los migrantes africanos (Juliano, 1999).

El concepto de interculturalidad que adoptamos nos es útil para analizar desde el género los cambios sociales y culturales, –tanto en los aspectos trascendentes, como en los normativos<sup>5</sup>– que las mujeres han tenido en sus vidas e identidades a través del proceso de desplazamiento y de reinserción en los lugares en donde ahora viven. Tanto el desplazamiento de población visto como efecto de las luchas entre poderes desiguales que obligan a salir a unos y posibilitan que otros se queden, como la reinserción, entendida como la gestión o lucha para obtener nuevos espacios para vivir y la forma de adaptarse a ellos, son procesos que aceleran la dinámica intercultural en tanto que al salir se rompe con lo viejo y se construyen formas nuevas de vida acordes a la cultura de los grupos que los reciben, a los que, a su vez les aportan elementos culturales nuevos. La disputa por el territorio y los espacios económicos, sociales y de control político, en el campo y en la ciudad, como dice María Eugenia Reyes (1998), conllevan tensiones y conflictos, implican contestaciones y retrocesos, que agudizan la dura competencia por la sobrevivencia y la tendencia cultural homogeneizadora del mercado.

Desde el punto de vista de nuestro análisis es importante mencionar que, autores críticos a las posiciones que conciben la interculturalidad como un proceso de intercambio entre iguales, al analizar los cambios en el imaginario indígena causados por los migrantes que regresan de Estados Unidos, plantean la preocupación de que en el contexto de la

---

5. Tomamos estos conceptos de Bourdieu (1997) para designar los mandatos o prescripciones sociales, que conformadas históricamente y transmitidas generacionalmente, tienen un doble carácter: son trascendentes en tanto que, introyectadas inconsistentemente, definen las posiciones de poder de las personas en la sociedad de acuerdo con su sexo y los capitales económicos y culturales que poseen. Son normativas en tanto definen la forma concreta de vivir esas posiciones sociales, es decir las formas aprobadas de ser, pensar y actuar diferentes entre hombres y mujeres, en cada sociedad. A diferencia de las trascendentes, las prescripciones normativas cambian de forma y significado con mayor facilidad y dan posibilidades a las personas de aceptarlas, rechazarlas o cambiarlas.

globalización y las políticas neoliberales, la interculturalidad puede ser funcional al sistema al favorecer la imposición cultural que los países centrales imponen a los periféricos, a través del mercado con la consecuente devaluación de lo propio, de las culturas indígenas y nacionales (Herrera, 2002; Bastos y Camus, 2001).

Siguiendo este pensamiento, al analizar la indiferencia de los gobiernos estatal y federal ante los desplazamientos forzados en Chiapas, muchos de los cuales no son ajenos a su intervención, debemos preguntarnos si los procesos de interculturalidad promovidos desde el poder, incluyendo los desplazamientos, no son sino una forma más del sistema para eliminar los obstáculos que la diversidad cultural y étnica pueden representar a las necesidades del libre mercado de un sistema que nos ha colocado a las mujeres y especialmente a las indígenas, en una posición no solo de extrema pobreza, sino cada vez de mayor dependencia del mercado. Interculturalidad puede significar en este contexto el impulso a la construcción cultural enajenante en torno al consumo, a la despersonalización, al individualismo y a la competencia... Y, específicamente en relación con las mujeres, la aceptación de nuestra integración al mercado de trabajo en condiciones inhumanas y aun más desventajosas que los hombres, resignificando nuestra subordinación al sistema patriarcal neoliberal, que ahora nos exige tener pocos hijos pero educados e instruidos eficientemente, para que trabajen como fuerza de trabajo barata en los servicios y empresas agroexportadoras de Estados Unidos y del norte de México o como asalariados sin derechos, ni prestaciones en las maquiladoras.

En la dinámica del conflicto intercultural entre poderes desiguales se generan múltiples contradicciones, que han ido transformando la conciencia social y la posición subordinada tradicional de los y las indígenas en resistencias y rebeldías, en contra de las subordinaciones y deshumanización del sistema, en contra de la injusticia y la guerra, en contra de los abusos y violaciones a los derechos humanos, en contra del sistema neoliberal. En este contexto de direcciones opuestas, concebimos la dinámica de la interculturalidad como expresión de intercambios desiguales y contradictorios entre poderes en oposición.

## 2. Interculturalidad en dos situaciones de desplazamiento

No existen registros que nos permitan saber con cierta exactitud la cantidad de desplazados internos<sup>6</sup> en Chiapas de 1980 a la actualidad, solo sabemos con certeza que en los momentos de crisis económica y política, tan frecuentes en el estado, los desplazamientos internos se recrudecen. En la década de los ochenta las luchas campesinas y la represión gubernamental y de los ganaderos, produjeron importantes movimientos de población hacia la Selva Lacandona. Asimismo, en esta década se dieron las más numerosas expulsiones de indígenas católicos y protestantes (Hidalgo y Castro, 1999). En cambio, entre 1994 y 2000, se sucedieron los mayores desplazamientos por la guerra. Se calcula que la cantidad de personas que salieron al menos una vez de sus comunidades de 1980 a la fecha, puede llegar aproximadamente a cien mil; una vez pasados los momentos críticos, la mayoría regresó a sus comunidades (CIACH, 2000; CDHFBC, 2000 y 2001). Para 2002, según el informe del gobierno al Relator Especial para Desplazados Internos de la ONU, había 1.261 familias desplazadas en Chiapas, es decir entre 9 mil y 10 mil personas, principalmente indígenas.

Este número parece referirse solo a los desplazados por la guerra<sup>7</sup>, los desplazados por conflictos político religiosos pueden ser hasta tres veces más y los guatemaltecos refugiados y sus hijos que se han quedado en Chiapas oficialmente son algo más de 14 mil. En un cálculo grueso, se puede aceptar que los desplazados internos son alrededor de 50 mil, sin contar a los desplazados por motivos económicos. El informe menciona que a pesar de la política de reconciliación del gobierno actual solo han regresado 265 familias a 16 municipios<sup>8</sup> porque las causas que originaron la salida no se han resuelto (Henríquez, 2002).

---

6. Según Naciones Unidas, se entiende por desplazados internos: "las personas o grupos de personas que se han visto forzadas u obligadas a escapar o huir de su hogar o de lugar de residencia habitual, en particular como resultado o para evitar los efectos de un conflicto armado, en situaciones de violencia generalizada, de violación a los derechos humanos o de catástrofes naturales o provocadas por el ser humano y que no han cruzado una frontera estatal o internacional reconocida" (CDHFBC, 2001, p. 5).

7. La cantidad de desplazados en Chiapas es significativamente menor a los desplazados por las guerras en Perú o Colombia durante las dos últimas décadas. En Colombia de enero de 2000 a julio de 2001 fueron desplazadas 251.757 personas (Red de Solidaridad Social de Colombia, 2001).

8. Aun sin garantías, durante los dos primeros años del gobierno de Salazar 271 familias fueron transferidas a comunidades de 10 municipios, de ellas solo retornaron a sus lugares de origen 140 (*La Jornada*, 25 de agosto 2002).

## 2.a. Desplazados por los conflictos político religiosos

Los desplazamientos masivos de población indígena, sobre todo tsotsiles, por supuestos motivos religiosos, se iniciaron en 1974 en Chamula, se extendieron a los municipios como Chalchihuitán, Chenalhó, Mitontic, Tenejapa y otros, llegando a su clímax en la década siguiente y, aunque a partir de 1994 se han reducido, continúan dándose de forma esporádica. La mayor parte de estos desplazados se han asentado en la periferia de San Cristóbal, principalmente al norte. La población hablante de lengua indígena ha aumentado significativamente a consecuencia de los desplazamientos; ya en 1995 los indígenas eran 35.000, más de la tercera parte del total de la población del municipio, que habitaban más de 93 colonias<sup>9</sup>. Su presencia en la ciudad ha cambiado las formas de relacionarse con los coletos, que ahora ya no son ni ricos ni terratenientes en su mayoría (Hvostoff, 2001).

Los desplazamientos se han hecho por grupos familiares, que a veces han sido numerosos, de una misma comunidad; así la cantidad de mujeres desplazadas a San Cristóbal es un poco mayor a la de los hombres correspondiendo a la composición de la población. Las confrontaciones que originan las expulsiones se dan entre las autoridades políticas y religiosas tradicionalistas con los feligreses evangélicos y de diferentes sectas protestantes, pero también con los católicos que optaron por la teología india que impulsó el obispo Samuel Ruiz en la Diócesis de San Cristóbal. Los cambios religiosos fueron significativos; sacerdotes y religiosas de diferentes órdenes y nacionalidades, que tomaron la opción por los pobres junto con el ejército de jóvenes indígenas (varones en su mayoría) que formaron como catequistas, implantaron nuevas formas de catequesis, descentralizaron el culto de las cabeceras municipales llevándolo a los parajes, renovaron las prácticas religiosas dándoles un carácter liberador y sustituyeron a los miembros de las estructuras religiosas tradicionales o los integraron al nuevo funcionamiento; pero también incluyeron en el adoctrinamiento un programa de concientización social, desarrollo comunitario y recuperación étnica. El cambio se inició

---

9. Los coletos llaman colonias "exclusivas" a las que habitan solo indígenas desplazados.

en la selva, se extendió por toda la diócesis; sin embargo, en las comunidades de los Altos en donde la costumbre religiosa estaba estrechamente ligada al funcionamiento político local tuvieron, con frecuencia, fuertes dificultades para su implantación. En Chamula el descontento contra el obispo, el cura y los catequistas se convirtió en violento rechazo de los caciques tradicionalistas que, al ver amenazado su poder, decidieron la expulsión de los “samuelistas”<sup>10</sup> y de los protestantes, incluyendo a un cacique converso, que sacaron por negarse a dar cooperaciones para las fiestas y a consumir trago.<sup>11</sup>

Hacemos notar que el adoctrinamiento renovador de estas corrientes también fue un elemento que aceleró la interculturalidad en una correlación de fuerzas desigual entre la cultura tradicional y la modernidad cristiana generando violencia real y simbólica, que repercutió afirmando o cambiando “la costumbre” y la autoconcepción de los indígenas; en relación con las mujeres los cambios disminuyeron su exclusión, pues, a partir de entonces, aunque en posiciones desiguales, cuentan con espacios propios de participación en las estructuras y ritos eclesiales. Desde el punto de vista de nuestro análisis es interesante anotar que en 1982, cuando se recrudecen las expulsiones, la Iglesia Católica y líderes protestantes promueven la constitución del “Comité de Defensa de los Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula” para hacer la denuncia pública del caciquismo y de los cientos de personas que habían salido de 70 parajes del municipio. Este Comité, de una manera excepcional, además de incorporar a las mujeres en su estructura y funcionamiento las incluye específicamente entre las reivindicaciones políticas que se plantearon: “Art. 13. El Comité lucha por la libertad de las mujeres para que puedan estudiar, aprender y trabajar; Art. 14. Luchamos para que a la

---

10. En 1976 después de impedir las actividades impulsadas por el cura, como la introducción de la energía eléctrica, que ponía en peligro el negocio de venta de velas y petróleo, las autoridades expulsaron al cura y ejercieron una mayor corporativización y control sobre los feligreses. Esto decidió el abandono –con negociaciones intermitentes– de la parroquia de Chamula de parte de la Diócesis de San Cristóbal.

11. La expansión del protestantismo se dio cuando el antiguo y prestigioso ilol, Miguel Cashlán dejó de curar porque “aprendió otra religión con los gringos, que era muy buena... evitaba las enfermedades y ya no se necesitaba gastar en velas, aguardiente, pollos...” (López, 2002). Al difundirse esta militancia se dio la primera expulsión. Miguel Cashlán representó la fuerza política de los expulsados en el exilio, hasta 1980, año en que fue asesinado por pistoleros de los caciques de Chamula.

mujer se le trate como persona y no como animal; Art. 15. Luchamos para que los ladinos no abusen de las mujeres indígenas que trabajan en sus casas; Art. 16. Luchamos para que no nos casen a la fuerza; Art. 17. Luchamos para que no se digan cosas malas de las mujeres y no nos digan malas palabras porque somos indias” (Citado por Morquecho, 1992, p. 28).

A pesar de las dificultades, los evangélicos y los protestantes siguieron creciendo y reproduciéndose aun en Chamula y sus parajes; en medio de conflictos<sup>12</sup> y expulsiones periódicas no han dejado de luchar por sus derechos, tanto al interior de las comunidades como en las nuevas colonias a través de sus organizaciones surgidas en diferentes momentos, al calor de los enfrentamientos, como la Coordinadora Regional Indígena de los Altos de Chiapas (CRIACH), la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), la Organización de Pueblos Evangélicos de los Altos de Chiapas (OPEACH), que luchan por su derecho a vivir en la tierra de sus antepasados, por la “paz en la religión” y respeto al Santo Patrón y a las buenas costumbres. Piden el cese de las persecuciones, encarcelamientos, multas, firma forzada de documentos, la imposición de cargos religiosos y garantías para sus vidas. Pero el gobierno hasta la fecha no ha cambiado su actitud de tutela, tolerancia y apoyo a los caciques que forman parte de varias generaciones priistas (Morquecho, 1992).

Así, no obstante su expresión religiosa, los conflictos se enmarcaron siempre en las disputas políticas por el control del poder entre los caciques locales priistas confrontados entre sí a causa de las diferencias religiosas y de las políticas integracionistas y corporativizadoras del gobierno, implementadas por la Dirección de Asuntos Indígenas, y después por el INI, junto con diferentes agencias del partido oficial e instituciones del gobierno estatal. En esa posición el gobierno no solo encubrió la ilegalidad de los desplazamientos, sino protegió y reprodujo la impunidad de los responsables. Hacia el interior las disputas caciquiles se relacionan con el control de los recursos económicos de la comunidad, tanto sobre

---

12. Uno de los conflictos más grandes se dio en Chalchihuitán, cuando paramilitares pagados por los caciques asesinaron a varias decenas de personas que se opusieron a la expulsión de maestros críticos y catequistas en 1983. Con las movilizaciones que siguieron se logró que el gobierno detuviera temporalmente a los implicados pero dejó escapar al presidente municipal, principal responsable de la masacre.

las tierras cada vez más escasas e improductivas y la realización de los proyectos de desarrollo, como de los grandes aportes que todas las comunidades del municipio entregan para las festividades religiosas.

Sin detenernos más en el análisis de las causas de estos desplazamientos, apuntaremos algunos elementos que nos permitan entender el contexto conflictivo en que se dan los asentamientos en San Cristóbal y la forma en que se desarrolla hacia el interior la compleja vida de los asentamientos, que hacia el exterior se ven envueltos en un proceso de interculturalidad hostil neorracista de parte de los coletos, como se llaman a sí mismos los habitantes de San Cristóbal, y de manipulación discriminatoria desde el poder oficial que a través de diferentes instituciones y de su política clientelar, controla a los caciques y decide sobre la vida de los y las indígenas, articulándolos a las dinámicas neoliberales y haciéndolos cada vez más dependientes; y tratándolos como ciudadanos menores, sin reconocer su derecho a construir sus autonomías y a ejercer su autodeterminación.

La rebeldía en la Historia de Chamula se puede documentar desde la Conquista, pero quizás las acciones históricas más significativas y violentas de los chamulas contra las estructuras de dominación se dan en el siglo XIX, cuando hicieron tambalear el poder local durante la mal llamada Guerra de Castas (Rus, 1995a). Un elemento que aporta a las rebeldías chamulas es el carácter fuertemente corporativo y rígido de su organización social y de su gobierno tradicional; carácter que se ha reproducido al menos desde la formación del Estado mexicano hasta la actualidad, tanto en los diversos parajes del municipio como en las colonias de desplazados en San Cristóbal. Algunos autores vieron en esta corporatividad, articulada por los servicios religiosos y el consumo ritual, una forma de redistribución de la riqueza. Pero esa función, si acaso existió, no existe más, pues esas estructuras fueron resignificadas con el desarrollo desigual, la modernización capitalista y las diferentes formas de control político del Estado, originando una diferenciación social *sui géneris* en las comunidades y municipios indígenas, en tanto que, sin cambiar la posición marginal y el sentido corporativo de su funcionamiento, surgieron al calor de los proyectos desarrollistas fuertes diferencias económicas internas y grupos de poder caciquil, que han monopolizado o supeditado

las estructuras de cargos religiosos y políticos, el ceremonial y el ritual comunitario a sus designios y privilegios económicos y políticos personales, concedidos y protegidos por el estado a cambio de la lealtad política incondicional al partido en el poder (Morquecho, 1998).

En la ciudad, los desplazados han reproducido el corporativismo tanto en torno a los caciques priistas, como los líderes religiosos protestantes, nuevos caciques que no solo han conservado su etnicidad resignificada en el contexto urbano, sino la han utilizado en sus relaciones con el gobierno, al que exigieron primero garantías para retornar y después negociaron clientelarmente los terrenos de sus asentamientos, servicios y espacios de trabajo en la ciudad.

Así los caciques, tradicionalistas, católicos o protestantes, funcionan como articuladores de la población indígena con las estructuras hegemónicas estatales, nacionales e internacionales. La injerencia clientelar del gobierno se inicia en la región Altos durante la etapa cardenista cuando el gobierno federal aseguró con las autoridades de Chamula y otros pueblos, miles de votos a cambio de los beneficios revolucionarios del “México Nuevo”: formación del sindicato de trabajadores de las fincas, promesa de dotaciones ejidales,<sup>13</sup> servicios y desarrollo urbano de las cabeceras municipales, que de ser centros ceremoniales se convirtieron en centros políticos y comerciales desde donde se reprodujo la dominación clientelar hacia las comunidades y se facilitó la intervención gubernamental y partidaria (PRM<sup>14</sup> y Dirección de Asuntos Indígenas de Chiapas) para imponer, sin tomar en cuenta el sistema de cargos, a maestros y promotores en las presidencias y otros cargos municipales que formaron la nueva casta de caciques usureros que, además de tener el control municipal, se apropiaron del comercio de granos y alimentos, de los transportes y servicios y hasta la fecha monopolizan el control político y religioso en la región (Rus, 1995b; Morquecho, 1998).

Las pugnas entre caciques; entre caciques y la clase política, y entre caciques y diferentes sectores de la población han constituido un panorama permanente con dinámicas muy complejas, en donde las arbitrariedades del poder local, estatal y nacional, se ocultan tras la máscara de la defensa de las costumbres, la religión y la cultura, como sucede con las expulsiones de quienes critican e impugnan el poder caciquil. Pero esta

forma corporativizada de control, ejercida por caciques, se reproduce entre la población desplazada, cada colonia y cada iglesia tiene sus líderes identificados.<sup>15</sup> La mayor parte de las familias desplazadas pertenecen a organizaciones políticas y religiosas que en conflicto y fraccionamiento permanente son controladas por líderes que funcionan como caciques pagados por el gobierno, por diferentes partidos y por los mismos desplazados a fin de obtener protección.<sup>16</sup> Las organizaciones de desplazados se han multiplicado, no solo por la expansión y diversificación de los sectores, sino también por un flujo creciente de recursos económicos e intereses políticos que han creado conflictos entre los líderes y facciones desembocando en un sistema de relaciones muy complejo, competitivo, en donde con frecuencia anidan la violencia social, la delincuencia y la corrupción. Cada colonia tiene un representante que pertenece a una de las cinco o seis organizaciones de representación política concesionarias en su mayor parte del gobierno municipal de San Cristóbal. Algunas agrupan a los miembros de una o varias sectas protestantes e “independientes” como la OPEACH, otras son territoriales. La diversidad se da también en el ámbito económico: en 1997 había en la ciudad 15 asociaciones de microbuses, 12 de “combis” y 21 de taxis la mayoría predominantemente de indígenas desplazados (Isunza, 1997; Hvostoff 2001), otras controlan la madera, el carbón como Vachaj’meh; también son más de 7 las organizaciones que tienen concesiones para el abasto de mayoreo en ciudad y que han abierto nuevos mercados públicos desplazando a los ladinos de este sector<sup>17</sup>; las alianzas entre esas organizaciones son inesta-

---

**13.** La dotación ejidal en Chamula data de 1961, beneficiando a 111 campesinos con 4.446 Has, que se entregaron hasta 1981 afectando las propiedades de Banabil, Las Rosas, La Quinta, El Carmen, Dolores y otras. Algunas de ellas contaban con certificados de inafectabilidad.

**14.** Partido Revolucionario Mexicano, antecesor del PRI, Partido de la Revolución Mexicana que duró en el poder hasta el 2000.

**15.** Uno de los más conocidos es Domingo López Ángel, líder originalmente adventista promotor de la CRIACH, fundador histórico y defensor de la Hormiga que finalmente es reconocida en 1992. Después de cambiar de religión y ocupar diversos cargos públicos a la sombra del PRI y del PRD, fue acusado de múltiples delitos y encarcelado de 1998 a 2000. Ahora es dirigente musulmán en la Hormiga.

**16.** En las colonias de desplazados están presentes prácticamente todos los partidos del estado pero los que tienen más afiliados son el PRI, PRD, PAN y el Frente Cardenista.

**17.** Las organizaciones de comerciantes indígenas están afiliadas a la CROM, la CNC, la CTM, la USLO, la CRIACH, la ORIACH y la OPEACH (Hvostoff, 2001).

bles, pero de ellos dependen miles de familias desplazadas con diferentes niveles de ingresos, pero que se siguen identificando como indígenas urbanos; en la actualidad el ser indígena no implica necesariamente ser pobre.

Desde fines de los noventa los desplazamientos “religiosos” aminoraron, aunque se siguen dando esporádicamente y la OPEACH no ha cesado en sus reivindicaciones. La distensión desde lo religioso cobró formas simbólicas de reconciliación en la construcción de un templo evangélico, a unos cuantos kilómetros del centro ceremonial de Chamula y en la peregrinación de desplazados católicos y protestantes de San Cristóbal a Chamula, el día de San Juan. En 1994 las expulsiones se redujeron a consecuencia del conflicto armado; algunos católicos desplazados, como los de Chalchihuitán, retornaron a sus comunidades. También regresaron cientos de evangelistas expulsados de varias aldeas de Chamula, bajo la protección del grupo armado “Guardián de mi Hermano”; pero durante los 15 meses que se mantuvieron en resistencia hubo varios enfrentamientos con los tradicionalistas que culminaron, en 1995, con un choque sangriento en la Comunidad de Arzenza y la intervención del gobierno federal y nuevos desplazamientos.

A la relativa distensión se han ido abonando otras causas, entre ellas que el PRI perdió las elecciones presidenciales de 2000 y que el gobernador actual es protestante, además de que oficialmente dejó de ser priista. Por otra parte, en Chamula se dio una ruptura al interior del grupo de caciques, que provocó la destitución del presidente en 1995, con lo que cambió la correlación de fuerzas entre los diferentes grupos. Ahora

“del linaje de los Collazo, unos detentan el gobierno municipal en Chamula y otros son dirigentes de la OPEACH, que cuenta con una amplia base social tanto en Chamula como entre los desplazados en San Cristóbal”. También cuenta que las políticas neoliberales han promovido un nuevo tipo de relaciones entre la elite coleta y los caciques de Chamula; por ejemplo, “a través del proyecto turístico Ruta Maya, los caciques chamulas acaparadores y transportistas, se vieron obligados a pactar con los expulsados para evitar posibles agresiones en San Cristóbal” (Morquecho, 1998, p. 36-37).

Desde San Cristóbal varias organizaciones de desplazados apoyaron el levantamiento zapatista y exigieron al gobierno la regularización de sus terrenos. El gobierno aprovechó el apoyo internacional “destinado a la construcción de la paz” para solucionar el problema; pagó a los dueños coletos de los predios que ocupaban los desplazados en la Hormiga y otros lugares de la periferia al norte de la ciudad, cantidades exorbitantes (Hernández, 1994). Con la regularización los desplazados pasaron de invasores a propietarios urbanos con mayores compromisos clientelares con el gobierno los que ocasionaron nuevas divisiones e inconformidades internas y cambios en el objetivo de las movilizaciones. Pero, además, simbólicamente, al aceptar los coletos que los indígenas vivieran en “su ciudad” a cambio del dinero que recibieron, se dio un golpe su racismo excluyente y se aceptó formalmente la articulación del poder indígena en la dinámica de la ciudad. Ahora la discriminación racista se expresa más a través de las políticas gubernamentales asistencialistas en las que los líderes indígenas son intermediarios que en las relaciones personales, exceptuando, como veremos después, a las indígenas que trabajan en el servicio doméstico y la limpieza en los restaurantes, hoteles y centros nocturnos.

A pesar de las contradicciones del complejo mundo de relaciones en el que participan, los caciques indígenas de la ciudad también han acumulado un importante poder y capacidad negociadora al tener bajo su control a la población desplazada, al territorio de sus colonias, a la mayor parte de los mercados públicos y a buena parte del transporte urbano; constituyen una fuerza política que no se puede desconocer y que con frecuencia se sale del control del gobierno y rebasa la fuerza de los ladinos. Por ejemplo, en las elecciones de 2000 “los indios” determinaron la elección del presidente municipal actual de San Cristóbal. Después de más de dos décadas de luchas, los expulsados han dejado de ser una fuerza subordinada, han emergido como una nueva fuerza económica, política y social, con la cual el estado y el municipio tienen que negociar.<sup>18</sup>

---

18. Más de 20 mil desplazados por la religión en San Cristóbal viven con otros desplazados económicos y por la guerra, en más de 20 colonias, entre ellas Nueva Esperanza, Getzemaní, Mazariegos, La Hormiga, San Antonio de los Montes, Palestina, La Quinta, La Isla, Tlaxcala, Explanada del Carmen, La Florecilla, Santa Cruz, Cascajal y Primero de Mayo.

### *Repercusiones en la situación y condición de género de las mujeres*

A este reacomodo de fuerzas hay que agregar que los desplazados de San Cristóbal han creado un nuevo sistema de relaciones y de cultura que ya no es la de sus comunidades, ni tampoco es la de los coletos de San Cristóbal, sino una propia que ha resignificado lo indígena en el proceso creativo de su adaptación y cambio. El rompimiento con las estructuras religiosas tradicionales de sus comunidades de origen, se refleja en el surgimiento de nuevas identidades en los desplazados que se podrían llamar de ciudadanía étnico-urbana que de alguna forma se ha extendido a muchas mujeres que no solo tienen la credencial de votar porque se las exigen para participar en los programas gubernamentales, sino también porque son integrantes de base en sus organizaciones y cooperativas de artesanas por ejemplo, que no escapan a los procesos de diferenciación económica.

“Desde que nos apoya el gobierno nuestras artesanías se venden mejor, antes, cuando llegamos solo hacíamos cinturones que vendíamos por la calle... ahora bordo camisas y soy presidenta de la cooperativa, compramos los bordados de otras mujeres, a veces viajo a Tuxtla o hasta la capital... pero vemos que estén bien los bordados y tengan buena presentación porque si no los regresan porque no sirven para el extranjero... aquí por cada camisa pagamos cien o ciento cincuenta, según el tamaño, les damos la tela y los hilos... en otras partes les pagan menos... cada camisa lleva 2 semanas para acabarla... en las tiendas se venden a los turistas por más de seiscientos... a las mujeres de mi colonia les gusta traer sus bordados aquí conmigo porque es seguro, se vende al gobierno pero la paga a veces tarda y las mujeres no entienden. A mí me conviene porque tengo paga aparte, ...no nos pagan lo justo, pero las mujeres necesitan el dinero y si venden aquí no tienen que ir vendiendo por la calle...”<sup>19</sup>

La distensión también se refleja en la flexibilidad en las relaciones sociales, las mujeres ya no tienen que casarse obligatoriamente con alguien de su misma etnia o comunidad y sus roles ya no están sometidos a la rigi-

dez de la costumbre, aunque la moral cristiana sigue funcionando como una limitante a su autodeterminación. La nueva situación de flexibilidad religiosa en las colonias ha dado la posibilidad de que se forme un núcleo indígena musulmán en torno a uno de los dirigentes más connotados; núcleo que en todo caso, es un nuevo actor del complejo panorama cultural de San Cristóbal.

A nivel de las subjetividades, el impacto del desplazamiento se fue procesando aunque las mujeres aún recuerdan vivamente los miedos, indignación y gran desconcierto que tuvieron al llegar a vivir en la ciudad. El dejar sus casas, sus tierras, sus muertos, sus montes dentro de la cosmovisión maya significa romper con los lazos trascendentes de las relaciones con la naturaleza y los dioses, significa entrar a lo desconocido, “sin la protección de los antiguos” es “como una mata sin raíces” dijo una mujer en uno de los talleres que hicimos como parte de la investigación. Efectivamente fue quedarse sin otra posibilidad para sobrevivir que asumirse plenamente como parte activa de sus iglesias liberadas, de sus estructuras políticas y de la disputa del poder entre ellas; en este sentido el sentirse en “territorio libre” no solo ha sido una de las causas de la proliferación de las sectas y de la gran cantidad de templos en las colonias de desplazados, sino también de los fuertes cambios que se dieron, sin dejar su posición subordinada a la autoridad masculina, en las identidades de las mujeres.

A nivel familiar los rompimientos significaron con frecuencia la destrucción de redes de solidaridad con los parientes del mismo linaje o familia extensa. A nivel material no tener un lugar en donde vivir, sembrar y mantener a sus borregos, no solo las colocó en una situación vulnerable sino les cambió la forma de su sobrevivencia campesina por lo urbano y hostil, en donde buena parte de sus sabidurías de siglos les dejaron de ser útiles, por eso “tuvimos que ponernos las pilas, aprendimos a movernos en la ciudad, a buscar trabajo, a organizarnos como mujeres

---

19. La información entrecorrida a partir de este párrafo se ha obtenido en las entrevistas y talleres que se realizaron como parte de la investigación. Nos comprometimos con las mujeres desplazadas a no publicar sus nombres ni elementos que pudieran comprometerlas. Los textos están grabados y pueden consultarse a través de la autora de este artículo.

y a movilizarnos para que el gobierno resolviera”, dijo Hortensia, representante de Santo Domingo.

El desplazamiento implicó que las mujeres buscaran cómo “mantener” cotidianamente a su familia. No tener maíz, ni un solar en donde sembrar verduras, las colocó en la situación de que “hay que comprar todo” y eso les obligó a integrarse al mercado de trabajo generalmente en situaciones de gran vulnerabilidad, sin embargo, en general, fue más fácil para ellas que para los hombres encontrar trabajo. Al principio muchas se dedicaron a hacer, vender y repartir tortillas, trabajo que dejaron cuando subió de precio el maíz y se multiplicaron las “tortillerías de masa” en la ciudad; muchas, sobre todo las jóvenes que a su llegada ya dominaban el español, se acomodaron en el servicio doméstico, de tiempo completo en la producción artesanal o en la venta de frutas y verduras en pequeños puestos improvisados en la calle, oponiendo su presencia al racismo de los coletos y defendiéndose de las injusticias de los dirigentes.

“No tenía nada pue’, ni siquiera era tuyo el cuarto pa dormir..., las señoras salimos a la calle a vender faja, pulsera, cualquier cosa... después, con mis hijitos conseguimos un lugar para vender... lo que me jodía siempre era el modo de las cashlanas, todo lo querían regalado y si les decías te tratan de india alzada... a cada rato tenías que salir de un lado a otro, los priistas del mercado no querían que vendiéramos... caso es de ellos la calle pue’?”

“Las mujeres que tenemos puesto en el piso del mercado chiquito, muchas no tenemos marido... solitas mantenemos los hijos, la casa es arrimada y solo vamos sacando cada día para la tortilla y comer lo que hay... No me gusta que tengo que pagar todos los días para que me dejen vender... los encargados quieren que venda lo que van repartiendo, si manzanas, si tomates, si otras frutas... Lo dan y en la tarde te pasan recogiendo el precio de lo que te dieron, que ellos ponen... para mi queda muy poco, diez o doce pesos cuando se vende bien... ellos sí ganan más porque tienen muchas que venden y todas les pasan recogiendo... Los hombres de la organización son indios iguales, pero son ricos... ellos mandan, saben lo que hay que hacer...”

Pasados los años, nos dijeron las desplazadas “nos acostumbramos a vivir en la ciudad”, “ya no queremos regresar a donde nos pueden matar y no nos dejan vivir”. A pesar de que muchas no tienen asegurada la posesión de los lugares donde viven, dicen que les gusta más vivir en la ciudad, se sienten más tranquilas, “está cerca el mercado, hay transportes, hay escuelas y clínicas y, aunque sea por poco, podemos trabajar”. El asentamiento en la ciudad, que para algunas lleva más de 30 años, conjuntamente al hecho de hijos nacidos y casados en San Cristóbal ha dado nuevo sentido a su existencia, para muchas las angustias del desplazamiento han quedado atrás. Las nuevas desplazadas, además de que son pocas, al llegar se encuentran con parientes, conocidos y correligionarios, que a pesar de lo difícil que es, les han hecho menos dura la reinserción. De cualquier manera los desplazados son muchos para las áreas que ocupan y se han convertido en elemento de presión para el suelo y los servicios urbanos que cada vez resultan más insuficientes, la competencia por el trabajo y los recursos va socavando las solidaridades, agudiza los problemas sociales y la delincuencia y la violencia sexual.

Las relaciones entre parejas y entre padres e hijos también se han transformado, las mujeres en general reconocen que tienen más libertad que cuando estaban en la comunidad, ya no tienen que pedir permiso para salir y el disponer de su dinero les da seguridad y reconocimiento de los hombres, aunque sigue habiendo quienes les “sacan el dinero para embolarse” a pesar de que su religión se los prohíbe. La mayor parte sigue reconociendo a los hombres como jefes de la casa, aun cuando están ausentes, dicen que sí tienen que obedecerlos pero muchas opinan que solo obedecen cuando está bien lo que piden y ellas están de acuerdo; lo cierto es que las mujeres trabajan fuera de la casa y siguen teniendo como obligación el trabajo doméstico en el que reproducen su actitud de servicio permanente para toda la familia. Se puede decir que las mujeres desplazadas han aumentado mucho su trabajo en relación con su vida anterior, pero ya lo asumen como parte de su vida actual, es decir han resignificado su condición subordinada, la nueva cultura ha naturalizado nuevas formas de desigualdad e injusticia hacia ellas. A la doble o triple jornada hay que aumentar los problemas con los hijos, con la delincuencia, el alcoholismo y la drogadicción que los amenazan y con la pérdida

de la identidad étnica. Muchos niños y jóvenes ya no hablan el idioma de sus padres y no tienen interiorizados ni los valores étnicos, ni la vida en comunidad, rechazan lo indígena, “quieren vivir en el centro, tener una carrera y ser como “cualquier coletto”.<sup>20</sup>

“Tenemos miedo de llegar noche a la colonia, hay muchos bolos y drogadictos, han robado a muchos y hasta han violado a varias muchachas... el problema más grave son las drogas, ya la venden a los niños en las escuelas... muchos jóvenes ya se han perdido por las drogas... no sabemos qué hacer, no hay trabajo ni estudio para ellos, mi hijo de 16 años ay nomás está, se junta con sus amigos y muchas noches no regresa, su papá lo golpea pero no entiende, llega mal y nos amenaza... nos dice indios pendejos...”

Otro problema que señalan las mujeres es el abandono de sus parejas, muchos han ido a buscar trabajo fuera y no regresan, pero como las casas y el terreno son de ellos, son víctimas de despojos con alguna frecuencia, pero lo interesante es que, por lo menos algunas defienden sus derechos:

“El Lorenzo me dejó con mi criatura, mejor que se fue porque regaña mucho, toma y pega todos los días... Dicen que está en México, su familia quiere que salga yo del cuarto que con trabajos hicimos, dicen que no es mía, la quiere uno de sus hermanos que se va a casar y dice que él ya se lo dio a cambio de una deuda... Yo no voy a salir... ya lo acusé de abandono, pido la casa para mi hija... Tengo miedo de que por fuerza me saquen, la organización no mira por mí, apoya a ellos...”

---

20. Los índices de analfabetismo se han reducido; la mayoría de los niños tienen acceso a la educación primaria, aunque la deserción de las niñas es más alta que la de los varones. Muchos jóvenes indígenas de estas colonias se inscriben en la secundaria, pero son pocos los que terminan y cursan la preparatoria. Hombres y mujeres, pero sobre todo ellas, tienen dificultades fuertes con materias como español inglés y matemáticas. No obstante algunas llegan a la Universidad y terminan una carrera de las que se imparten en San Cristóbal. Personalmente, siendo profesora en la Facultad de Ciencias Sociales, me encontré con serias dificultades para sacar a los alumnos(as) indígenas adelante. Desde mi punto de vista, no es falta de capacidad su problema, sino un manejo muy elemental del castellano que les dificulta entender los conceptos y hacer abstracciones, colocándolos en una situación de desventaja con los no indígenas que por cierto, en general, también presentan deficiencias profundas en su preparación.

La reinserción en la ciudad modificó significativamente la situación de las mujeres y resignificó su posición de género, clase y etnia al adaptarse al nuevo contexto intercultural urbano. Aunque ahora tienen nuevos espacios de participación y muchas tienen posibilidad de moverse más libremente en ellos y cuentan con ingresos propios, siguen siendo subordinadas a las decisiones masculinas, a las patronas que las explotan y las discriminan, al mercado que no les paga lo justo por su trabajo, a las organizaciones y líderes corruptos, a la manipulación del gobierno y los partidos, a las imposiciones poblacionistas del BM que ahora controlan la fecundidad de las mujeres a través del uso de anticonceptivos y operándolas sin que ellas siquiera se enteren (Olivera, 2000).

No obstante, los cambios son significativos, sus identidades en general las alejan de la pasividad y el conformismo, la dureza de sus vidas las ha hecho descubrir sus fortalezas internas, desarrollar sus capacidades, tener una participación pública y reclamar sus derechos. Las mujeres se han integrado a la dinámica económica y política de sus comunidades, hay algunas lideresas entre los comerciantes de Merposur, varias de las colonias están representadas por mujeres:

“... participamos en las asambleas, ya no nos hacen a un lado fácilmente, porque ahora sabemos que tenemos derecho a participar y decidir. Es más, como los hombres se han ido al norte o están trabajando todo el día, ahora hay más mujeres que hombres en las asambleas de las colonias y somos mujeres a las que nos tocan los cargos y las comisiones. Yo soy representante de mi colonia por este año, a veces los hombres me quieren mandar pero no me dejo”. “Las familias que vivimos aquí en el eje dos, tenemos más de 8 años que tomamos la tierra, pero no se ha regularizado porque el dueño que aparece murió y ahora ya no se sabe quién es el dueño, dicen que el Banco porque el difunto tenía un préstamo que no pagó, pero el Banco no presenta los papeles, así se ha ido alargando y aunque no nos vamos a salir, el problema sigue... mensualmente tenemos que dar cada y quien cien o ciento cincuenta pesos para los gastos de los dirigentes, si se hace la cuenta por más de ciento cincuenta familias que somos pues ya es algo lo que van sacando y no vemos claro lo

que hacen... Las mujeres protestamos en la asamblea y nos dijeron que lo hagamos nosotras la gestión... dijimos que sí y ahora pedimos la ayuda de un abogado, porque ya tenemos derecho a que se nos reconozca por los años que llevamos viviendo..."

Las mujeres, sin participar en las negociaciones que hacen los líderes de sus organizaciones, que hasta ahora solo son hombres, participan en los proyectos que han introducido las ONG o son parte de los programas del gobierno:

"Ahora ya no vengo a los talleres porque no hay tiempo... me dieron cargo en Oportunidades..., me toca estar en las reuniones en San Cristóbal y traer los avisos a las madres... lo que me cuesta más trabajo es andar viendo en las casas que las mujeres alimenten a sus hijos con el dinero que reciben y no lo gasten en cualquier tontería o que los papás compren trago con el dinero... ellas dicen que no alcanza para nada... que es una limosna, que las obligamos a ir a la clínica y tomar anticonceptivos... no les gusta, se les olvida tomar las pastillas, por eso es mejor que se inyecten, pero tampoco quieren, dicen que es en contra de la voluntad de dios... otras sí cumplen... a mí este trabajo me trae enojos con ellas, pero lo poco que saco me ayuda en mi gasto, pues aunque mi marido es taxista no me alcanza lo que me da..."

En la nueva cultura indígena urbana, a pesar de la gran heterogeneidad que presenta la situación de las mujeres, podemos decir que en general se ha transformado significativamente, sobre todo en lo que respecta a los espacios de participación política, al nuevo sistema de relaciones y a su rol en la familia al convertirse muchas veces en las principales abastecedoras del hogar; con ello su posición de género, en las nuevas comunidades, ha mejorado expresándose en una mayor capacidad de negociación y en la defensa pública y privada de sus derechos como mujeres, así como en el acceso a puestos de representación y de dirección a determinado nivel. Sin embargo, su condición de género así resignificada presenta nuevas y viejas desigualdades y subordinaciones importantes,

por ejemplo, el sobreesfuerzo que significa trabajar jornadas largas para mantener cotidianamente a la familia, sin dejar de ser responsables del trabajo doméstico; la pobreza y la dependencia mayor del mercado; el sometimiento ineludible a los líderes para resolver la sobrevivencia; en los nuevos problemas que acarrearán las relaciones intergeneracionales, en el aumento del número de madres solteras y en la sobre explotación y violencia social y sexual a que están sujetas. Desde el punto de vista étnico, aunque hay una pérdida en la cultura material en muchas colonias, su identidad tzotzil se conserva sobre todo en las generaciones adultas, urbanizándose y ciudadanizándose al adaptarse a la vida de San Cristóbal. En las generaciones de jóvenes y de niños nacidos en San Cristóbal se nota una tendencia mayor al modo de vida ladino y a la pérdida de la lengua. No obstante, ante los retos que han tenido que resolver en la ciudad su identidad de mujeres fuertes, activas y participativas, ya presente en ellas desde sus comunidades de origen<sup>21</sup>, se ha reafirmado.

## **2.b. Refugiadas guatemaltecas “asimiladas” a México**

El caso de las refugiadas guatemaltecas que decidieron integrarse a México es un caso que ejemplifica otras formas de interculturalidad en contextos que podemos llamar primero de emergencia y después de tolerancia forzada en donde la caridad cristiana y el asistencialismo se mezclan con el rechazo racista y xenofóbico y la explotación.

A principios de la década de los ochenta se da el gran desplazamiento de más de seis mil familias guatemaltecas que, aterrorizadas, se refugiaron en Chiapas para salvar sus vidas. Llegaron huyendo de la estrategia contrainsurgente de “tierra arrasada” aplicada por el ejército guatemalteco en contra de la población civil que, en forma organizada apoyaba la insurrección armada de las organizaciones político-militares que des-

---

21. A diferencia de otras mujeres indígenas, las mujeres Chamulas que viven en sus comunidades, heredan tierra, tienen borregos, participan en la producción campesina y en el pequeño mercado de frutas, verduras y artesanías. Su posición en la familia les permite tener una autoridad reconocida, sin dejar de estar subordinadas por su condición materna, por las dobles jornadas de trabajo que cumplen y por la exclusión del sistema de cargos político religiosos de sus comunidades.

pués formaron la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). La guerra de Guatemala lanzada por los gobiernos militares no tuvo fin sino hasta la firma de los Acuerdos Paz en 1997 y tuvo costos muy altos para los guatemaltecos.<sup>22</sup>

A su llegada, el gobierno mexicano, que no había firmado el Estatuto de Refugiados de la ONU, se resistió a reconocerlos. Por eso, durante los primeros días el Ejército Mexicano los regresó con violencia a su país colocándolos entre dos fuegos, aumentando su angustia y terror. La intervención de la Diócesis de San Cristóbal ante la Secretaría de Gobernación logró que las autoridades fronterizas y el ejército los dejaran entrar; y, con su apoyo, los guatemaltecos fueron recibidos solidariamente por la población católica de la región. Posteriormente la Comisión Mexicana de Apoyo a los Refugiados, diversas ONGs y el Comité Cristiano para Refugiados se encargaron de su atención con financiamiento de ACNUR (Olivera, 1994 y 1999).

En un primer momento los desplazados se asentaron en la zona fronteriza, primero en lugares muy cercanos a la zona limítrofe, esperando regresar en poco tiempo a sus comunidades, después, ante la persecución del ejército guatemalteco en contra de ellos<sup>23</sup>, aun estando en territorio mexicano, se adentraron para asentarse en los municipios de Margaritas, La Trinitaria, La Independencia, Ocosingo, Comalapa y Bella Vista e incluso más de 17 mil, casi la mitad de ellos, fueron trasladados poco después por el gobierno mexicano a campamentos en los estados de Campeche y Quintana Roo.

No es posible en este artículo describir todos los acontecimientos que se sucedieron durante los 12 años o más que pasaron los refugiados en México. De acuerdo con lo que nos interesa nos limitaremos a mencionar, con cierto orden cronológico, algunos acontecimientos que las mu-

---

22. El saldo de tres dramáticas décadas de exterminio fue de un millón de desplazados, más de 100 mil muertos, 90 mil desaparecidos, más de 50 mil viudas, 250 mil huérfanos y 440 aldeas arrasadas (Ardón, 1998, p. 104).

23. En 1983 y 1984 las incursiones del Ejército de Guatemala al territorio mexicano fueron incontables, entre las más significativas se mencionan las masacres en los campamentos de Chajul, Chupadero y Puerto Rico.

jeros guatemaltecas en proceso de reinserción en México recuerdan vivamente de sus relaciones con el gobierno y la población mexicana y que nos ilustran sobre el proceso de interculturalidad que yo llamo de control opresivo, xenofóbico y racista.

Por sentirse seguros al salvar sus vidas y recibir la hospitalidad de los cristianos chiapanecos, toman una actitud de agradecimiento y subordinación que los acompañó durante todo el refugio, que no lo viven como un derecho internacional sino como un favor. Esa actitud se construyó en medio de ambivalencias, las mujeres recuerdan cómo

“...los mexicanos con los que llegamos nos obligaron desde que entramos a quitarnos nuestros trajes, porque tenían miedo que los ejércitos o la migración nos encontraran y eso les causara un perjuicio... las que no hablábamos castellano, querían que todo el tiempo estuviéramos silencias”.

Estas y otras normatividades que después les impuso la COMAR (Na’Sno- pel, 2003) como prohibirles salir de sus campamentos sin autorización y solo poderse mover en la zona fronteriza, ayudaron a que el terror ya violentamente interiorizado con las masacres, muertos, desaparecidos y persecuciones que vivieron en Guatemala, permaneciera grabado en sus identidades mucho más tiempo y que la inseguridad volviera a ser la tónica permanente de sus vidas. Juanita, una de las dirigentes me decía al respecto:

“en México venimos a saber qué es ser guatemaltecas, muy distinto que ser mexicanas; muchas mujeres que solo hablan su idioma, no se sentían guatemaltecas allá, aquí lo vinieron a saber”.

La atención médica fue importante, muchos niños llegaron deshidratados y con infecciones, el hambre y la desnutrición eran problemas generalizados, mujeres embarazadas o que abortaron en el camino fueron atendidas en el hospital de Comitán, la mayor parte necesitaba terapia de apoyo para salir de su estado de angustia. Eso lo recuerdan las mujeres entrevistadas con mucho agradecimiento pero también con mucha año-

ranza, porque desde que se fue el ACNUR de Chiapas “ya no tenemos a dónde ir, ya no tenemos derecho a doctor ni a medicina”.

La forma asistencialista en que muchas veces se les canalizó el apoyo de ACNUR o de la solidaridad cristiana, reforzó en algunas sobre todo las que vivieron en las zonas áridas e inhóspitas de Comalapa los sentimientos de minusvalía y subordinación pero sobre todo de impotencia.

“Nos acostumbramos a recibir los alimentos, no teníamos que hacer nada para recibirlos, pero a veces nos daban latas que no nos comíamos y aceite que nos hacía daño, pero ni modo pues eso era lo que había, no podíamos hacer otra cosa”.

El reconocimiento de visitantes que les dio Migración (FM8), no les permitía trabajar legalmente y aunque después se las cambió por la de residentes temporales con derecho a trabajar (FM3), las posibilidades de hacerlo siempre fueron limitadas y mal pagadas. El trabajo al que accedieron fue el peonaje temporal o acasillado, siempre con fuertes márgenes de explotación. En la zona de Margaritas, los y las refugiadas vivieron en los ranchos y ejidos trabajando en los cafetales de los dueños, quienes los sometieron a una relación servil de gran injusticia que nunca detuvo la COMAR.

“Toda mi familia trabajábamos para el dueño, teníamos que cortar, lavar y secar el café solo por 8 pesos al día<sup>24</sup> los hombres y 4 pesos las mujeres, si teníamos pollos no los podíamos vender fuera, él nos los compraba por 6 pesos, lo huevos los quería siempre regalados... del maíz que le sembrábamos solo nos daba un puchito cuando era la cosecha, decía que ACNUR nos mantenía y nosotros no le pagábamos nada por vivir en su tierra... lo peor era que siempre nos debía la paga, decía que no tenía dinero hasta que vendiera el café, en cambio a los peones mexicanos si les pagaba”.

---

24. El salario mínimo para el campo en Chiapas era de \$18.50 en esa época.

Exceptuando a los que se asentaron en terrenos adquiridos a través de la Iglesia o el gobierno, los refugiados siempre estuvieron en una situación de gran inseguridad e inestabilidad económica que se reflejó en su movilidad buscando en donde vivir y trabajar, y en el aumento significativo de campamentos: de 64 para 1986, a 124 en 1992 (Olivera, 1994, p. 11).

La situación en que vivieron las mujeres refugiadas en Chiapas dentro de las grandes deficiencias y carencias fue muy heterogénea en la seguridad de tener en donde vivir y trabajar, en la cantidad de terreno que tenían para vivir, en el acceso a los servicios, etcétera. Pero había algunos elementos culturales que todas compartían en mayor o en menor grado: el control opresivo de gobernación a través de la COMAR, un fuerte sentido de la colectividad y organización y el deseo de retornar a su país.

Dos elementos hicieron reforzar en la frontera el control y vigilancia de Gobernación y del Ejército a partir de los ochenta, dentro de su programa de “Seguridad Nacional”. Por un lado la “amenaza guerrillera de Guatemala” y por el otro, la presencia de grupos revolucionarios en la selva. De alguna manera se consideraba a los refugiados parte del movimiento revolucionario de su país y aunque las relaciones con las organizaciones guatemaltecas no eran directas, la mayor parte de las familias refugiadas en algún momento antes de su salida pertenecieron a organizaciones de masa que fueron bases de la guerrilla. COMAR tenía esto muy presente y a través de todos los programas y proyectos de asistencia, ejerció siempre un fuerte control opresivo sobre ellos:

“La COMAR siempre nos tuvo apartados de los mexicanos, solo para el trabajo los veíamos, saber por qué no les daba permiso de llegar a vender, pocas veces íbamos a las celebraciones, cada campamento levantó su iglesia... En los campamentos tenía muchos ‘asistentes de campo’ que más bien eran como policías que querían saber todo lo que hacíamos, llegaban a cualquier hora y sin pedir permiso se metían en las casas...; siempre estaban en las reuniones y presionaban al ACNUR para que ya no trabajara con las ONGs que no le gustaban porque antes habían trabajado en Guatemala. Hasta en los talleres de derechos o de cualquier tema se iban a meter, por eso las mujeres nos pusimos de acuerdo y cuando ellos entraban

empezábamos a hablar de temas que les daban vergüenza como de la menstruación, los órganos del cuerpo, la homosexualidad... entonces rápido se iban y nos dejaban trabajar... Lo peor era cuando encontraban en los campamentos a compañeros que no tenían su FM y ningún papel. Muchas veces se los llevaron y ya no los volvimos a ver, dicen que los golpeaban y después los aventaban al otro lado... Siempre teníamos que andarnos cuidando de ellos y de los de Migración, que casi eran lo mismo...”

La participación de las mujeres organizadas fue fundamental para su desarrollo y el de sus familias durante el refugio y la preparación de su retorno. El rompimiento que se dio con el refugio de las tradicionales estructuras comunitarias y de parentesco abrió espacios para cambios culturales en su participación y organización. Un ejemplo importante de organización de las mujeres es Mamá Maquín (MMQ) que empezó a funcionar en 1990 a pesar de la oposición de COMAR. Su objetivo, siempre pensando en el retorno, fue la preparación y la participación de las mujeres para lograr cambios en su situación y posición social –un gran reto para quienes han sido sometidas por siglos a un modelo cultural androcentrista–. En poco tiempo lograron la alfabetización de muchas integrantes de la organización y la capacitación en Derechos Humanos, con una clara posición contra las desigualdades de género, etnia y clase. MMQ empezó a trabajar en 1990 y para 1993 tenía trabajo en 85 campamentos de Chiapas con más de 7 mil mujeres (Olivera, 1999).

“Lo que más me gustó del refugio fue que aprendimos muchas cosas, muchas aprendieron a leer y a hablar la castilla, tuvimos talleres de salud, de derechos de las mujeres, aprendimos a hacer programas de radio y así nos comunicábamos con los campamentos, ...sobre todo aprendimos a vivir organizadas como mujeres, había 3 organizaciones, Mamá Maquín era la más grande, antes de que empezaran los retornos en el 92 éramos como 12 mil en Chiapas, Campeche y Quintana Roo. ACNUR nos reconoció y nos apoyó, otra organización era Tierra Viva, otra no me acuerdo su nombre porque cambió, pero como que correspondíamos a las organizaciones de

Guatemala y teníamos trabajo en los 3 estados... Nuestro objetivo era el retorno, que las mujeres fueran tomadas en cuenta por las Comisiones Permanentes de Refugiados para la negociación con el gobierno, para escoger los lugares en donde compraron las tierras para los bloques de retorno... nos costó que nos aceptaran porque eran hombres, pero lo logramos... No todas participábamos igual, las kekchís eran las que se apartaban más, ellas querían vivir como vivíamos en Guatemala, casi no salían de sus campamentos, muchas no aprendieron la castilla... así igual como llegaron así se fueron... Había otras que no querían retornar, ellas tampoco participaban mucho aunque si algo, eran las que lograron comprar tierras o que vivían en terrenos que compró la diócesis, como las de la Gloria y las de San Lorenzo ellas se quedaron, pero también otras que aunque no tenían tierra, tuvieron miedo de volver..."

Las refugiadas también confrontaron muchos problemas, los niños casi no eran aceptados en las escuelas mexicanas, los jóvenes empezaron a trabajar; muchos, como los de Campeche y Quintana Roo, se fueron a Cancún a trabajar en la construcción y los servicios.

"...las madres no estaban muy de acuerdo en que se fueran porque trajeron otras mañas, otras costumbres... lo que más nos preocupó es que se empezaron a dar violaciones de las jovencitas, algunas eran antes de que se juntaran las parejas, porque aquí la costumbre cambió, eso de las pedidas ya casi no se hacía, entonces se las llevaban... otra mala costumbre que se dio en varios campamentos, es que los hombres tenían dos mujeres como se hacía antes sobre todo entre las kankobales, pero aquí las mujeres ya no aceptaban... También hubo papás que hicieron su mujer a sus hijas, sobre todo los que eran viudos. La licenciada de ACNUR intervino. Aquí en el campamento de Corralito le quitaron a un papá sus dos hijas que además de tener hijos con ellas las tenía como prisioneras, no dejaba que asomaran fuera de la casa y las golpeaba mucho, estaba como loco por tanto trago..."

*Las que se quedaron a vivir en México*

Los Acuerdos firmados el 8 de Octubre de 1992 entre CEAR en representación del gobierno de Guatemala y las Comisiones Permanentes –que incluían la representación de las mujeres organizadas– y que después se integraron a los Acuerdos de Paz, dieron paso a partir de 1993 hasta 1998 a un paulatino de retorno colectivo y organizado de la mayor parte de los refugiados “con las garantías a la vida, la integridad personal; la libre asociación, organización y movimiento; así como de tierra para vivir y la entrega inmediata de documentación personal” (IM-GRICAR, 1999, p. 79).

Pero más de catorce mil refugiados decidieron quedarse en México acogidos al derecho de inserción que marca el Estatuto de Refugiados. El conflicto de elegir entre regresar a su tierra y permanecer en un lugar que no era suyo, pero aparentemente más seguro, se desarrolló en diferentes niveles: la familia y la comunidad. Al nivel doméstico, en la mayor parte de los casos la decisión de retornar se tomó conjuntamente, pero hubo casos en los que las mujeres no tuvieron voz, ni voto; con todo, hubo mujeres que no siguieron a los maridos que habían decidido regresar y otras más que de común acuerdo se quedaron con los hijos. A nivel de la comunidad, los que decidieron quedarse recibieron críticas,

“...nos dijeron que traicionábamos a nuestro país, que preferíamos estar sometidos a los mexicanos que ser libres en Guatemala, pero veíamos que los que ya habían regresado estaban sufriendo porque en los lugares de retorno no había nada...”

La mayor parte de las que se quedaron formaron familias con sus esposos o compañeros y sus hijos, que generalmente nacieron en el refugio y tienen legítimamente todos los derechos como mexicanos. Algunas se quedaron porque, sobre todo los jóvenes que llegaron pequeños o nacieron después, se negaron a irse, hacerlo les suponía un problema de identidad, de temor y carencia de recursos en Guatemala. Exceptuando a los que viven en tierras que compraron o les dio la Iglesia como los de San Lorenzo, los “asimilados” viven muy dispersos, formando grupos cuando más de 10 o 15 familias y, ya sin ayuda de ACNUR, siguen estando bajo el

control de la COMAR que, a decir de las mujeres, los ha presionado para se vayan a Campeche, amenazándolos con quitarles su FM2. Su situación económica es muy difícil, pues siguen sin tierra y el trabajo cada vez es más escaso que antes, solo consiguen de temporales cuando es tiempo de cosecha en Chamic o en Tapachula. Algunas familias se han reunido para comprar tierras:

“Cinco años luchamos por la tierra. Somos 24 socios, hay algunas mujeres socias, para comprar la tierra de 8 hectáreas a un señor que antes la rentaba; pero a veces no tenemos dinero para comer, solo para pagar la letra”.

En 1998 los que se quedaron, hombres y mujeres, se organizaron en la Coordinadora de Integración de Desplazados a Chiapas (CIDECH), “con el objetivo de conseguir documentación de residentes permanentes, lugares apropiados para vivir, tener acceso a los servicios públicos de los mexicanos y gestionar proyectos con la cooperación internacional” (CIDECH, 1999), pero la COMAR siempre obstaculizó su trabajo:

“...y nos decían que no tenemos derecho a organizarnos porque seguimos siendo extranjeros, que lo que el país pudiera darnos lo haría a través de ellos... tampoco nos ha permitido organizarnos como mujeres...”

Algunos dirigentes de CIDECH trataron de contar con el apoyo del PRI, lo que causó descontento y muchos dejaron la organización, la COMAR, desde que salió ACNUR los presionó para que la dejaran, ahora prácticamente no existe. “El exilio mantiene a esta población como damnificada de la represión y la guerra en su país de origen y como víctimas de la indiferencia y ambigüedad gubernamental, así como de la xenofobia y negligencia de la sociedad civil mexicana” (González, 1990).

La discriminación y la violación de los derechos de esta población son constantes, un claro ejemplo es el caso de una mexicana por nacimiento a quien la representación del IFE le niega el registro para obtener su credencial de elector, con el argumento de que es hija de refugiados guate-

maltecos, aun cuando cuenta con acta de nacimiento. La falta de reconocimiento legal les impide participar en proyectos de gobierno y adquirir tierras, pues aun si tuvieran dinero, no tienen carta de naturalización. Ser propietarias es imposible para aquellas mujeres que al separarse de sus maridos o compañeros quedaron indocumentadas, porque los reconocidos legalmente para el retorno eran ellos, con lo que viven en la ilegalidad.

Por añadidura, la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) otorgó préstamos con intereses a los hombres, jefes de familia guatemaltecos, dinero que ellos no pudieron devolver. Muchos retornaron sin pagar, ahora la COMAR condiciona la entrega de cartas de naturalización al pago de la deuda. El no tener definido su *estatus* jurídico de naturalización las hace muy inseguras y vulnerables política y económicamente. La tensión permanente provoca que las refugiadas adopten una postura ambivalente: viven con miedo y odio a las instituciones gubernamentales, que las han amenazado con regresarlas a Guatemala si se organizan o hacen cualquier lucha, pero por otro lado, necesitan la asistencia del gobierno, dada la precariedad de su situación.

La cotidianidad de las mujeres es de carencias vitales: la mayor parte de sus hogares no cuentan con los servicios públicos básicos, no tienen agua potable, drenaje, letrinas suficientes, ni energía eléctrica. Sienten que el trato que les dan en las clínicas, en las escuelas y en las poblaciones cercanas a donde viven es discriminatorio por ser refugiadas e indignante por ser pobres. Incluso la preparación de sus alimentos les es difícil. Debido a la falta de combustible cocinan con leña, que es escasa, y para conseguir el agua que utilizan para beber deben caminar largas distancias para acarrearla de los ríos.

Las cartas de naturalización les facilitarían la lucha por su bienestar, pero violando los artículos 6° y 15° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Art. 30 de la Constitución Mexicana, la COMAR ha retenido sus documentos y, a decir de las participantes en los talleres (Na'Snopel 2003, pp. 81-87), ha condicionado su entrega al saldo de la deuda añeja. Los intereses crecieron y para ellos son impagables y, aunque la deuda fue contraída por los hombres jefes de familia, la represalia se extiende a las mujeres y al resto de la familia, no obstante que la documen-

tación es de carácter personal. En 2001, el CIDECH envió cartas a Xóchitl Gálvez, directora de la Oficina para la Atención a los Pueblos Indios, para que interviniera en el caso, pero no recibieron respuesta.

En estas condiciones de miseria e inseguridad no puede pensarse siquiera que las mujeres puedan desarrollarse con plenitud. Su posición subordinada también es grave, pues les impide concederse el derecho de tomar decisiones y aprovechar sus capacidades, lo que además perpetúa los sistemas de marginación. Siguen reproduciendo los modelos de subordinación, al no compartir responsabilidades con su pareja y asumiendo una posición de servilismo ante los otros.

Sin duda les falta dinero para sobrevivir. Resuelven su manutención diaria con empleos temporales como peones en cafetales y ranchos, trabajo que comparten hombres y mujeres, aunque estas últimas se ocupen además de las labores del hogar –arduas y en lugares que no cuentan con servicios públicos–, su salario es de solo 15 pesos en promedio, la mitad de lo que pagan a los hombres por un día de trabajo. Tampoco hay modo de capacitarse para el trabajo y, como consecuencia, los hombres emigran a Cancún, el Distrito Federal y a Estados Unidos, lo cual significa abandono y sobrecarga de trabajo para las mujeres.

Pero las “asimiladas” no solo tienen problemas jurídicos, económicos y de salud, sino que viven también agobiadas por el trauma psicológico ocasionado primero por la persecución, luego por el rechazo y la discriminación, por los duelos no resueltos, la dificultad de superar en el refugio muchas pérdidas, las separaciones dolorosas, la inestabilidad y la desintegración familiar, problemas que llevan marcados en sus cuerpos y en sus identidades sin que los hayan podido superar. El desplazamiento que han vivido las refugiadas guatemaltecas además de darse en una situación de control opresivo, generó en ellas dos tipos de respuestas, por un lado, tienen una actitud de víctimas de la injusticia, por el otro lado, se han visto obligadas a buscar alternativas de subsistencia y a exigir sus derechos ante el gobierno mexicano; pero siempre en una posición de subordinación ante el poder mexicano, a riesgo de perder la posibilidad de residir en el país.

### 3. Consideraciones finales

A manera de conclusión podemos apuntar que la interculturalidad como concepto que se refiere a los intercambios culturales entre grupos social y culturalmente diferentes, siempre debe contextualizarse como parte de la situación económica y política a nivel personal, local, regional y nacional y de las consecuentes relaciones desiguales (género, clase, etnia, edad...) en que viven los agentes que intervienen en el proceso. Esto nos permitirá entender la dinámica de la cultura más allá de lo aparente y descubrir las contradicciones de los poderes que están en juego obedeciendo a intereses económicos y políticos en diferentes niveles de contradicción y confrontación; es decir, que si queremos explicarnos la naturaleza y dinámica de las causas y consecuencias de los intercambios culturales, debemos entender la interculturalidad como parte y consecuencia de las relaciones desiguales de poder en el contexto del sistema capitalista neoliberal en que vivimos y no como un simple proceso de intercambio de productos, costumbres o ideas. En los ejemplos mencionados, en donde apenas nos asomamos a esta compleja dinámica, queda claro que los desplazamientos y los intercambios culturales y sociales que los han provocado y los que se suceden en los nuevos ámbitos de asentamiento han modificado, a veces muy violentamente, las formas aparentes de vida de las mujeres indígenas que llamamos situación de género, clase y etnia, pero que no hacen desaparecer las desigualdades en las posiciones sociales, que llamamos condición de género, etnia y clase, sino las resignifica de acuerdo con la nueva realidad en que viven y con las nuevas formas de articulación económica y política que establecen con el sistema social imperante. Asimismo, se advierte que hacia el interior de los grupos, los cambios culturales, sobre todo los causados o inducidos desde el poder, producen diferenciaciones, reacomodos y conflictos internos muy diversos y cambiantes con efectos en las relaciones sociales y económicas, en los modelos y formas culturales, así como en los referentes identitarios y los sistemas de valoración. Los cambios interculturales generan por momentos dinámicas disgregadoras, pero cuando los grupos en contacto definen sus espacios, se reacomodan y alcanzan cierta estabilidad en las relaciones, hacen surgir nuevas formas

de identidad y nuevos sistemas culturales como los que hemos llamado de “ciudadanía étnica urbana” en el caso de los y las desplazadas tzotziles en San Cristóbal y de sumisión al control opresivo del poder oficial en el caso de los y las refugiadas “asimiladas” que las ubica como guatemaltecas en un plano inferior, subordinado y discriminatorio de lo mexicano y los mexicanos en todos los aspectos de su existencia. La interculturalidad produce asimismo cambios en el entorno social y económico de los lugares y grupos en donde se asientan, produciendo nuevas formas de relación, de poder y de identidad cultural en la población. En el caso de San Cristóbal, la indianización de la ciudad impuesta con los desplazamientos ha transformado las representaciones simbólicas de lo indio y lo coletto, ha cambiado la imagen urbana, ha afectado el racismo excluyente de los coletos y los ha obligado a aceptarlos como miembros diferentes de su ciudad. En las identidades los cambios interculturales son significativos. A pesar de la gran diversidad de historias y de reacciones personales, se advierte que la mayoría de las desplazadas tzotziles en San Cristóbal han transformado su cultura sin perder su identidad étnica al adaptarse a la nueva situación. A diferencia de las guatemaltecas en donde el peso de la discriminación que significa ser refugiadas guatemaltecas, ha propiciado, en forma de defensa, adoptar la cultura campesina de los lugares en donde viven para ser aceptadas por los mexicanos. La mayor parte de ellas ya no hablan su idioma, ni visten sus trajes, ni quieren ser identificadas como guatemaltecas. Otro aspecto significativo en las identidades es que la inseguridad personal en que viven no solo propicia su subordinación, sino las ha inmovilizado en relación con la exigencia y definición en el ejercicio de sus derechos; mientras tanto, las mujeres desplazadas de San Cristóbal en una actitud de fuerte movilización ciudadana han conquistado espacios de participación, han acrecentado sus poderes y mantienen una posición de lucha para resolver o superar las desigualdades que padecen: pobreza, amenazas de violación, carencia de servicios, exclusión de la propiedad, etcétera. Desde el punto de vista de las estructuras globales de poder económico y político, las diferencias son menores entre ambos grupos. Su inserción ha implicado formas de relación económica y política para resolver su sobrevivencia que además de ser diferentes a las de sus comunidades de origen, las colocan en una

posición de mayor subordinación y dependencia de la dinámica del mercado, del poder del Estado y de las políticas neoliberales, que son muy parecidas en ambos casos: el trabajo informal, inseguro y mal pagado; la venta de artesanías sin el justo reconocimiento y valoración de su trabajo, la dependencia de las estructuras de poder y corrupción controladas. Esta subordinación, compartida por todos los miembros de su familia y la población que las ha acogido, es parte de la dinámica intercultural excluyente y discriminatoria de género, clase y etnia, en donde el poder lo tienen los países ricos y las empresas transnacionales.

## Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de Refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Aparici, E. (1994). Ethos. En Sendón, V. et al, *Feminismo holístico de la realidad a lo real*, pp. 119-133. Bilbao: Icaria.

Aramoni, D. y Morquecho, G. (1997). La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula. *Anuario 1996*, 553- 611. México, CESMECA.

Ardón, P. (1998). *La paz y los conflictos en Centroamérica*. Consejo para el Desarrollo de Centroamérica-OXFAM. Guatemala: Great Britain.

Bastos, S. y Camus, M. (2001). La interculturalidad, ¿una respuesta para la Guatemala del siglo XXI? Ponencia presentada en el Cuarto Congreso de Estudios Mayas, FLACSO, Ms. Guatemala.

Bonfil, G. (1999). *Pensar Nuestra Cultura*. México: Alianza.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

CIDECH. (1999). Nuestro Proceso de Asimilación en México, Coordinadora de Integración de Desplazados en Chiapas. Tríptico, Comitán.

Mujeres/Mujeres Para El Diálogo. México.

Cunningham, M. y Siézar, L. (2001). Género, Racismo e Interculturalidad. La experiencia en la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. *Revista Universitaria*, 6-48. URAC-CAN, Nicaragua.

Escalante, M. de la P. (1995). Cambio y políticas modernizadoras en

Chiapas. En Guillén, D. (Coord.), *Chiapas, una modernidad inconclusa*. México, Instituto Mora.

Foulcault, M. (1992). *Genealogía del Racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid, La Piqueta.

García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.

González, R. (1990). *Refugiados Centroamericanos no reconocidos en México*. Tesis de Licenciatura, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.

Henríquez, E. (2002, 25 y 28 de agosto). Entrevista al relator de la ONU para desplazados Internos. *La Jornada*, México.

Hernández Navarro, L. (1994, 10 de junio). Corrupción. Tierras compradas a precio de oro. *La Jornada*, México.

Hernández Castillo, A. (2001, octubre). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate feminista, racismo y mestizaje*, 24, 206-229. México.

Herrera, J. (2002, noviembre-diciembre). Derechos Humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia. *Revista Derechos Humanos y Desarrollo*, XII. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Hopenhayn, M. (1995). *Ni Apocalípticos, ni Integrados*. México, FCE.

IM-Gricar. (1999). *El proceso de Retorno de Refugiados Guatemaltecos. Una visión desde la Mesa de Negociación*. Guatemala.

Hvostoff, S. (2001). *Indios y Coletos: por una relectura de las relaciones interétnicas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Ms.

Isunza, M. E. (1997). *Implementación de la política de desarrollo urbano-regional. El caso de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, 1980-1995*. Tesis de Maestría en Estudios Regionales, UNACH, Chiapas.

Juliano, D. (1999). *La causa saharahui y las mujeres*. Barcelona: Icaria.

Lagarde, M. (1988). *La triple opresión de las mujeres Indígenas*. *México Indígena*, 21, 11-15. México.

Lagarde, M. (1997). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, presas, putas y locas*. México: UNAM.

Lamas, M. (1996). *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de Género*. En Lamas, M. (Coord.), *El género: la construcción social de la diferen-*

*cia sexual*, pp. 327-365. México: UNAM/Grupo Editorial Porrúa.

Mcleod, M. y Pérez-Armiñan, L. (Comps.). (2000). *Identidad: Rostros sin máscara* (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad). Guatemala: Maya Nojib'sa.

Morquecho, G. (1992). Los indios en un Proceso de Organización: la ORIACH. Tesis de licenciatura en Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Morquecho, G. (1998). Las políticas indigenistas en la formación de los cacicazgos en los Altos de Chiapas. *Quehacer Científico en Chiapas. Revista de Divulgación Científica de la UNACH*, 1 (1), 18-23. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Morquecho, G. (2002). *San Cristóbal: huele a indio*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Pirata.

Na' Snopel. (2003). Mujeres desplazadas en Chiapas. Informe. Oficina de la Presidencia Regional de Atención a la Población Indígena/Instituto Nacional de las Mujeres, México.

Olivera, M. (Coord.). (1994). *De refugiadas a retornadas. Memorial de las experiencias de las mujeres refugiadas en Chiapas*. Comitán: CIREFCA.

Olivera, M. (Coord.). (1999). *Nuestra experiencia ante los retos del futuro*. ACNUR-Mamá Maquín, México.

Olivera, M. y Vázquez, G. Género y Neoliberalismo en Chiapas. En Olivera, M. (Coord.), *De subordinaciones y rebeldías: Mujeres indígenas de Chiapas*. UNACH-CONACYT, UNICACH.

Osorio, J. (2001). *Fundamentos del análisis social*. México, UAM-FCE.

Palencia, T. (1999). *Género y Cosmovisión Maya*, proyecto de desarrollo Santiago. Guatemala: Saquil Tz'ij.

CIACH, CONPAZ, SIPRO. (1997). *Para entender Chiapas. Chiapas en cifras*. México.

Pérez Enríquez, M. I. (1994). *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula*. México: Claves Latinoamericanas.

Pisano, M. (2000). *El triunfo de la masculinidad*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Pirata.

Pisano, M. (2001, 4 de septiembre). Feminismos del siglo XXI. *La Triple Jornada*, 37. *Suplemento de La Jornada*, México.

Red de Solidaridad Social. (2001). Sistema de estimación del despla-

zamiento forzado por fuentes contrastantes. Recuperado de [www.cajpe.org.pe](http://www.cajpe.org.pe).

Reyes, M. E. (1998). Los acuerdos agrarios en Chiapas. En Reyes, M. y Van der Haar, *Espacios Disputados: Transformaciones Rurales en Chiapas*, pp. 21-48. México: UAM-X y Colegio de la Frontera Sur.

Rus, J. (1995 a). ¿Guerra de castas según quién? En Viqueira, J. P. y Ruz., M. (Eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. pp. 145-174. México: UNAM, CIESAS, Universidad de Guadalajara.

Rus, J. (1995 b). La Comunidad Revolucionaria Institucional. La subversión del gobierno indígena en los altos de Chiapas. 1936-1968. En Viqueira, J. P. y Ruz., M. (Eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, pp. 251-277. México: UNAM, CIESAS, Universidad de Guadalajara.

*SIPAZ Informe*, (2000, mayo). Vol. 5, 3, Chiapas.

Sendón, V. et al, *Feminismo holístico de la realidad a lo real*. Bilbao, Icaria.

Schmelkes, S. (2001). Los retos de la educación intercultural en México”, CINTESTAV. Ponencia al encuentro interculturalidad, Ms. México.

Valenzuela Feijó, J. (1992). El estilo neoliberal y el caso mexicano. En Laurell, A. C. (Coord.), *Estado y políticas sociales en el neoliberalismo*. México: Fundación Ebert.

Vázquez, G. (2001). El modelo neoliberal en México: pobreza, polarización y reducción del espacio de la política social en México. Tesis de Licenciatura en Sociología, FCPS, UNAM.

Villafuerte, D. y García, M. del C. (1994). Los altos de Chiapas en el contexto del neoliberalismo: causas y razones del conflicto indígena. En Soriano, S. (Coord.). *A propósito de la insurgencia en Chiapas*. México: ADICH.



# Migración y mujeres en la frontera sur. Una agenda de investigación

*Mercedes Olivera y María del Carmen García Aguilar*

Este trabajo intenta abrir, desde la perspectiva de género, un campo de estudio que exige centralidad en el debate sobre los problemas de política pública de la frontera sur. Nos referimos a la situación desigual, condición subordinada y de violencia feminicida que caracteriza las relaciones entre migración y mujeres. Tomando como marco de referencia al estado de Chiapas, el estado más fronterizo del sureste mexicano, se hace una caracterización de la inserción de las mujeres en el fenómeno migratorio. En tanto la frontera sur es hoy un territorio de origen, recepción y tránsito de migrantes, se incorporan al análisis tanto la creciente emigración de chiapanecas como los flujos de población femenina centroamericana que transita, trabaja, visita o reside en Chiapas. Cualquiera que sea la forma de su inserción en el proceso, la migración afecta los espacios, tiempos y ocupaciones de las mujeres y, sobre todo, afecta su responsabilidad de reproductoras sociales en el funcionamiento de la familia y de la unidad doméstica; pero también, al trastocar la histórica división sexual del trabajo, la migración incide en sus posiciones de poder y dependencia, en sus identidades subordinadas, en la dinámica poblacional y en la economía. La ausencia de información y el escenario

---

1. Extraído de Olivera, M. y García Aguilar, M. del C. (2006, septiembre-octubre). Migración y mujeres en la frontera sur. Una agenda de investigación. *El Cotidiano*, 21 (139). México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal.

que se dibuja en este campo relacional nos llevó a elaborar una propuesta tentativa de investigación de mediano y largo plano que hoy queremos compartir.

### **Migración y mujeres en la frontera sur**

A fines de 2004 varios investigadores/as del Centro de Estudios de México y Centroamérica iniciamos un proyecto de investigación sobre el fenómeno migratorio, sus interrelaciones con la crisis del sector rural chiapaneco y sus impactos más significativos en la vida social. Las primeras pesquisas dejaron claro que la migración como proceso colectivo se revela para la sociedad y su gobierno, como un *shock* que de inmediato lleva a la parálisis y a la impotencia. En un tiempo relativamente corto, la migración se está forjando cada vez más en un eje articulador de prácticamente todas las dimensiones de la vida económica, social, política y cultural de un número importante de municipios y localidades en ambos lados de la frontera. Encarar analíticamente esta realidad nos lleva a reconocer no solo la pérdida de certezas en muchos de nuestros planteamientos, sino también la urgencia de revisar los supuestos conceptuales y sus límites o contornos ante procesos sociales complejos y desafiantes. Pensamos, por ejemplo, que la inclusión del género como una categoría de análisis nos abre la posibilidad de dimensionar los efectos que la migración y la crisis que la genera tienen en las relaciones familiares, en la división genérica del trabajo y de la vida, así como en las identidades y posición de género de las mujeres, tanto de las que emigran integrándose directamente en el proceso, como las que se insertan indirectamente, apoyando a los migrantes, esperándolos, sustituyéndolos en el trabajo y en las responsabilidades familiares y comunitarias, además de administrar las remesas.

La migración de las mujeres también tiene efectos personales y sociales en los nuevos lugares de asentamiento, por ejemplo la reintegración de la vida familiar, sumada a la identidad que surge de la situación de inestabilidad e inseguridad de los indocumentados, facilita la reproducción o resignificación de formas de la cultura original (idioma, alimentación, estructura familiar, etc.), y permite la reestructuración de unida-

des sociales más cohesionadas que, en cierta forma, limitan o retrasan la integración total de los migrantes a la sociedad a la que llegan y que es impactada por su presencia, despertando reacciones contradictorias que mezclan entre otros comportamientos el desprecio y el rechazo con la oferta funcional y flexible de fuerza de trabajo necesaria para las ocupaciones mal pagadas que la sociedad de acogida no realiza más.

Como fenómeno social emergente, la emigración al norte del país y a Estados Unidos, a la que se integran directamente cada vez más mujeres, requiere para su estudio que lo situemos en el contexto del orden económico neoliberal contemporáneo, en donde Chiapas ya no se define solo como espacio de inmigrantes locales y guatemaltecos, con fines laborales en las tradicionales fincas cafetaleras y en la agricultura de plantación; sino cada vez más como un espacio de tránsito de transmigrantes centroamericanos que buscan llegar a Estados Unidos y como lugar de salida de segmentos importantes de su población con destino a los mercados laborales de las maquiladoras y de los sectores agrícolas y de servicios de las entidades del norte del país y Estados Unidos.

La incorporación de Chiapas a los procesos de reordenamiento mundial se había dado fundamentalmente a través de los circuitos productivos y comerciales de productos agrícolas, petróleo y electricidad; no obstante, a partir de la década de los noventa del siglo pasado, la explosión migratoria incide en el contexto local como una alternativa que articula el sentido material, la dimensión relacional, las subjetividades, los sistemas de valoración e imaginarios de las personas y los grupos sociales ante la crisis del campo, del que depende la sobrevivencia de la mayor parte de los chiapanecos<sup>2</sup>. En este marco, la emigración chiapaneca al norte se da en un entorno diferente a las experiencias primarias vividas por los migrantes de las entidades de tradición migratoria<sup>3</sup>, pues la chiapaneca es consecuencia directa de una globalización que conjuga las

---

2. Según el censo del 2000 el 47,25% de la población económicamente activa de Chiapas trabaja en la producción agropecuaria (sector primario) y el 71,4% de la población total vive en el área rural. Chiapas mantiene actualmente su estatus rural a pesar de que el mayor porcentaje del PIB proviene del sector secundario.

3. Nos referimos a las entidades federativas que tienen una larga tradición migratoria como Zacatecas, Michoacán, Jalisco, Guanajuato, San Luis Potosí, Durango, Colima y Aguascalientes.

agresivas privatizaciones de la economía, la vida social y la cultura con un Estado cada vez más incapaz de garantizar los mínimos de seguridad material y social a su población, particularmente la de los sectores sociales más vulnerables.

La experiencia chiapaneca de migración temporal de los Altos a las fincas de café del Soconusco fue intensa desde fines del siglo XIX debido a la necesidad de mano de obra para el corte. El acceso a la mano de obra indígena para las fincas, que entonces aún conformaba la mayoría de la población del estado, se forzó con el endeudamiento a través del consumo de alcohol. Muy pronto la migración temporal y relaciones serviles en las fincas se naturalizaron convirtiéndose en un complemento necesario a la economía campesina, integrando en la migración local a las mujeres y sus hijos. Con la reforma agraria y la expansión del mercado interno en la segunda mitad del siglo XX, la migración temporal a las fincas se fue sustituyendo con indígenas guatemaltecos, hombres y mujeres, que trabajan por menor salario y en un ambiente de fuerte discriminación cultural, étnica y nacional. La deprimida economía de los campesinos chiapanecos, orientó la migración hacia la construcción y los servicios en los centros turísticos y zonas petroleras de Tabasco, Campeche y Quintana Roo.

La información censal registra que los flujos migratorios de chiapanecos, que incluyen cada vez un mayor número de mujeres y niños así como de indígenas, fueron dejando su carácter temporal y se expandieron de los estados vecinos hacia el centro y después al norte del país. Entre 1970 y 2000 el número de personas que salieron de la entidad casi se cuadruplicó, pasando de 90.578 a 336.140. Tradicionalmente las entidades de destino son el Distrito Federal, Tabasco y Veracruz; en 1990 además de estos lugares, cobran importancia otras entidades como el Estado de México, Campeche y Puebla que duplican el número de emigrantes chiapanecos. En ese año, también nuevas entidades aparecen como receptoras como es el caso de Quintana Roo y Jalisco. En el 2000 sobresalen las entidades del norte como lugar de destino: 20.214 chiapanecos se desplazaron al estado de Baja California; cerca de 20.500 lo hicieron a Tamaulipas, Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Coahuila. No obstante, el estado de México con 49.990 chiapanecos y Quintana Roo con 31.818 migrantes chiapaneco-

cos siguieron siendo las entidades importantes de recepción (Pimienta Lastra y Vera Bolaños, 2005).

Con respecto a la emigración chiapaneca al vecino país del norte, las estadísticas son recientes, parciales o inexactas. El Censo de Población y Vivienda 2000 registra a 10.563 personas con experiencia migratoria internacional y 8.630 chiapanecos que decidieron residir en el extranjero. La cifra oficial más recientes sobre el número de chiapanecos que viven en Estados Unidos<sup>4</sup> es de 20.463 personas, cifra que se refiere solo a quienes cuentan con matrícula migratoria, esto es, quedan fuera los indocumentados. Según la fuente citada, la migración legal a Estados Unidos ha crecido: en 2001 se expidieron 4.092 matrículas consulares y en 2003 se expidieron 9.852. Otra fuente a considerar es la Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México (EMIF) que registra a los migrantes mexicanos capturados y entregados por los agentes de la patrulla fronteriza a las autoridades nacionales. De 1994-1995 a 1998-1999 el número de chiapanecos/as devueltos por la patrulla fronteriza pasó de 6.129 a 13.372 personas. Para 1999-2000, esta cifra se incrementa considerablemente, en tanto el número de detenidos fue de 30.523 personas de las cuales 12,6% fueron mujeres (Gobierno del estado de Chiapas, 2004).

Un problema para el estudio de la migración es la insuficiencia de información. En los censos y en otras fuentes documentales o empíricas que abordan la problemática son visibles tres enormes ausencias: falta de información sobre la emigración indocumentada, la diferenciación de los migrantes por sexos y la distinción entre indígenas y mestizos<sup>5</sup>, problemas que son apenas matizados por algunos estudios preliminares orientados al análisis de los impactos que la migración está generando en los distintos ámbitos de la vida estatal, regional o local. La inexistencia jurídica de los migrantes indocumentados, en tanto su cuantificación deriva de las detenciones registradas por el Instituto Nacional de Migra-

---

4. Se trata de información proporcionada al periódico *El Heraldo de Chiapas* (20 de agosto de 2005) por la Oficina de Relaciones Internacionales del gobierno del estado de Chiapas.

5. En la actualidad, según el censo del 2000 (INEGI) la población indígena representa cerca de la cuarta parte de la población total de Chiapas. Esto desde el punto de vista de género es importante porque entre las mujeres indígenas, la condición subordinada de género está inmersa como un rasgo de su etnicidad. Esto causa, sin duda, diferencias cuantitativas y cualitativas ante el proceso migratorio.

ción (INM); el racismo que permanece semioculto en los discursos de democracia liberal, impide distinguir las diferencias étnicas de los migrantes; y la ignorancia hacia las mujeres migrantes, cuya información prácticamente no existe, reflejan el imaginario misógino que predomina en la sociedad y en las instituciones, no obstante que desde 1993 la ONU<sup>6</sup> incorporó la dimensión de género en el marco de los derechos humanos y que los tratados internacionales firmados por México (El Cairo, Beijín, Belem do Pará, etc.) lo obligan a realizar políticas públicas específicas hacia las mujeres.

Como en otras entidades de la frontera sur, en Chiapas también se reconoce que las mujeres, algunas de ellas indígenas, se vienen incorporando cada vez más a los circuitos migratorios. Para 2000, el INEGI registra, en el marco de la emigración interestatal, a 178.954 mujeres chiapanecas, cifra mayor a los emigrantes hombres, que fue de 168.560. Estas cifras que son indicativas de la incorporación de la mujer chiapaneca a los flujos migratorios con fines laborales, se confirman si anotamos que más del 80% de las mujeres que emigran tienen una edad que va de los 15 a los 34 años (INEGI, 2001; Pimienta Lastra y Vera Bolaños, 2005).

A pesar de que el registro cuantitativo sobre mujeres migrantes internacionales, a diferencia del interestatal, arroja cifras menores a la de los hombres, en el trabajo de campo realizado en regiones y municipios donde ya es importante la salida de población con fines laborales, se percibe que el fenómeno migratorio deja de ser un movimiento masculino. La migración femenina ya no obedece solo al propósito de reunirse con el esposo, sino cada vez más tiene fines estrictamente laborales. El escenario de las mujeres insertas en la dinámica migratoria, si bien en algunos casos tiene efectos cualitativamente positivos, en particular cuando la decisión responde a razones que van más allá de las económicas, en la mayoría de los casos son negativos. De igual manera, a las mujeres que se quedan, porque el compañero emigra, les corresponde –además de la sobrecarga de trabajo y el desgaste emocional que implica la inseguridad de los ingresos– la toma de decisiones en el núcleo familiar y comunita-

---

6. En la Conferencia de Viena de 1993 se acordó que todos los derechos de las mujeres son derechos humanos, por lo tanto son imprescriptibles e intransferibles.

rio<sup>7</sup>; sin embargo, los recursos y acervos con que cuentan son tan precarios que el esfuerzo realizado se ve coronado por el agotamiento físico y moral de las mujeres. La desestructuración de la familia, que muchas veces implica cambios de residencia hacia los centros urbanos, como está ocurriendo en muchas localidades y municipios de la región Sierra, es un elemento más que pesa sobre las mujeres. Otro hecho significativo es que la migración femenina, sea interna o internacional, obedece a situaciones de pobreza estructural<sup>8</sup>, es decir, a la necesidad de garantizar un ingreso monetario que permita en primer término, la reproducción biológica y social del núcleo familiar<sup>9</sup>.

La experiencia extranjera de migración con más larga data en la frontera sur, particularmente en el estado de Chiapas, es la de los guatemaltecos –entre ellos muchos hombres y mujeres indígenas– y de otros centroamericanos/as que llegan a trabajar temporalmente en las actividades agrícolas y ahora preferentemente en los servicios. Pero en el contexto del orden neoliberal los rasgos más significativos en este proceso son la reorientación del destino del migrante centroamericano y la intensidad en su número. A la frontera sur llegan centroamericanos e incluso población de otros continentes en calidad de transmigrantes, en tanto su destino último es el país del norte. En efecto, el desarraigo colectivo de grandes masas de población privadas de la posibilidad de resolver sus necesidades de sustento en sus lugares de origen, los hace víctimas de la violencia y el recurrente atropello a sus derechos humanos que hoy se ejerce en todo el circuito migratorio, y que hoy alcanza a los chiapaneco/as que deciden emigrar hacia el vecino país. La violencia se recrudece con el reforzamiento de los controles migratorios en las fronteras y la mi-

---

7. El número de núcleos familiares encabezado por mujeres es del 16,56%, pero el 37% de las familias son sostenidas únicamente con el trabajo de las mujeres, con el agravante que el ingreso promedio mensual de las mujeres es mucho bajo que el de los hombres, \$970 y \$1.123 respectivamente (INEGI, 2000).

8. De acuerdo a la información proporcionada por Villafuerte: “En solo 15 años el monto de las remesas (que llegaron a Chiapas) se incrementó 1.500 veces: en 1990 las remesas fueron de 238 mil dólares y para el 2004, 530 millones de dólares”.

9. En la encuesta realizada por el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, AC en el 2004, encontramos que el ingreso promedio diario por persona entre las familias campesinas del estado de Chiapas, es solo de \$7.00, un peso menos que lo que cuesta actualmente un kilo de tortillas en la Región de los Altos. En Guatemala y otros países centroamericanos la situación es parecida o peor debido a la fuerte discriminación racial que persiste en la actualidad (Palencia, 2006).

litarización de la del norte<sup>10</sup>, aumentando inusitadamente la agresividad de las políticas de control y regulación migratoria que derivan en recurrentes operativos de detección, aprehensión y violación de los derechos humanos y, su correlato, el incremento de las prácticas de extorsión para todos, pero que para las mujeres van aunados a violaciones sexuales, a la inducción a la prostitución y a otras formas de violencia feminicida<sup>11</sup>.

En efecto, la situación más dramática, que no se compara con el escenario migratorio de décadas atrás, es la de los transmigrantes centroamericanos/as indocumentados, cuyas historias, como señala Olivia Ruiz (2005) son relatos de peligros enfrentados y daños padecidos. El gobierno estatal reconoce que frente al incremento en el volumen de agresiones a los/as transmigrantes, se han desarrollado agresivos operativos de detección, aprehensión y expulsión que han propiciado un crecimiento exponencial de la violencia y la proliferación de bandas delictivas que hacen que la migración se torne en un hecho ilícito<sup>12</sup>. En este contexto es importante resaltar que hoy, a diferencia de otros tiempos, las mujeres y los niños/as son quizás los sectores más vulnerables entre quienes viven cotidianamente este entorno de violencia.

En la frontera sur es visible el crecimiento del flujo migratorio forma-

---

10. En fechas recientes, el presidente Bush anunció el despliegue de 6 mil efectivos de la Guardia Nacional en la frontera con México. Esto se suma a la decisión oficial de bardear varios tramos en los cruces más frecuentes de indocumentados, a más de impulsar la reforma migratoria que exigirá la salida de los migrantes que tienen menos de 5 años de residencia en el país, imponiendo para garantizar la mano de obra necesaria para las empresas, una forma de contratación que regulará la migración temporal.

11. Femicidio es la traducción que hace Marcela Lagarde de *femicide*, concepto propuesto por Diana Russell y Jill Raford en *The Politics of Women Killing* y que define no solo los homicidios de niñas y mujeres, “sino la construcción social de estos crímenes de odio, culminación de la violencia de género, y la impunidad que los configura”. Lagarde considera que el femicidio y la violencia feminicida son responsabilidad del Estado, por lo que califica como Crimen de Estado al femicidio, “en tanto que este no es capaz de garantizar la vida y la seguridad de las mujeres” (Lagarde, 2006).

12. La Procuraduría de Justicia del Estado, en conferencia de prensa, reconoció que el año de 2003, 173 extranjeros perdieron la vida en su intento por cruzar territorio mexicano y poder llegar a la otra frontera, de del norte. En las regiones Costa, Soconusco y Sierra se registraron 53 casos de muerte; en la zona Centro 17; en la zona Fronteriza 28; y 15 en la Norte-Selva. De acuerdo a esta dependencia, 32 casos son catalogados como “dolosos”; 25 son productos de accidentes en el ferrocarril y en asaltos, como fue el caso de un atraco decenas de migrantes que viajaban en ferrocarril por 30 integrantes de la “Mara Salvatrucha”, dando muerte a dos mujeres originarias del Salvador y Honduras. Este hecho ocurrió el 9 de diciembre, no obstante, un atraco similar había ocurrido tres días antes. Del total de los extranjeros fallecidos, solamente el diez por ciento ha podido ser repatriado por sus familiares (Ruiz, 2005, p. 6).

do por mujeres y niños. Sin embargo, por su carácter de indocumentados/as, no existen estadísticas oficiales sobre su número y características que permitan seguir su rumbo a la frontera norte y de ahí a Estados Unidos. Se sabe que la mayoría de mujeres son guatemaltecas, hondureñas y salvadoreñas. Las cifras oficiales más recientes registran que entre 2000 y 2003 fueron detenidas y deportadas más de 300 mil personas, de las que más de 150 mil eran mujeres, en su gran mayoría centroamericanas (Ruiz, 2005, p. 6). El año en que se registraron más aseguramientos fue el 2004, alcanzando, según el Instituto Nacional de Migración, a 215.695 personas<sup>13</sup> entre las que, de acuerdo a la tendencia del periodo anterior, 108 mil eran mujeres. Sin embargo, para tener una idea del total de mujeres centroamericanas migrantes, habría que sumar a la cifra anterior, la de las que sí lograron llegar a Estados Unidos, cuyo número desconocemos.

Además del circuito migratorio mencionado, hay que considerar el movimiento de trabajadores centroamericanos en los estados fronterizos de México, entre ellos Chiapas, que si bien ha disminuido, dada la reorientación de la migración hacia Estados Unidos, alcanzó entre 1990-1996, según el Instituto Nacional de Migración un poco más de 53 mil trabajadores temporales anuales, sin contar los que ingresan sin documentación (Ruiz, 2005, p. 6). Numerosos estudios sobre esta experiencia migratoria destacan la participación de las mujeres y los niños/as guatemaltecas y su papel estratégico en el trabajo agrícola bajo condiciones estrechas de subsistencia.

Entre los riesgos de la migración y de su efectividad en la práctica, la discriminación y la violencia de género son los rasgos más frecuentes que cotidianamente viven mujeres e infantes centroamericanos durante su estancia en Chiapas. La violencia hacia las mujeres se genera desde fuera y desde dentro de la burocracia oficial, evaporando los límites de la alteridad; sin embargo, sus causales generalmente se particularizan en fun-

---

13. De acuerdo al Instituto Nacional de Migración cada minuto un extranjero sin documentos es arrestado en el sur de México, por autoridades migratorias; el 72% de las detenciones se llevan a cabo en los estados de Chiapas, Tabasco, Veracruz y Oaxaca. Datos oficiales indican que 40% de las detenciones se realizan en Chiapas; 18% en el Distrito Federal; 8,7% en Tabasco y Veracruz (Cuarto Poder, 3 de octubre, 2004; *La Jornada*, 10 de octubre, 2004).

ción de los ámbitos delictivos: centros nocturnos, crimen organizado, tráfico de drogas y de humanos, entre otros. Al asociar estos causales con los procesos de movilidad y de inserción residencial de las migrantes, se termina por colocarlas como las “otras”, desde donde se construyen los discursos que legitiman la producción y reproducción de prácticas discriminatorias y violentas, ocultando la misoginia naturalizada y sistémica que subyace en estas acciones y que resignifica la condición subordinada de género que caracteriza la condición femenina en todas las circunstancias de su existencia.

Este breve recuento de los problemas y vacíos de la migración en Chiapas en su dimensión de género, nos llevó a plantear la necesidad de construir una propuesta de investigación que desde una visión de género recupere no solo el carácter multidimensional del fenómeno, sino también el contexto global y las particularidades espaciales, relacionales, subjetivas y simbólicas que lo definen y modulan, además de incidir en toda la sociedad. En la frontera sur, las relaciones entre migración y género tienen para las mujeres, como todo espacio fronterizo, expresiones particulares de opresión, subordinación y violencia que, de no identificarse y visibilizarse, reproducen el riesgo de que no se asuman como violaciones a los derechos humanos, como sucede en los casos de feminicidio<sup>14</sup> en Chiapas, sino como hechos y prácticas mórbidas resultado de un mundo social delictivo y promiscuo, dominado por una cultura de droga, sexo, y violencia; criterio que además de culpabilizar sin distinción a las mujeres, exime al Estado de su responsabilidad de garantizar la vida, seguridad y derechos de las mujeres.

---

14. En el marco de esta cultura, el titular de la Fiscalía General del estado, Mariano Herrán Salvatti, manifestó que en Chiapas no existen casos de feminicidio; para él, en los últimos diez años, solo se registran 653 asesinatos de mujeres. En la misma tónica, la directora del Instituto de la Mujer en Chiapas, manifestó que los crímenes de mujeres en la entidad “no le llamaría feminicidio”, sino crímenes de odio, crímenes de una gran violencia, particularmente contra grandes sectores, porque también hay lesbianas, homosexuales en estas muertes”. Para la funcionaria, “lo peor de todo no es tanto el machismo, sino el hembrismo que tenemos también; en México es muy común escuchar a las mujeres; él cree que manda, la que manda soy yo, cuando a la luz de la realidad eso no es así y ahí vienen las consecuencias, la rivalidad... que termina en golpes e incluso hasta en muertes”.

## **Migración, política y feminismo: la visión de género en el estudio de la migración**

El abordaje analítico del fenómeno migratorio exige incluir como un eje transversal la visión de género, tanto en su indispensable contextualización dentro de las transformaciones de la economía mundial (Canales, 2000), como en el análisis de las modalidades y problemáticas específicas que la migración tiene en el espacio chiapaneco, considerando su dimensión espacial interna y regional, así como la que se dirige al norte del país y Estados Unidos.

El género utilizado como una categoría de análisis nos permite conocer la condición social subordinada y muy vulnerable de las mujeres que ha sido construida sobre las diferencias sexuales. Por tanto, se trata de una categoría relacional que incluye no solo a las mujeres y su relación personal con los hombres; sino su relación con el sistema social en su conjunto, ya que ha sido construido históricamente sobre parámetros de poder que, al excluir del ámbito público a las mujeres manteniéndolas cautivas de su función reproductora, ha violentado sus libertades, limitado sus derechos, dificultado su acceso a los recursos y las ha subordinado, real o simbólicamente, al poder, intereses y necesidades de los otros: los padres, esposos, hijos, autoridades, comunidad, sociedad nacional, etc., en todos los órdenes, espacios y complejidades de la existencia, determinando y delimitando a su vez las formas de ser, ver, sentir y clasificar. El género además de ser una categoría relacional es histórica, incluye a las personas de ambos sexos como sujetos de un sistema con rasgos patriarcales muy diversos según el momento y el grupo social en que se viven las relaciones y procesos, cuya dinámica en permanente cambio, determina la situación diversa y específica de vida de las mujeres, pero también su condición de género, entendida como su posición social en la sociedad por ser mujeres (Canales, 2000, p. 14). El género desde esta perspectiva, implica el análisis político de las relaciones integralmente, incluyendo las fuerzas y poderes que las movilizan, así como las subjetividades, identidades e imaginario social que son modelados por las relaciones y desigualdades entre los sexos y que, al ser parte del *habitus* social, dinamizan a su vez las relaciones y

prácticas sociales (Bourdieu, 1994; Gutiérrez, 1995).

Así, en el análisis del fenómeno migratorio en Chiapas nos proponemos analizar sus causas, formas y especificidades en las relaciones de poder entre los sujetos del proceso, pero también sus identidades y el imaginario social que se construye en torno a la migración; asimismo, pretendemos analizar las consecuencias de la migración a través de los procesos interrelacionados de clase, género y etnia o cultura que colocan estructuralmente a los/as migrantes, sobre todo si son indocumentados y mujeres, en una situación extrema de discriminación, desigualdad y precarización de sus derechos desde antes de salir de sus lugares y durante su recorrido, generándoles una situación de gran vulnerabilidad y violencia social que no solo atentan contra sus derechos sino, frecuentemente, contra su existencia misma.

Desde este enfoque integral podremos conocer no solo las profundidades visibles y ocultas del proceso migratorio en el marco de la democracia liberal, sino tendremos la posibilidad de derivar propuestas institucionales y normativas que recuperen los principios democráticos de igualdad, justicia y derecho a la diversidad en el orden político. La necesidad de migrar de miles de latinoamericanos, en tanto alternativa existencial, encierra en sí misma el germen de la injusticia, la desigualdad y la violencia social del sistema capitalista, patriarcal, neoliberal. En el paradigma alternativo a ese orden depredador y violento, la defensa de los derechos humanos sintetizados en la última década es la columna vertebral que permite avanzar en dar solución a la problemática migratoria y específicamente en la problemática de las mujeres migrantes indocumentadas.

Ello nos lleva a sostener que el abordaje analítico de las relaciones entre migración y mujer tendrá que partir del conocimiento sobre la migración en el marco de la democracia liberal, forma dominante de organización política en el mundo moderno, que hoy encara no solo el problema de los derechos universales individuales, sino también, como producto de las transformaciones sociales, la omisión de los derechos sociales, las formas desiguales y violentas de asumirlos y ejercerlos, así como la forma de poder autoritario expresado en las leyes y los sistemas de justicia. El abordar el estudio del fenómeno migratorio de las mujeres desde la

perspectiva de género y la globalidad, es en sí mismo, lanzar una mirada analítica en la que subyace, desde la búsqueda la igualdad y la justicia, el reconocimiento de la diferencia y la aceptación de la diversidad (Talpade Mohanty, 2006) y encierra una crítica a las instituciones políticas y sociales productoras y reproductoras de discursos, decisiones y prácticas insertas en relaciones de poder/subordinación.

En este tenor, en la propuesta de investigación cobra centralidad la dimensión política que hace posible y caracteriza la migración de las mujeres, analizada a través de la categoría de género y el concepto de ciudadanía, que se refiere al proceso integrado por el conocimiento, el ejercicio y la defensa de los derechos humanos, en este caso de las mujeres; derechos que, por acuerdo de la ONU en la Conferencia de Viena de 1993 basado en la dimensión ética de justicia social, deben estar garantizados por el Estado.

En esta propuesta, el estudio empírico, como un nivel de concreción de lo real, exige una mirada desde la particularidad y la contextualidad. Esto implica recuperar la lógica y el sentido de los mundos de vida desde ahí construidos por mujeres insertas en las dinámicas migratorias contemporáneas, lo que nos lleva a identificar procesos y fenómenos sociales que, por ser regionales o locales, no son menos complejos; pero sobre todo exige una perspicacia moral ante la realidad de un territorio fronterizo poroso, doblegado por la pobreza cuyos efectos violentan la dignidad y el decoro humano. En el espacio de la frontera sur y, desde él, se producen y reproducen una multiplicidad de dinámicas y trayectorias de vida, cuyas expectativas e imaginarios promisorios que recurrentemente se topan con la desesperanza, la violencia y la discriminación, particularmente hacia las mujeres.

El problema de la desigualdad social, incluyendo la de género, y el desafío que implica superarla, exige una traducción teórica desde el género, para lo que utilizaremos los campos explicativos y normativos de ciudadanía y de justicia social como conceptos analíticos fundamentales de nuestro análisis (Castells, 1996; Okin, 1996). Sin embargo, como señala Alejandra Ciriza (2001) los derechos que garanticen condiciones de inserción económica real y no solo simbólica, sobre los que se sustente la autonomía, entran en tensión con la escisión entre el mundo de los in-

tereses privados<sup>15</sup> y la política, propio del modelo contractualista de la democracia liberal.

Es precisamente esta tensión entre lo público y lo privado lo que hoy, frente al sentimiento de crisis de legitimación del Estado liberal democrático, está siendo objeto de reconsideración teórica y filosófica, como también lo están, en un plano más global, las contradicciones entre el orden legal y la justicia, visibles en el discurso de los derechos humanos y su eficacia real. Ello permite reconocer que la política no es un proceso acabado y como tal prefigura un marco de acción y un discurso político dinámico, sujeto a múltiples posibilidades, entre ellas, la de replantear la lógica y el sentido de las estructuras institucionales que definen el marco normativo de las relaciones entre sociedad y política. En el campo del pensamiento político feminista, existe una corriente que legitima esta “chance” en el que es visible la expansión de los derechos, la ciudadanía y la democracia, aunque el contexto, en el caso de nuestra realidad social latinoamericana, también visibilice la profundización de la desigualdad social a nivel de regiones, países y al interior de estos.

La apuesta, en este sentido, no escatima el lugar primario que, en sociedades como la nuestra, juega la lucha por los derechos sociales; pero, desde el campo de la ciudadanía y la justicia social se torna vital recuperar la demanda de igualdad jurídica, en la que cobran importancia los temas de la juricidad, la legalidad, la integralidad, y la extensión de los derechos humanos así como la racionalidad y universalidad que ello conlleva. En este sentido, la recuperación del debate en torno a la teorías de la justicia por parte del pensamiento feminista está propiciando desbrozar las tensiones existentes entre el pensamiento feminista y los principios y valores de la democracia liberal abonando, en una perspectiva heurística que permite recuperar en los contenidos de la política, los distintos ámbitos de la vida social.

Algunos interrogantes centrales sobre los alcances y los límites de las

---

15. En el mundo privado están contenidos los intereses económicos de los particulares, las formas de inserción en el proceso de producción y reproducción de la vida misma; el conjunto de relaciones que los ligan a otros sujetos en el espacio doméstico, las creencias particulares, las prácticas e identidades sexuales y racial, esto es, todo cuanto constituye un espacio no solo en principio excluido, sino, en sentido estricto, impolítico.

teorías de la justicia social en el terreno del género y del feminismo en particular, son planteadas por Okin (1996): “¿cómo es posible que se expresen y se oigan esas voces diferentes y, a pesar de todo, se establezca una teoría de la justicia coherente y viable? ¿Qué resultados encontramos al someter los hogares o las familias a los criterios y estándares de justicia, al considerar las largamente ocultas desigualdades entre los sexos? ¿Cuáles son las implicaciones políticas de esos resultados?”.

Para esta autora, quien analiza la desigualdad de género desde el ángulo de la justicia entre los sexos, en culturas diferentes a la suya, reconoce que las teorías de la justicia, particularmente las construcciones conceptuales de John Rawls (2000), Amartya Sen y Nussbaum (1992) “permite (n) reconciliar la exigencia de que una teoría de la justicia sea universalizable con la aparentemente antagónica exigencia de que esta teoría tenga en cuenta la particularidad y las múltiples diferencias existentes entre los seres humanos”, planteamiento que abre un campo de posibilidades para el pensamiento feminista sobre la justicia<sup>16</sup>.

Como señala Ciriza, la incorporación de las mujeres como sujetos de derecho en la democracia actual se articula no solo con la coyuntura internacional en la que el derecho y la legalidad son instancias universalizadoras, sino también con los logros alcanzados por los movimientos que demandan la incorporación de los derechos diferenciales, entre ellos la sexuación de los sujetos, como derechos inherentes a la ciudadanía. En síntesis, reconoce que la cuestión de la ciudadanía para las mujeres se instala con el retorno de la democracia.

A grandes rasgos estas son las preocupaciones que subyacen en la formulación de una propuesta de investigación centrada en la multiplicidad de dinámicas subyacentes en la relación entre migración y mujeres. De entrada, el análisis, tanto desde las teorías de la migración, en la que cobran visibilidad las tensiones entre orden legal y justicia, como desde el pensamiento feminista, nos coloca no solo en el campo de la constitu-

---

16. Las teorías surgidas en contextos occidentales pueden aplicarse claramente, al menos en gran parte, a las mujeres que se desenvuelven en contextos culturales muy diferentes. En todos los lugares, en todas las clases, en todas las razas y en todas las culturas encontramos similitudes en los rasgos característicos de esas desigualdades, así como en lo relativo a sus causas y efectos, aunque a menudo su magnitud o su gravedad difieran.

ción de sujetos sociales cuyas identidades reclaman en reconocimiento de identidades transnacionales y de género, sino frente a la desigualdad y la exclusión económica de la mayor parte de los migrantes, y de manera más profunda en las mujeres migrantes.

Es una propuesta tentativa que intenta articular las dimensiones contextuales, espaciales y de género de la migración desde el marco del orden político, especialmente desde el pensamiento contemporáneo de la ciudadanía y la justicia social. Inevitablemente, las tensiones de estos campos de reflexión y práctica están en el debate actual, y en ese sentido la realidad social, en su materialidad y subjetividad, tiene siempre la última palabra, pero como advierte Martha Nussbaum:

La identificación no debe ignorar las diferencias locales concretas: en realidad, en el mejor de los casos, exige un análisis que investigue las diferencias, a fin de que el bien general pueda realizarse adecuadamente en ese caso concreto. Pero el aprendizaje del y acerca del otro/a está motivado... por el convencimiento de que esa persona "otra" es uno de los nuestros/as (1992, p. 27).

### **Migración y mujeres: una agenda de investigación en la frontera sur**

Al formular una agenda de investigación sobre migración y mujeres, definir desde dónde se investiga se torna central. En las sociedades desarrolladas es inevitable que el movimiento feminista asuma un abordaje analítico y político, que en atención a las formas de su incorporación al espacio público en tanto ciudadanas, fundamenten la crítica y las propuestas en atención a las aspiraciones individuales y a cuestiones cuya solución no les afecta en lo inmediato. Por ejemplo, es visible que en esa agenda prive el esfuerzo analítico y propositivo orientado a la desestructuración de la escisión entre lo público y lo privado, y, con la misma importancia, la politización de cuestiones de dimensiones de la vida individual como la orientación sexual, quedando en los últimos lugares los términos y las condiciones de desigualdad material y subjetiva de la

incorporación de las mujeres al mundo del trabajo o los impactos en la unidad familiar que produce la salida de la reclusión doméstica obligatoria de las mujeres.

En el caso de los países periféricos, particularmente en el espacio de la frontera sur, el orden de la agenda se invierte. Desde el mundo de vida tejido por la desigualdad social, la discriminación y violencia cotidiana vivida por las mujeres, se comprenden mejor los términos y el sentido de los procesos de interdependencia entre lo global-local, sea en su dimensión analítica o propositiva. En la frontera sur, Chiapas en particular, nuestro universo de estudio está dado por los tipos de flujos migratorios de población femenina:

1. *Las inmigrantes centroamericanas*<sup>17</sup>, formada tanto por las mujeres que trabajan, visitan o residen en la entidad, particularmente en municipios y localidades fronterizas de Chiapas, como por aquellas mujeres que transitan el espacio fronterizo tanto su destino final es llegar a Estados Unidos, aunque dentro de su estrategia contemplen una residencia temporal en espacio sureño, con fines laborales y de ahorro para sufragar el costo del viaje hacia el norte del país. En conjunto, se trata de mujeres que tienden a ocuparse en el servicio doméstico, en el comercio, en restaurantes y en los centros nocturnos; de mujeres campesinas e indígenas que junto con sus hijos y compañero se incorporan al trabajo agrícola eventual de las fincas cafetaleras y empresas agroexportadoras de las zonas de riego; y de mujeres que junto con sus hijos se han incorporado a un mercado informal de artesanías, venta de dulces y cigarros, particularmente en las ciudades fronterizas como Tapachula.

Se trata de una población femenina que, en su mayoría, vive un entorno de violencia, discriminación y desigualdad, aunque este se iguale al de sus lugares de origen. La cotidianidad de las interacciones en los ámbitos de trabajo y en las relaciones con la sociedad local está marcada por sentimientos y actitudes de rechazo y trato ofensivo, que hacen de

---

17. El abordaje del estudio sobre mujeres inmigrantes y transmigrantes centroamericanas en la frontera sur de México, marca una diferencia sustantiva en la propuesta conceptual. Aquí, la centralidad teórica gira en torno al concepto de Derechos Humanos y a las tensiones entre legalidad y justicia, una perspectiva de política internacional que aún nos falta desarrollar.

las relaciones e interacciones sociales con su entorno inmediato un sistema precario y frágil para las mujeres estigmatizadas por su identidad centroamericana. En suma, salvo algunas excepciones, no hay estudios a profundidad sobre el campo laboral, las condiciones de trabajo, los marcos de interacción con la sociedad receptora y las percepciones de las mujeres en su condición de migrantes.

**2. Las mujeres chiapanecas de hogares de migrantes.** En localidades y municipios como la Sierra, la Fronteriza, Altos y Selva, se registra un proceso intenso de migración masculina. Sin embargo, no hay estudios en profundidad sobre la multiplicidad de impactos que esta decisión genera en el núcleo familiar y en la comunidad. Poca atención se ha prestado al desempeño de la mujer en la economía familiar y local; menos aún en el marco de la toma de decisiones políticas comunitarias o de la localidad. El papel que juega la mujer ante la migración masculina se le ha prestado poca atención. Son ya visibles los casos, que tienden a aumentar, de las mujeres y sus hijos que después de un tiempo pierden el contacto con el esposo. La toma de decisiones de estas mujeres solas está de alguna manera modulada por la búsqueda de ingresos; las vías para acceder a estos implica, la mayoría de las veces, el abandono de la localidad y el cambio de residencia a pequeñas ciudades en búsqueda de una opción laboral en las actividades mercantiles y de venta de servicios, sin excluir los apoyos magros del *Programa Oportunidades*. En otros casos, cuando existe el envío de recursos de manera continua del compañero migrante, es posible identificar impactos positivos en los que la mujer se involucre además de la opción doméstica, no remunerada, en otras opciones laborales con el propósito de maximizar los ingresos que posibilitan un mejoramiento material y cualitativo de la familia. Otros casos hacen referencia al encuentro de la mujer con el esposo con fines de su incorporación laboral, quedando los hijos al cuidado de los abuelos en el lugar de origen.

**3. Las mujeres emigrantes.** Se registra una diversidad de estrategias y modalidades de inserción a los circuitos laborales. La experiencia tradicional fue la de jóvenes campesinas que se iban con la anuencia de los padres de “sirvientas” con la familia del patrón a la capital del país. Hoy, se registran experiencias que involucran a mujeres jóvenes del campo y de la ciudad. Las mujeres chiapanecas están optando por lugares de destino

de gran demanda laboral, como el estado de Quintana Roo, los estados del norte del país y Estados Unidos. No hay un modelo de experiencia migratoria única, aunque es perceptible que mientras las mujeres rurales se articulan a los mercados laborales de servicio doméstico y limpieza, las mujeres urbanas, con una educación mayor, secundaria y preparatoria, además de colocarse como meseras o vendedoras en tiendas diversas, se enrolan en el trabajo de las industrias maquiladoras en entidades del norte del país<sup>18</sup>. Esta nueva experiencia migratoria trae consigo cambios demográficos importantes en cuanto a género y generación. Hoy parten hacia la frontera norte mujeres jóvenes solteras de entre 15 y 25 años que deciden no solo prolongar la estancia en el lugar de destino, cuando no el arraigo definitivo, sino que también optan por permanecer solteras o casarse después de los 24 años o más, ya no con un miembro de la localidad o del estado, sino con un migrante de otra entidad federativa.

4. *Las mujeres indígenas emigrantes.* Aunque inicialmente fueron los hombres en edad de trabajar quienes emprendieron la salida de sus lugares de origen hacia las entidades del norte, existen registros de que estos desplazamientos están involucrando a la familia nuclear en su conjunto. Familias, hombres y mujeres jóvenes de los Altos de Chiapas están emigrando hacia las regiones especializadas en la rama de la agroexportación, empresas que han desarrollado una estrategia laboral eventual en donde la mano de obra femenina e infantil resulta vital para etapas claves del proceso productivo. De Grammont (2001) calcula que del total de la fuerza empleada por estas empresas, la mitad corresponde a la mano de obra de las mujeres y los niños, amén de que estas reciben salarios menores a los que reciben los jornaleros hombres. Para el caso de Chiapas y la frontera sur en su conjunto, no existen estudios de profundidad que evalúen la magnitud, los tiempos, los lugares de destino y las condiciones laborales y de vida de estos.

En algunos municipios de la región Altos, se registra la emigración de

---

18. A este respecto, es ilustrativo el planteamiento de Zermeño (2005): se trata, dice, de “cuerpos en plena juventud, miradas de lince capaces de coser, atornillar, soldar, ensamblar pequeñísimos objetos en la electrónica, en vestido... aunados a una multitud sumisa que se explica por la alta rotación o peregrinar de la mano de obra en las distintas empresas, por el ingreso temprano al medio laboral y por la fuerte gravitación femenina que acaba siendo callado disciplinamiento”.

jóvenes, hombres y mujeres a las entidades del norte y a Estados Unidos. Aunque ya existe un estudio pionero sobre el caso de migrantes del municipio de Chamula, en el que ya se registran mujeres migrantes (Mario Rus, mimeo, s/f), poco se sabe sobre la magnitud de esta migración en otros municipios indígenas de las regiones Alto y Fronteriza. Estudiosos de las migraciones indígenas han registrado que estos se están incorporando al mercado laboral ofrecido por las empresas agroexportadoras<sup>19</sup>. Otros estudios sobre migración internacional ya reportan el aumento de la inmigración residencial de familias indígenas nucleares del sur de México en las ciudades de los estados del norte del país, en San Francisco y otros estados de la Unión Americana e incluso Canadá<sup>20</sup>.

En suma, el tema de las mujeres migrantes, tanto centroamericanas como chiapanecas, es un campo que exige ser abordado por la investigación social. Aunque ya existen algunos aportes importantes es evidente que paralelo a la necesidad de estudios sobre el fenómeno de la migración centroamericana y del sur-sureste de México en su dimensión global, existe la necesidad de un conocimiento sistemático de la migración femenina. El número de mujeres centroamericanas, sujetas a los riesgos, desde la violación y la deportación forzosa, y a la violencia y discriminación en los lugares de recepción, ya no es dato menor y exige centralidad en una agenda pública fronteriza; de igual manera, el número de chiapanecas en edad de trabajar, que emigran a otras entidades y a EUA, y el número de mujeres de hogares migrantes, deja de ser un problema minúsculo y exige un tratamiento especial.

---

19. En Tijuana, uno de los representantes de una casa de apoyo a migrantes, nos comentó que la mayor parte de los chiapanecos indígenas no intentan cruzar la frontera, optan por trabajar en la agricultura de agroexportación de algunos estados del norte del país, como Baja California, el Valle de Mexicali y San Quintín. “Aunque tenemos registros estadísticos de Chiapanecos que vienen a nuestra casa en condiciones de mucha precariedad porque intentaron cruzar la frontera y fueron detenidos y deportados, su número es mínimo con respecto a otros estados. También ocurre con los migrantes de Oaxaca, pero ello y los chiapanecos tienen otras rutas, buscan trabajado en algunos estados del norte principalmente en la agricultura (entrevista realizada en agosto de 2005).

20. Elizabeth Maier (2003) sostiene que “La diáspora indígena mexicana actualmente se extiende desde Alaska, pasando por Canadá, Nueva York, Oregon, Washintong, Texas, Wyoming, Arizona, Georgia, Nevada y California hasta Florida, en términos transfronterizos, diversificando los paisajes geográficos culturales de los centros urbanos y mercados laborales agrícolas a lo largo del país”. Ver también Bonfil Sánchez y Martínez Medrano (2003); Burke (2004).

Al abrir esta amplia agenda de investigación sobre migración y mujeres en la frontera sur, queremos recuperar una idea de fondo manejada en el texto. Al vincular los elementos explicativos de los fenómenos sociales en cuestión y los aspectos normativos que en mucho les legitima, se intenta propiciar un giro en éstos últimos. El feminismo, como señala Castells (1996, p. 25), si bien no constituye un *corpus* compacto ni sistematizable, tiene un significado marcadamente programático y prescriptivo<sup>1</sup>. En este sentido, y dada la centralidad que juega el tema de la violencia, a veces más que la desigualdad social, en las sociedades fronterizas, el desafío es poder articular el trabajo de las organizaciones civiles de defensa de los derechos humanos, el de las organizaciones feministas y el de las redes sociales, aún en sus expresiones familiares o comunitarias, con el trabajo de investigación social, que posibilite tanto el reconocimiento del problema y sus desafíos, como la construcción de propuestas normativas y prácticas convergentes en los fines. Ambos propósitos implican resistir a la fragmentación propia de la globalización y al peso de los poderes, sean públicos o privados.

## Bibliografía

Bonfil Sánchez, P. y Martínez Medrano, E. R. (Coords.). (2003). *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques. Sur la teorie de l'accion*. Paris: Editions du Seuil.

Burke, G. (2004). Yucatecos y chiapanecos en San Francisco: la formación de comunidades de inmigrantes indígenas y su incorporación a un mercado laboral menguante. En Fox, J. J. y Rivera-Sagado, G., *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*, pp. 375-386. H. Cámara de Diputa-

---

21. “[...] entenderemos por feminismo lo relativo a todas aquellas personas y grupos, reflexiones y actuaciones orientadas a acabar con la subordinación, desigualdad y opresión de las mujeres y lograr, por tanto, su emancipación y la construcción de una sociedad en que ya no tengan cabida las discriminaciones por razón de sexo o género” (1996, p. 37).

dos, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Miguel Ángel Porrúa, México.

Canales C., A. (2000, abril-junio). Migración internacional y flexibilidad laboral en el contexto del TLCAN. *Revista Mexicana de Sociología*, LXII, 2, pp. 3-28. México.

Castells, C. (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.

De Grammont C., H. (2001, octubre-diciembre). El campo mexicano a finales del siglo XX. *Revista Mexicana de Sociología*, LXII (4), 81-108. México.

Gobierno del Estado de Chiapas. (2004). *Propuesta de política migratoria para el estado de Chiapas*. Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Gutiérrez, A. (1995). *Sobre la práctica social*. Barcelona, U.N. Misiones, Posada.

INEGI (2001). Censo de Población y Vivienda. México.

Lagarde, M. (2006). Presentación. En Russell, D. y Harmes A. R. *Feminicidio. Una perspectiva Global*, pp. 5-12. México, CEIICH-UNAM.

Maier, E. (2003). Migración y ciudadanía femenina indígena: cuerpos desplazados y la renegociación diaria del sujeto femenino. En Bonfil Sánchez, P. y Martínez Medrano, E. R. (Coords.), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Nussbaum, M. (1992). Human functioning and social justice: In defense of Aristotelian essentialism. En *Political Theory*, 20, 202-246.

Okin, S. M. (1996). Desigualdad de género y diferencias culturales. En Castells, C., *Perspectivas feministas en teoría política*, pp. 185-206. Barcelona: Paidós.

Palencia, T. (2006). Dos Informes Alternativos ante la ONU. *Voz Alternativa*, 3. Guatemala.

Pimienta Lastra, R. y Vera Bolaños, M. (2005). *Dinámica migratoria interestatal en la República Mexicana*. México: El Colegio Mexiquense.

Rawls, J. (2000). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.

Ruiz, O. (2005). *La migración centroamericana en la frontera sur: un perfil del riesgo en la migración indocumentada internacional*. La Jolla: Center for U.S-Mexican Studies.

Talpade Mohanty, C. (2006). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, A. (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

Zermeño, S. (2005). *La desmodernidad mexicana, alternativa a la violencia y la exclusión*. México: Océano.



# Género: ¿Estructura estructurante de la migración?<sup>1</sup>

*Mercedes Olivera y Luis Antonio Sánchez Trujillo*

La historia de nuestro mundo es la historia de las migraciones. Los movimientos poblacionales no son, en modo alguno, una característica de la modernidad. Por el contrario, moverse, buscar nuevos espacios, recorrer las geografías y expandirse, son procesos inherentes al desarrollo humano. No obstante, tales procesos migratorios se han transformado en sus diversas fases; cada ciclo migratorio posee sus causas económicas y sociales específicas, sus contradicciones y sus luchas, así como consecuencias que han alterado en forma diferente los cursos históricos y las fronteras construidas. Cada época tiene sus migraciones y cada ciclo migratorio es factor de una época. Estamos ante un fenómeno dialéctico y multiforme. En la actualidad los procesos migratorios no escapan a la dinámica global del sistema y son parte de sus factores estructurantes en la dinámica transnacional del capital que ha adquirido una capacidad inusitada para reorganizar el mundo en su conjunto:

Los cambios recientes en la economía mundial, acompañados por la automatización de los procesos de producción industrial y del sistema financiero, así como el desarrollo de los medios de comu-

---

1. Extraído de Olivera, M. y Sánchez Trujillo, L. A. (2008). Género: ¿Estructura estructurante de la migración? En Villafuerte, D. y García Aguilar, MC. *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*, pp. 247-274. México: UNICACH-Miguel Ángel Porrúa.

nicación, incluyendo el Internet, llevan a cuestionar los puntos dualistas de frontera... La expansión del capitalismo en la era de la globalización genera un vertiginoso crecimiento de las transacciones comerciales, de la circulación del dinero, del tránsito de personas, y la difusión de patrones culturales, fenómenos que han trastocado los antiguos límites y con ello el viejo concepto de frontera anclado en la idea de un espacio vacío y fijo (Villafructe, 2004, p. 20).

Vivimos la disolución de las fronteras tal como nos eran conocidas, facilitando la circulación mundial de mercancías, en forma paralela al surgimiento de nuevas formas de control de la población y a la demanda, cada vez mayor, de la fuerza de trabajo de la población inmigrante a la que se pueden negar sus derechos y superexplotar (Robinson, 2007). Paradójicamente nuevos muros se erigen, no solo físicos; las barreras políticas, culturales, ideológicas se renuevan, se diversifican, se encarnan en las subjetividades y se naturalizan. El sistema ha llegado a un punto culminante, se ha incrustado en los cuerpos, en las relaciones, en los discursos. La dimensión planetaria y la profundidad de los cambios de esta fase no pueden pasar desapercibidos.

Dentro de tal panorama los procesos de emigración, inmigración y transmigración en nuestro país cobran un nuevo sentido, no se trata de fenómenos aislados o de realidades locales que puedan ser explicados como simples procesos económicos de la modernidad. Por el contrario, las especificidades de tal modernidad exigen una visión compleja, un abordaje desde nuevas posturas, la incorporación de modelos teóricos dinámicos y abiertos. La perspectiva de género bien podría ser uno de ellos, mas tal reto implica la superación de sus viejos paradigmas, de la visión que le confina a ser una teoría de mujeres y de la que muchas(os) autoras(es) se han apropiado, conformándose con hacer del género un modelo con cierto reconocimiento y legitimidad pero que toma al género, en el mejor de los casos, como concepto ahistórico, sin alcanzar a emplearlo como una categoría relacional de análisis. Este breve texto propone la utilización de la perspectiva de género como una de las herramientas de análisis de la situación migratoria, partiendo de la caracterización del género como algo que va mucho más allá de una simple cues-

tión de mujeres y enfocando el aumento de su participación como una característica cualitativa del actual ciclo migratorio. De ahí la pregunta inicial que le anima: ¿Puede postularse que el género es algo más que un componente diferenciador en los procesos migratorios de hombres y mujeres?, ¿es posible, incluso, considerar que el género es una estructura estructurante de la migración, es decir, un eje central que, de ser aprehendido, pueda arrojar luz y posibilidades de intervención sobre las complejas problemáticas que se entrelazan al fenómeno migratorio actual?

### **Los estudios de género y migración**

La perspectiva de género, desarrollada en años recientes, permitió entender la migración de las mujeres como un fenómeno social diferente de la movilidad espacial de los varones. Tal perspectiva ha propuesto que la migración de mujeres responde a influencias económicas, sociales y culturales vinculadas con la construcción social de lo masculino y lo femenino, y que afecta y es afectada por las relaciones de género (Szasz, 1999).

Tales estudios y aproximaciones a la migración femenina y sus efectos en la vida de las mujeres son relativamente recientes. Durante mucho tiempo sucedió, o al menos así se consideró, que únicamente los hombres migraban y que si las mujeres lo hacían era como integrantes de una unidad familiar armónica, en calidad de acompañantes de su esposo o de sus padres. Sin embargo, es necesario analizar la migración femenina como un fenómeno social diferente de la movilidad de los hombres. La migración es una respuesta a la situación económica, social y cultural; en todos estos aspectos es particularmente importante la construcción simbólica de lo que es o debe ser masculino y lo que es o debe ser femenino.

Los análisis empleados dentro de los estudios migratorios con perspectiva de género son muy diversos, al respecto Carmen Gregorio (1999) plantea que es posible hablar de tres modelos teóricos dominantes en la explicación de los movimientos migratorios: la teoría de la modernización considera que la migración de las mujeres se produce por razones puramente económicas y en dependencia de la masculina; la teoría de la dependencia considera que las migraciones internacionales se sustentan en el complejo mundo de la estructura y economía domésticas y en su

articulación con el capitalismo; y el modelo articulacionista concibe la migración como una estrategia del grupo doméstico, cuya posición es estratégica en el proceso porque participa de dos modos de producción: el doméstico y el capitalista cumpliendo las funciones de producción y reproducción del sistema; construyendo desde lo doméstico y comunitario la red migratoria como canal reproductivo del proceso.

Desde otra óptica, Marina Ariza (1999) identifica tres momentos importantes en el desarrollo que han seguido los estudios sobre la migración femenina, que en general, corresponden a las décadas de los años setenta, ochenta y noventa del siglo XX, y que varían sensiblemente en los objetos de estudio seleccionados. En los setenta y principios de los ochenta, desde las perspectivas del desarrollo y neoclásica, se estudiaron las transformaciones macroeconómicas y sus efectos en las trabajadoras migrantes integradas al servicio doméstico urbano, a la industria maquiladora de exportación, la agroindustria, la agricultura de exportación y el comercio sexual, la unidad doméstica y los actores, respectivamente. Se enfatizó la vulnerabilidad económica que impulsa a las mujeres a aceptar empleos de menor prestigio y salario en comparación con los hombres si bien realizan semejantes labores.

En el segundo momento, de los ochenta hasta principios de los noventa, predominan los estudios sobre estrategias de los migrantes y la relación entre migración y unidad doméstica, visibilizando la especificidad de las mujeres, sus subjetividades y las relaciones de cooperación y conflicto en el interior de los hogares a causa de la migración. En los noventa se presenta un enriquecimiento interdisciplinario de la perspectiva analítica sobre la migración al considerar la heterogeneidad y complejidad del proceso migratorio y plantear que el género es un principio estructurante del proceso.

Hay dos preguntas centrales en los estudios de la migración femenina desde la perspectiva de género. En primer lugar, cómo la construcción de lo femenino y de lo masculino y la desigualdad social entre hombres y mujeres moldean los tipos y los flujos de las migraciones femeninas. En segundo lugar, y en estrecha relación con el planteamiento anterior, se formula el interrogante de cómo influyen las migraciones en la desigualdad social entre hombres y mujeres, existente antes de la migración.

Por su parte, Ivonne Szasz (1999) ha caracterizado la evolución de los estudios migratorios con perspectiva de género en periodos de acuerdo con las metodologías usadas; así, encontramos estudios cuantitativos que implicaron el desarrollo de métodos de recolección y análisis no centrados en indicadores masculinos que dificultaban la visibilidad del trabajo femenino, por el contrario se comenzó a recurrir a un análisis familiar de la migración.

Paralelamente se crearon esquemas de identificación de peculiaridades propias de fenómeno migratorio femenino, con tipologías que permitieron comprender las especificidades que le son propias, distinguiendo entre las migraciones autónomas con un protagonismo individual de las mujeres y las asociativas donde forman parte de un movimiento familiar, así como entre las migraciones con fines matrimoniales y las migraciones laborales. Desde otra óptica, se desarrollaron estudios centrados en la desigualdad, es decir, en el análisis de cómo la construcción cultural diferenciada de lo femenino y lo masculino inciden en las migraciones. Así, fue posible ver que algunas motivaciones para migrar aparecen como característicamente femeninas y vinculadas a dicha desigualdad, como el caso de las migraciones motivadas por el matrimonio.

El estudio de los mercados de trabajo femenino develó la vulnerabilidad económica de las mujeres, derivada de su desigual acceso al poder y recursos, lo que las impulsa a aceptar empleos de menor prestigio y remuneración que los ocupados por varones y ello es en particular notorio en el caso de las mujeres migrantes.

Finalmente, existe una vertiente en los estudios de género y migración centrada en el análisis de los efectos de la migración sobre la condición genérica de las mujeres. Dichos estudios plantean que la migración altera la capacidad de las migrantes –y de las esposas de varones migrantes– para tomar decisiones, para negociar y para disponer de recursos económicos. Otras consecuencias de las migraciones que afectan a las mujeres son las modificaciones en el tipo de actividades y la carga de trabajo de las mujeres. Se refieren también a los cambios que desencadena la migración masculina o femenina en la autoestima de las mujeres, en su capacidad de tomar decisiones y en las relaciones de poder dentro y fuera de la familia. Este tema abrió una polémica feminista entre las que

consideran que la migración empodera a las mujeres al tener que resolver los problemas que confrontan con el acceso a los nuevos espacios y las que consideran que con la migración se han multiplicado las funciones y el trabajo de las mujeres, acrecentando o reproduciendo su posición de género subordinada.

Esta breve revisión muestra que la mayor parte de los trabajos que se han realizado desde la perspectiva de género se refieren solamente a las mujeres. Se han realizado estudios sobre cambios de residencia de las mujeres de más de seis meses, se ha estudiado la migración del campo a la ciudad, se han analizado los desplazamientos de corta duración a lugares cercanos y la migración itinerante de mujeres; recientemente muchos estudios feministas se han ocupado de la creciente migración de mujeres al norte del país y a Estados Unidos, así como de la situación de las que se quedan mientras sus esposos o compañeros migran. Se han estudiado las causas por las que migran, la vulnerabilidad en que lo hacen ya que muchas son jóvenes, la mayoría de las migrantes no tienen experiencia de viajes, otras son madres solteras o viajan solas, a veces con sus hijos para reencontrarse con su pareja. Se ha enfatizado la especificidad de lo femenino durante los procesos migratorios: el acoso sexual, los robos, los chantajes, la explotación de las autoridades, la violencia social, las violaciones y tener que prostituirse para obtener el dinero del viaje o lograr el pase en la frontera por ser indocumentadas. La migración de las mujeres se ha estudiado tanto desde los enfoques estructurales sobre la crisis económica de nuestros países del Tercer Mundo y en especial de las zonas rurales, como desde los que hacen énfasis en las diferencias culturales, las subjetividades subordinadas, la injusticia y la impunidad ante los asesinatos, las violaciones, etcétera, haciendo énfasis en la precariedad de los derechos humanos de las que migran.

Muy pocos son los estudios que han abordado los efectos de la migración en la transformación de las relaciones de género, es decir, en las posiciones de poder entre hombres y mujeres; tampoco se ha abordado la forma en que se resignifica, cambia o se reproduce la subordinación de las mujeres con la migración. Sin desconocer los aportes logrados y la valiosa información que nos proporcionan los estudios realizados, consideramos que un acercamiento metodológico que hace énfasis en

las diferencias de género y la situación de las mujeres, sin relacionarlas con las desigualdades jerárquicas de género, es decir, con las posiciones de poder de las mujeres con relación a los hombres y sobre todo con los rasgos patriarcales del sistema en su conjunto, no puede darnos una idea completa del proceso.

### **Invisibilización del género en los estudios sobre la migración**

Antes de plantear nuestra posición de género para un acercamiento a los procesos migratorios de las mujeres de Chiapas, queremos señalar algunas dificultades con los que este tipo de estudios se han enfrentado. Es importante señalar que existe una generalizada falta de información estadística sobre la migración de mujeres, que da cuenta del sexismo que prevalece en las oficinas públicas que tienen que ver con el proceso migratorio tanto en lo relativo a su conocimiento como a su control. Esta carencia, sin duda, procede de varias causas, pero en su conjunto reflejan un imaginario colectivo que tiene como parámetro lo masculino y los valores que socialmente ha generado, que se reflejan hasta en la misma noción indiferenciada y masculina del concepto de migrante; en la concepción de familia siempre con jefes varones y mujeres y niños dependientes; en los indicadores y cuestionarios basados en normas patriarcales naturalizadas y estadísticas sin sexo, que reproducen la exclusión, ocultan la importancia de los aportes económicos de las mujeres y enfatizan los roles tradicionales, con el resultado de que se niegan o minimizan implícita y explícitamente la importancia y especificidad de la migración femenina en la medición y la construcción de la información y en análisis de los datos sociales, como mucho tiempo lo hicieron las investigaciones económicas y los planteamientos políticos.

Un enfoque integral de género para el estudio de las causas y los efectos de la migración en las mujeres, como el que proponemos, tiene que considerar no solamente las relaciones de poder personales directas entre hombres y mujeres, sino las que mantienen con y en otras estructuras, como el mercado, el Estado o el sistema económico neoliberal que están conformados y estructurados desde una visión masculina, discriminatoria y excluyente de las mujeres como se puede observar, por ejem-

plo, en la menor y desigual participación de las mujeres en la toma de decisiones y en las actividades, disfrute de los servicios y prestaciones que desde esas esferas se generan, pero sobre todo en los riesgos de género que afrontan como migrantes. La visión de género (Lagarde, 2001) incluye, no solamente las relaciones, actividades, procesos y riesgos sociales que ocurren en el ámbito público de participación en el proceso de migración, sino también en el privado o familiar y en el íntimo, es decir, en las subjetividades, en la construcción original y resignificación de sus identidades a través del proceso migratorio.

### **Nuestra concepción de género**

Partiendo de que el género es la construcción social de las diferencias y relaciones desiguales entre hombres y mujeres que se justifican y reproducen en función de sus características sexuales, consideramos que, como categoría de análisis, es útil para conocer la forma en que se da esa múltiple construcción y las relaciones económicas, políticas, sociales, ideológicas. En la medida en que el género es transversal, está presente en todas las personas y en todas las actividades que realizan durante su existencia, así como en las relaciones e instituciones, valores, formas de pensar, de ser y de sentir, es decir, es un elemento cultural que funciona como una estructura estructurante (Bourdieu y Chamboredon, 1996) del poder, de las relaciones sociales, de la cultura y de las subjetividades, pues las trasciende promoviendo su reproducción. El género es en sí poder, al configurar las identidades, las relaciones, los significados y la simbolización a partir de la cual construimos nuestras visiones del mundo, imbuidas de una dicotomía excluyente entre lo masculino y femenino como polaridades surgidas espontáneamente de la naturaleza.

El enfoque con el que queremos acercarnos a la migración considera que el eje de la investigación de género son las relaciones de poder que se establecen directamente entre hombres y mujeres en los diferentes espacios e instituciones en los que participan y toman diferente forma y significado (de pareja, familiares, comunitarias, laborales, comerciales, políticas, interestatales, etcétera) en cada sociedad y momento histórico. Como todas las relaciones sociales, las de género solo se pueden com-

prender en toda su dimensión desde una visión de totalidad social (Weber, Poper, Marx), es decir, si consideramos que forman parte del sistema social, del sistema-mundo (Braudel) dentro del cual se realizan y cuya dinámica global determina el significado social y el carácter de esas relaciones, que a su vez estructuran la naturaleza misma del sistema. En todos los sistemas sociales que históricamente se han sucedido, las relaciones de poder han estado atravesadas por las relaciones de género refuncionalizando su carácter patriarcal, por lo tanto consideramos que el género es un elemento dinamizador de las causas, consecuencias y relaciones que se viven durante los procesos migratorios.

Las y los filosofas(os) e investigadoras(es) que se ubican en el feminismo de la igualdad plantean que el carácter patriarcal del sistema tiene su origen en la división sexual del trabajo, que especializó a los hombres en la producción y a las mujeres en la reproducción determinando la preponderancia del poder masculino en los ámbitos públicos (economía y política) y la consecuente exclusión de las mujeres dedicadas, desde tiempos remotos, al trabajo doméstico y a la reproducción social y cultural. Esa inicial división sexual del trabajo hizo posible que el poder público se organizase sobre parámetros masculinos convirtiendo al género en una estructura estructurante que se ha resignificado a través de los diferentes modos de producción.

Es decir, que las relaciones de género desde su origen verticales, jerárquicas, jerarquizantes, excluyentes y autoritarias, al refuncionalizarse en cada formación, integradas al sistema de desigualdades de poder otorgan su carácter al funcionamiento social y recrean en las subjetividades e instituciones las condiciones necesarias para el voluntario e involuntario sometimiento a sus requerimientos. Desde luego, la migración vista como parte integral del funcionamiento del sistema-mundo capitalista neoliberal patriarcal, se encuentra sometida al mismo juego de interacciones que han caracterizado a las relaciones de género-poder y en sus arenas se reproducen, resignifican y actualizan las condiciones que han configurado a tales relaciones.

Vista así, la experiencia de la migración influye en múltiples aspectos de la vida cotidiana de hombres y mujeres. Sin embargo, falta determinar si el proceso migratorio transforma las relaciones de género propi-

ciendo un cambio no solo de situación, como el mayor acceso en el ingreso económico y a los espacios y roles tradicionalmente masculinos, sino en los poderes de las mujeres, es decir, en su condición y posición personal y social subordinada, o si solo produce cambios aparentes, que representan un avance mínimo en la trascendente subordinación que se infiltra en todos los espacios de las relaciones humanas. En todo caso se trata de saber si los cambios originados con la migración se reflejan en el poder y posición de género de las mujeres, y qué dinámicas estructurales están determinando en su resignificación.

Desde este punto de vista el campo de la migración, tanto nacional como internacional en el contexto neoliberal, se concibe como un espacio que permite analizar la reorganización de las relaciones de poder de género y su importancia en el proceso migratorio, puesto que, la demanda específica de mano de obra femenina fomenta la inserción de las mujeres, tanto casadas como solteras, en el mercado laboral. En la dialéctica capitalista a ello se suman, la pobreza y la falta de oportunidades que empujan a las mujeres a sumarse a los mercados de trabajo; con la migración se les reconoce y legitima socialmente el papel de productoras que incide en la cultura, en las subjetividades, pero también en la situación de la familia durante la migración. ¿Pero qué sucede con ese poder y reconocimiento en los casos de retorno?, ¿todas las mujeres que migran acceden a un trabajo productivo y en qué condiciones?, ¿sus funciones reproductivas y su subordinación desaparecen con la migración o al contrario el trabajo doméstico de las migrantes aminora los gastos de sostenimiento de los hombres migrantes y estabiliza la permanencia de la mano de obra?, ¿todas las que trabajan reciben el reconocimiento de su nuevo papel?

Por otro lado, sabemos que la ausencia del padre, esposo o compañero que han migrado y la insuficiencia o la falta de remesas, aceleran el proceso de participación de las mujeres en las actividades públicas y remuneradas en su lugar de origen como estrategias de sobrevivencia que directa o indirectamente las llevan a crear nuevos tipos de relaciones, redes sociales, roles, etcétera, pero su posición de productoras y reproductoras es reconocida y valorada socialmente en un contexto cultural construido sobre valores tradicionales: ¿Qué costos tiene para las mujeres la reproducción social de la fuerza de trabajo en esas condiciones?

La reorganización o recomposición de las relaciones generada por la migración, sin duda, también se refleja en el núcleo doméstico afectando en los roles masculinos pues los nuevos compromisos de las mujeres y sus tiempos restringidos, ocasionalmente pueden determinar cierta redistribución de las tareas domésticas y que muchos hombres aprenden a conocer y a convivir con sus hijos. De manera inversa, cuando los hombres están ausentes por un largo periodo, los hijos no los reconocen como padres, sino que los consideran extraños; entonces los hombres tienen que buscar alguna forma de recuperar su autoridad. En ambos casos, las circunstancias y condiciones de la familia pueden impulsar el ejercicio de una paternidad más activa y comprometida, que incluso puede cambiar la idea de que la crianza de los hijos es tarea exclusiva de las mujeres. Sin embargo, ¿hasta qué punto la reorganización familiar en los casos de migración no se da con conflictos y termina en abandono y desintegración, sobre todo cuando las mujeres por ser indígenas y campesinas tienen limitaciones sociales y culturales para adaptarse a la nueva situación? Pero más allá de los conflictos personales nos preguntamos hasta dónde la migración cambia positivamente la subordinación social, incluyendo la de género, a nivel del sistema o la dinámica neoliberal al resignificar la condición de los migrantes, especialmente de las mujeres pobres, campesinas e indígenas, como productoras y reproductoras está garantizando con las nuevas formas de subordinación de género y clase, la fuerza de trabajo barata que necesita el sistema para sostenerse y reproducirse.

Consecuentemente, sostenemos que la migración encierra elementos que pueden convertirse en el potencial generador de transformaciones en las relaciones de género puesto que modifica el contexto donde los sujetos están insertos a través de cambios impuestos en las normas y valores constituidos socialmente con respecto a lo femenino y lo masculino, e interiorizados y reproducidos por los individuos en forma de *habitus*.<sup>2</sup>

---

2. El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas. Son principios generadores de prácticas distintas y distintivas, pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, afirmaciones diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etcétera, pero no son las mismas diferencias para unos y otros (Bourdieu, 1997, p. 19-20).

Pensamos que una forma de dimensionar el papel estructurante del género en las migraciones implicaría el análisis de los diferentes procesos de poder en hombres y mujeres, tanto a nivel personal como sistémico cuestionando si en verdad el empoderamiento de las mujeres representa un cambio en la situación de género que mantiene los patrones de desigualdad tanto para hombres como para mujeres y deja a la condición de género intocada,<sup>3</sup> o bien, refuncionaliza dicha condición para adaptarla a sus intereses y permitir que las subjetividades femeninas adquieran los capitales culturales, económicos, políticos y simbólicos para apropiarse de espacios tradicionalmente considerados masculinos, sin entablar un verdadero cuestionamiento sobre la validez de los supuestos bajo los que descansa la lógica del sistema. Dicho en otras palabras, es posible que la migración funcione rompiendo el espacio femenino históricamente asignado, al hacerlo el imaginario de las mujeres también migra, su propio autoconcepto se transforma para adaptarse a nuevas definiciones del ser mujer, pero debemos preguntarnos si estas nuevas definiciones en realidad se apartan del modelo masculino que permite al sistema su continuidad de desigualdades y jerarquizaciones.<sup>4</sup>

La migración tiene un potencial de cambio, pero no necesariamente genera modificaciones sustanciales que trasciendan el estrato temporal episódico, el generacional y posibiliten transformaciones en el género como categoría de larga duración. Por eso no hay que presuponer la ocurrencia del cambio, sino evaluarla.

Así, mientras los cambios ocurridos en las subjetividades de mujeres y hombres como resultado de la migración son variados, y si, como los análisis rebelan han generado nuevas pautas, la apertura hacia la ejecución de roles anteriormente estereotipados o encasillados dentro de los

---

3. Condición es un concepto relacional que se refiere a la posición subordinada de las mujeres en el sistema patriarcal, mientras situación se refiere a las formas culturales específicas en que viven las mujeres. A pesar de la interrelación entre ambas, la situación de género puede cambiar sin que cambie la posición subordinada (Lagarde, 2001).

4. Bourdieu (2000), plantea que “el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como principios de visión y división sexuantes... de acuerdo con una visión mítica del mundo arraigada en la visión arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social”.

dominios masculino o femenino, también es cierto que han propiciado el surgimiento y la reestructuración de subordinaciones y violencias que se perpetúan y reproducen en una red normalizante y naturalizante de las desigualdades que se encubre tras el velo de un supuesto desarrollo. “La feminidad no es un espacio autónomo con posibilidades de igualdad, de autogestión o de independencia, es una construcción simbólica y valórica diseñada por la masculinidad y contenida en ella como parte integrante” (Pisano, 2004).

En este sentido, el poder, sus dinámicas y transformaciones, ocupan una posición cuya comprensión es fundamental para develar el sentido que subyace a los cambios en los *habitus* masculino y femenino que acompañan a la migración así como su significación en el proceso de deconstrucción o reproducción de la lógica del sistema masculinista en que vivimos. Al mismo tiempo el género mismo, con su capacidad estructurante se torna en móvil que permea la migración y posibilita sus cambios.

En resumen, desde nuestra posición de género proponemos una serie de supuestos que se entrelazan para la comprensión del fenómeno migratorio y sus consecuencias para el cambio en las relaciones de poder entre hombres y mujeres:

### **1. El género se expresa en las identidades y en las relaciones de poder**

Ante todo, el género es una construcción histórico-social, un elemento central en las subjetividades que sirve como eje articulador de todas nuestras experiencias, aprendizajes y elecciones y que por ello determina, en gran medida, nuestra capacidad de adquirir y acceder a ciertos capitales culturales, económicos y simbólicos. El género se inscribe en nuestros cuerpo a manera de tatuajes introyectados desde la infancia que se manifiestan en modos estereotipados de ser, en esquemas de pensamiento y acción que se automatizan y manifiestan en el conjunto de nuestras interacciones relacionales, en nuestras formas de representar la realidad y en las estrategias para confrontarla (*habitus*). Pero, además, el género como argumento de subordinación es el resultado de una desigual dinámica del poder. “Presente en todas las relaciones sociales, el poder cristaliza en las más variadas instituciones civiles y estatales. En

esta dimensión, es el espacio y el momento de tensión en el ejercicio de la dirección y el dominio de los grupos dominantes sobre el conjunto de la sociedad...” (Lagarde, 2001).

Visto así, el poder se dinamiza en las más variadas formas a través de las más diversas relaciones entre las y los individuos.

...lo que caracteriza al poder que estamos analizando es que este pone en juego las relaciones entre los individuos (o entre grupos). Para no engañarnos a nosotros mismos, si hablamos de las estructuras o los mecanismos del poder, es solo en tanto suponemos que ciertas personas ejercen el poder sobre otros. El término “poder” designa los relacionamientos entre “compañeros” (y con esto no estoy pensando en juego de suma-cero, sino simplemente y por el momento permaneciendo en términos generales, en un entramado de acciones que inducen a otras acciones y que se concatenan entre sí) (Foucault, 2006).

Es la concatenación de acciones basadas en las diferencias y desigualdades que conforman las relaciones genéricas lo que lleva a establecer una correspondencia directa entre género y poder. El poder de hecho, puede tener diferentes orígenes y expresarse como una conjunción de capitales de diversa naturaleza: económico, prestigio social, político, de género, que el reconocimiento, la legitimación, la valoración y la práctica sociales transforman, en forma explícita o implícita, en el capital simbólico (Bourdieu, 2003) con el que cada persona (institución o país) ocurre a las relaciones de poder definiendo posiciones jerárquicas que en el caso de las mujeres, pero no exclusivamente, han sido tradicionalmente de subordinación. Es menester analizar tal confluencia de capitales si esperamos una mejor comprensión del cambio en las relaciones e identidades de género como resultado del proceso migratorio.

## **2. Existen cambios de género como resultado de los procesos migratorios**

Ya bien sea que las mujeres migren, o bien que sus parejas o familiares sean quienes se encuentran en tal situación, lo cierto es que el movi-

miento empuja la transformación de los roles y las identidades de género hacia puntos donde convergen el empoderamiento y la refuncionalización de las subordinaciones, la libertad y la opresión, el acceso a nuevos horizontes y la violencia que reprime. Para comprender la naturaleza y el sentido de estos cambios se requiere profundizar en el análisis de la migración femenina más allá de sus causas estructurales político-económicas, incluso ver tras la superficie del cambio las posibilidades y dimensión del acceso que tienen realmente las mujeres a nuevos capitales económicos, sociales y culturales como un resultado de la migración, así como de la aparente movilidad en el espacio social de los agentes que la estrategia migratoria propicia. Es indispensable penetrar en el ámbito simbólico y de representación de la realidad sobre el que descansan los cambios en los imaginarios masculino y femenino para lograr una adecuada comprensión de sus transformaciones.

### **3. Los cambios de género afectan la dinámica del poder en sus niveles personal, social y sistémico**

Si, como se menciona, género y poder son elementos correlacionados y coincidentes, es imprescindible asumir un posicionamiento claro respecto al análisis de los cambios en las dinámicas del poder, una postura crítica que se aleje de la visión sistémica de las “bondades de la migración” y que se interrogue sobre la cantidad y calidad de los cambios ocurridos en los niveles personal, social y sistémico del poder, resultantes de las experiencias migratorias.

Un hecho fundamental que ha pasado desapercibido para la mayor parte de estudios sobre la migración con perspectiva de género, es que la migración como estrategia de supervivencia es ante todo una forma de violencia sistémica, tanto por las características estructurales que la originan, como por las diferentes formas de violencia que tienen que afrontar los y las migrantes, sobre todo cuando son indocumentados, en las fronteras y durante el camino hasta los lugares de recepción. Desde amenazas, ocultamientos en los transportes en condiciones inhumanas, robos, extorsión, cohecho y abuso sexual, hasta la deportación y la muerte en el desierto o a manos de la patrulla fronteriza constituyen violaciones

a sus derechos humanos que generalmente quedan en la impunidad.<sup>5</sup>

Según Echeverría (2002, p. 11) puede definirse a la violencia como “la cualidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza –es decir, mediante una amenaza de muerte– un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto humano libre”. En este sentido, el sistema capitalista neoliberal es estructuralmente violento, pues su construcción y funcionamiento descansan sobre una lógica progresista-universalista que subordina la vida al objetivo del enriquecimiento. Se instaura en las identidades un productivismo abstracto e ilimitado como único horizonte de la actividad humana validado bajo una premisa de “escasez”, puesto que el conjunto de las y los trabajadores está siempre acosado por la amenaza del desempleo o el mal empleo, siempre en trance de perder el derecho a la existencia.

Asistimos a una doble violencia pues al reabsolutizar la escasez, el sistema capitalista neoliberal construyó una imagen del ser humano como constitutivamente insaciable y voraz, al hacerlo impuso la necesidad del sacrificio como condición ineludible de la sociedad. Al mismo tiempo, esta lógica de la escasez le permite la explotación sistemática de las y los desposeídos sin darles derecho a réplica alguna, pues la naturaleza misma de tal escasez justifica la explotación. Esta violencia simbólica que se naturaliza y se encarna en los cuerpos es la que estructura las relaciones sociales y lo hace a través de la subordinación, es decir, de la voluntaria sumisión a las imposiciones y exigencias que el sistema capitalista neoliberal patriarcal ha creado para continuar, profundizar y mantener libre de cuestionamientos sus desigualdades.

La migración es una expresión de la violencia del sistema, pues el

---

5. Según Villafuerte y García (2006), el negocio más reciente de Chiapas es la migración: los créditos usureros generan una ganancia del 10% mensual. Las casas remeseras informales cobran altas comisiones... cada autobús que transporta migrantes genera una ganancia neta al año de 1.400.000 pesos. El pollero cobra hasta 25.000 pesos para pasar la frontera... En solo 15 años el monto de las remesas se incrementó en 1.500 veces: en 1990, Chiapas captó 238.000 dólares y para el 2004 la cifra alcanzó los 530 millones de dólares. Hay evidencias suficientes para pensar que las remesas no han generado procesos de desarrollo local ni regional. Tampoco han tenido impactos directos en la reactivación de la economía campesina, aunque han permitido contener el descontento y la lucha por la tierra.

tener que salir de sus lugares de origen, enfrentar los numerosos riesgos que el proceso implica, abandonar patria, familia, enfrentarse a un nuevo idioma, a unas nuevas costumbres sin garantía alguna de éxito y poniendo en riesgo la vida, solo es una decisión comprensible si se le ve como la última y la única posible.

Profundizar en las implicaciones de estos supuestos requiere de una exhaustiva investigación, que supera con mucho las posibilidades del presente apartado, sin embargo, el dejar sentadas las posiciones desde las que es posible entender la migración y el género, representa un avance y un camino a recorrer.

### **Mujeres y migración actual en Chiapas**

Una de las principales características del actual ciclo migratorio de mexicanos(as) es la reciente incorporación de regiones nuevas, tal es el caso de la zona sur-sureste del país dentro de la que se encuentra el estado de Chiapas. Si en el periodo 1993-1997 alrededor del 12% de los migrantes temporales que viajaban sin documentos eran oriundos de la región sur-sureste, en el periodo 1998-2001 representaron poco más de 26 y 37% en el periodo más reciente (Conapo, 2004).

Pese a tan drástico aumento, existe una evidente y por demás incomprendible ausencia de estadísticas desagregadas por género y región sobre los índices migratorios en Chiapas. Ello dificulta en gran medida un diagnóstico del fenómeno pues se carece de informaciones precisas sobre los cambios cuantitativos acontecidos, en especial durante el periodo 2000-2006.<sup>6</sup> Los resultados preliminares del censo de población 2005 no incluyen el rubro de migración internacional y cuando sean presentados habrá que emplearles con precaución pues su contexto de aplicación

---

6. En los censos y otras fuentes documentales o empíricas que abordan la problemática, son visibles tres enormes ausencias: falta de información sobre la emigración indocumentada, la diferenciación de los migrantes por sexos y la distinción entre indígenas y mestizos. La inexistencia jurídica de los migrantes indocumentados, en tanto su cuantificación deriva en las tensiones registradas por el Instituto Nacional de Migración; el racismo que permanece semiculto en los discursos de democracia liberal, impide distinguir las diferencias étnicas de los migrantes; y la ignorancia hacia las mujeres migrantes que refleja el imaginario misógino que predomina en la sociedad y las instituciones (García y Olivera, 2006, p. 33).

—se realizaron en plena crisis originada por el huracán Stan—hace dudosa su veracidad.

Como resultado visible de tales transformaciones y del impacto que el proceso migratorio ha tenido en la sociedad, las mujeres están participando en números elevados en el fenómeno migratorio. A partir de los años ochenta del siglo XX, se ha presentado un creciente flujo migratorio femenino hacia Estados Unidos. A nivel mundial se habla de la feminización de la migración, pues aunque las mujeres siempre han migrado, su movilización desde tiempos muy antiguos se efectuó como parte de grupos, como sucedió con las migraciones olmecas, de los grupos mayenses, o de los tolteca-chichimecas que en la época prehispánica poblaron sucesivamente el sureste mexicano. En situaciones más recientes las mujeres formaron y forman parte de los grupos de trabajadores temporales de los Altos de Chiapas y Guatemala en las fincas cafetaleras del sur del estado y de las familias que poblaron la selva. Las mujeres guatemaltecas refugiadas en Chiapas a causa de la guerra formaban una mayoría en los campamentos. En la actualidad, las mujeres migrantes que han salido de Chiapas también forman parte de las familias que han migrado o se han reintegrado en Estados Unidos, después de que sus esposos o padres han migrado en busca de trabajo. No obstante, desde las últimas décadas del siglo pasado se aprecia una clara tendencia de aumento en la migración individual de las mujeres tanto chiapanecas como transmigrantes centroamericanas que se puede relacionar con la grave crisis económica y social que ha afectado a la población a partir de la década de los ochenta.

En este movimiento participan tanto las mujeres casadas o unidas como las mujeres solas; también ha sido muy notorio el aumento de su participación económica. Se ha relacionado parte de este incremento con las transformaciones de la distribución de los ingresos y los mercados de trabajo en Estados Unidos. Se han extendido los mercados que prefieren mano de obra migrante, porque ésta tiene un menor costo, porque los empleadores pueden evadir el pago de las cuotas de seguridad social y porque así resulta más rápida la estabilidad del personal.

Además, hay sectores que demandan principalmente la mano de obra femenina, por las características consideradas propias de las mujeres: delicadeza, docilidad, aguante, obediencia, resignación. También es ne-

cesario considerar la política migratoria de Estados Unidos como uno de los factores que provocaron el incremento de la migración femenina. The Immigration Reform and Control Act (IRCA) permitió la legalización de miles de trabajadores migrantes y por consiguiente el traslado de sus esposas e hijos al otro lado de la frontera (CONAPO, 2004).

Con base en el conteo de población y vivienda de 1995 y el XII Censo General de Población del 2000, 30% del flujo migratorio del período 1990-1995 estaba conformado por mujeres, pero en el siguiente quinquenio, la cifra disminuye a 25% (CONAPO, 2007), cifra que lejos de coincidir con la realidad, es indicativa de la discrepancia entre los registros nacionales y las cifras de fuentes estadounidenses que están captando hasta 42% de mujeres en el flujo quinquenal más reciente (CONAPO, 2004). Tal diferencia se ha explicado como producto de la subestimación propia de la metodología de encuestas de hogares en los lugares de origen, ya que estas no captan la migración de hogares completos, como sucede con la migración de reunificación familiar que no son captadas en las encuestas, toda vez que su migración implica el cierre del hogar.

Desde luego este fenómeno de masiva incorporación migratoria de mujeres no es casual, contrario a lo que ocurre en el norte, el sur presenta mayores dificultades para su crecimiento y desarrollo económico, aquí los efectos del TLCAN han tenido impactos devastadores en los niveles de empleo y subempleo no solo porque la inversión extranjera directa no considera a los estados de la frontera sur en la implementación de proyectos maquiladores y de más largo plazo, sino también como consecuencia de la política económica que abandonó al sector agrario y dejó que los efectos negativos de los mercados internacionales se proyectaran sobre productos sensibles como la carne de bovino, el café, el cacao y el banano (Villafuerte, 2004).

Derivado de ello, las remesas por envío de dinero desde Estados Unidos a Chiapas, han pasado de 13.9 millones de dólares en el año 2000 a casi 800 millones de dólares al cierre de este 2006. Lo que sitúa a la entidad en el lugar número 11 a nivel nacional, por arriba de estados de mayor tradición migratoria como Zacatecas, Colima, Durango, San Luis Potosí y Nayarit.

El Consejo Estatal de Población (COESPO) dijo en el 2005 que el 40%

de la población chiapaneca que radica en Estados Unidos son originarios, principalmente, de los municipios que conforman las regiones Istmo Costa, Soconusco y, en menor medida, Sierra y Fronteriza. Entre la migración de los chiapanecos predomina la presencia de hombres, de entre 15 y 34 años, todos en edad productiva. Como consecuencia, encontramos en Chiapas una cada vez mayor presencia de hogares en que las mujeres, por la migración de sus esposos, compañeros y familiares, han pasado a ocupar el rol de jefas de familia. Carmen Marín Levario, ex titular del Instituto de la Mujer dice que cada vez son más las mujeres solas en la ciudad y en el campo chiapaneco. Cada vez son más las mujeres que se acercan a sus oficinas para pedir ayuda, son mujeres con más de dos hijos que quedaron abandonadas por sus maridos que se fueron a Estados Unidos (Mandujano, 2006).

Como resultado de un sondeo aleatorio en dos comunidades, una de ellas en el municipio de Chiapa de Corzo y la otra comunidad en Villaflores, en ambas comunidades se encontró a 302 mujeres que viven solas, una de las razones es que sus esposos se fueron de migrantes a Estados Unidos, algunos siguen enviando dinero para los hijos en menor cantidad, otros, por el contrario, allá formaron otra familia y se olvidaron de la que dejaron atrás con la esperanza de un mejor futuro.

Ahora muchas de esas mujeres también se han sumado a la oleada migratoria a Estados Unidos, en busca de una mejor situación laboral para poder enviarles dinero a sus hijos que en la mayoría de los casos se quedan con sus abuelos o tíos.

Un informe recientemente elaborado por la CRI señala que, tras la “migración internacional” de migrantes chiapanecos que se han ido a Estados Unidos, se “origina pérdida de capital humano en las comunidades de origen, ya sea que se trate de mano de obra no calificada o de trabajadores calificados”.

De tal magnitud es el fenómeno que hoy es relevante la participación de Chiapas en el contexto nacional, pues pasó de ocupar el lugar número 27 en 1995 al lugar 11 en el 2005 y de significar el 0,54% de las remesas del país al 3,3% en 2005, lo que quiere decir que vio incrementada su participación en 611% en solo una década. Las remesas se han convertido en un rubro de primer orden, ya que con el incremento de la migración que

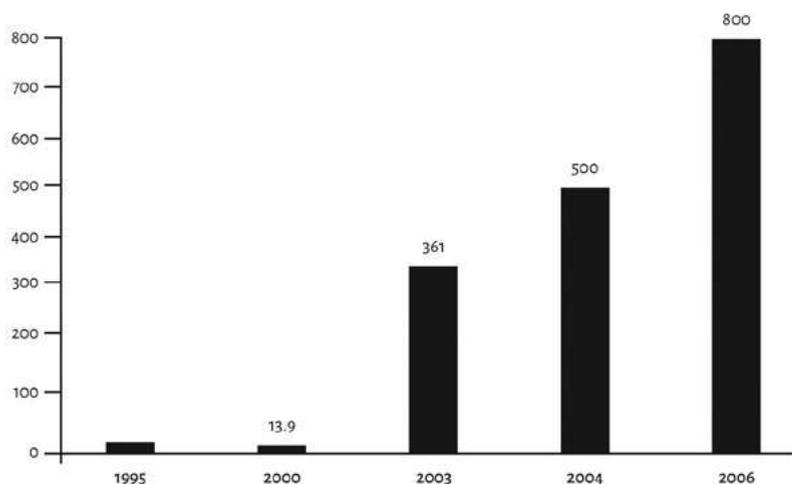
asume características de diáspora, las remesas crecen exponencialmente, pues solo con respecto al año pasado crecieron 30,98% (500.3 millones de dólares en 2004 y 655.3 millones de dólares en 2005).

Actualizando sus cifras, las remesas de Chiapas de los primeros tres trimestres del año son de 613.8 millones de dólares (enero-septiembre de 2006) contra 478.9 millones de dólares en el mismo periodo de 2005 (véase **Gráfica 1**).

Las remesas en Chiapas, representaron en 2005 más de dos veces los ingresos por concepto de turismo, el 47,8% de todo el presupuesto del sector educativo de todos los niveles y el 88,23% del gasto total en salud, casi cuatro veces el valor de la producción de café, que era el primer producto de exportación de Chiapas (ahora es por mucho la mano de obra) y representan el 5,7% del PIB de Chiapas y es equivalente a 148,4 dólares por habitante al año.

Los municipios con mayor captación de remesas son: Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, La Trinitaria, Comitán de Domínguez, Cacahoatán, Frontera Comalapa, Mapastepec, San Juan Chamula, Suchiate, Huixtla y Bella Vista.

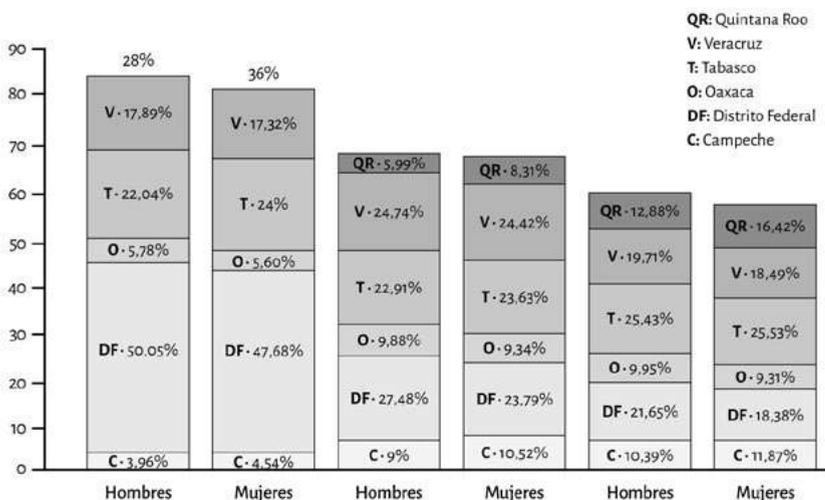
**Gráfica 1.** Remesas Chiapas, 1995-2006



**Fuentes:** CONAPO 2004 y proyección de Mandujano para el 2006.

De manera paralela al fenómeno de migración internacional en Chiapas se desarrolla, ya desde la década de los noventa una migración hacia otros lugares del país, en especial hacia la zona turística del Caribe mexicano (véase **Gráfica 2**), con una proporción creciente de mujeres de origen indígena que trabajan en los servicios. Al respecto existe poca información estadística y los estudios en torno al problema son mínimos, tal como ya se ha mencionado los estudios migratorios se han centrado en el desplazamiento hacia Estados Unidos, dejando de lado la migración interna, cuyo ciclo algunos autores consideran superado. Sin embargo, y a pesar de que el flujo migratorio a los centros turísticos Cancún y Playas del Carmen ha facilitado la creación de redes sociales y de un flujo continuado Chiapas-Cancún, no debemos perder de vista que en muchos casos tal movilidad poblacional es la antesala o el preámbulo de la migración femenina internacional, pero además la migración interna también empuja cambios en las identidades de hombres y mujeres, de la naturaleza de tales cambios y de cómo afectan y estructuran los procesos migratorios no existe aún una explicación.

**Gráfica 2.** Principales destinos migratorios internos (Porcentajes)



Fuente: CONAPO 2004.

Simultáneamente a la migración interna e internacional se desarrolla otro proceso que históricamente ha sido parte fundamental de la composición laboral de Chiapas, desde luego hablamos de la migración guatemalteca, que se ha caracterizado por ser un flujo cíclico de trabajadores(as) agrícolas temporales a la zona del Soconusco. Al respecto Germán Martínez Velasco (1994) plantea una caracterización de la inmigración guatemalteca a Chiapas a partir de finales del siglo XIX que se ha transformado adaptándose en su número y composición, a los cambios en las condiciones históricas, económicas y sociales de la región. A partir de 1876, la necesidad de mano de obra que implicó la expansión de la actividad cafetalera de Guatemala a la zona del Soconusco, y el resurgimiento del trabajo forzado, propiciaron la migración masiva de trabajadores(as) de los Altos de Chiapas y Guatemala, sin que para estos últimos mediara ningún control migratorio. El trabajo forzado por deudas de la población de los Altos originó, durante más de 50 años, el desplazamiento de población indígena en periodos cíclicos para el corte del café. A mediados del siglo pasado, la demanda de mano de obra en las fincas maiceras del centro del estado y de los ingenios azucareros de Veracruz, así como el posterior crecimiento de la industria petrolera hacia finales de los setenta, abrieron nuevos procesos migratorios para los chiapanecos. En consecuencia, hacia los años ochenta, con la intensificación del reparto agrario, la migración temporal chiapaneca hacia el Soconusco había sido sustituida, casi en su totalidad, por trabajadores(as) guatemaltecos.

Al mismo tiempo la migración guatemalteca desde finales del siglo XIX representa otro ángulo de los procesos migratorios de Chiapas. La creciente migración de esta población, originó la necesidad de un mayor control y el establecimiento de políticas y acuerdos migratorios entre los gobiernos de México y Guatemala en 1930. Pese a ello, aumentó la población migrante, debido a la crisis salarial en Guatemala. A partir de 1945 en Guatemala se autoriza la libre circulación de jornaleros hacia México, y en 1954, y como respuesta a las demandas de la unión de cafetaleros, México autoriza la contratación de cualquier cantidad de trabajadores extranjeros, que de nuevo se restringe al 10 por ciento del total de la demanda laboral para 1963, debido a presiones del sindicato de trabajadores indígenas de Chiapas. No obstante, para mediados de la década de

los sesenta el gobierno de Guatemala calculaba aproximadamente un total de 180.000 trabajadores migratorios en México. Simultáneamente la extensión hacia cultivos como el algodón y el banano, incrementaron la demanda de mano de obra, lo que llevó a que a partir de 1976 México precisara, además de guatemaltecos, de la contratación de hondureños.

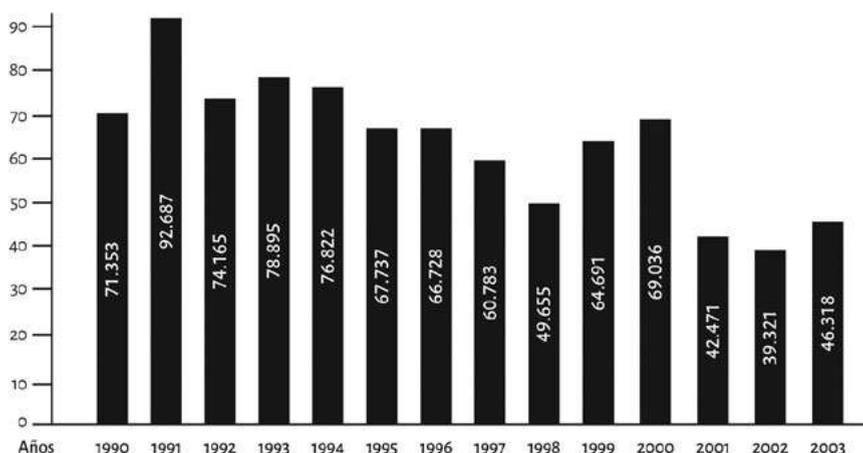
La mayor disposición exhibida por los guatemaltecos para ingresar al mercado de trabajo de Chiapas fue, en gran medida, el resultado de las acciones generalizadas de violencia en el medio rural guatemalteco desde 1974, violencia que se acrecentará enormemente durante el gobierno de Ríos Mont y que fomentará el ingreso no solo de corrientes laborales, sino de gran número de refugiados que se asentarán, muchos de manera definitiva, en diversas zonas del estado.

En la actualidad según Rojas Wiesner (2001), una de las principales características es que la mayor parte de todas las mujeres migrantes lo hacen de manera irregular o indocumentada. La excepción a esta regla es la de las trabajadoras agrícolas guatemaltecas, quienes, en su mayoría, entran al territorio mexicano con un permiso expedido por las autoridades migratorias mexicanas. Este permiso, denominado Forma Migratoria para Visitantes Agrícolas, solo es concedido a las trabajadoras y a los trabajadores de Guatemala para laborar de manera temporal en el estado de Chiapas.

Paralelamente a la inmigración guatemalteca, los trabajadores chiapanecos amplían su ámbito migratorio hacia Veracruz, Tabasco y a los recién abiertos centros turísticos del Caribe, en estos últimos la demanda laboral fue en su mayoría para las labores de construcción. Cabe insistir en la prácticamente inexistencia de datos estadísticos y estudios que hagan referencia a la dimensión de la migración de mujeres. Ante esta ausencia, hipotéticamente planteamos que la proporción de mujeres chiapanecas migrantes era relativamente baja y que su condición era más de acompañantes o ayudantes, que de fuerza laboral reconocida (véase **Gráfica 3**).

A partir de 1990 existen cambios significativos en los procesos migratorios, por un lado, el aumento cuantitativo de la migración es muy significativo y su destino se extiende hacia el norte del país y hacia Estados Unidos, por el otro, el número de mujeres que migran tiene un rápido incremento, pero además, no solo participan como madres o esposas acompañantes, sino como fuerza de trabajo reconocida. Aunado a esto,

**Gráfica 3.** Registro de entrada de trabajadores agrícolas temporales a Chiapas, 1990-2003



**Fuente:** Instituto Nacional de Migración. Delegación Regional en Chiapas, 2003.

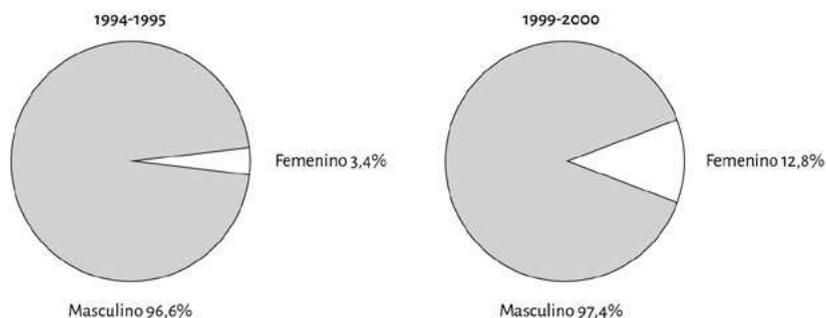
la migración individual de mujeres se va tornando cada vez más significativa (véase **Gráfica 4**), lo que implica el ejercicio de una cierta autonomía en la toma de decisiones ante la crisis que las presiona para salir.

Como es notorio, la escasa información estadística disponible en torno al papel de las mujeres en la migración actual, no nos permite resolver las numerosas dudas surgidas, pues se centra en la variable del sexo como única categoría que permite hacer visible su participación. Las omisiones y los silencios no son causales, por el contrario son una muestra que revela la escasa atención que, desde las políticas públicas, merece el tema de la migración femenina y de la visión sesgada por el modelo patriarcal que las delega a un segundo plano, en una perpetua dependencia, incluso conceptual, de las identidades masculinas.

Ante tal complejidad de componentes que confluyen en la caracterización del actual ciclo migratorio, resulta de gran importancia la incorporación de la visión de género como herramienta de análisis, y ello es así

porque las transformaciones acaecidas: el aumento de la participación femenina, el cambio hacia ciclos migratorios más largos o hacia la definitiva permanencia, la violencia estructural que se sirve de la discriminación y la situación subordinada de las mujeres para aumentar la explotación y retroalimentar el ciclo de concentración de capitales, la incorporación de las etnias indígenas a la migración y el abuso y sobreexplotación de que se tornan objeto, por mencionar algunas, solamente son comprensibles en un sistema que se basa y pervive gracias a la desigualdad que se justifica bajo la lógica patriarcal que le da forma, le mantiene y reproduce.

**Gráfica 4.** Distribución porcentual de la población chiapaneca devuelta por la patrulla fronteriza según sexo y período



**Fuente:** Gobierno del Estado de Chiapas, 2004.

Visto así, el género se transforma de ser una variable estadística más en los estudios migratorios, a un componente esencial de la migración, una estructura desde la cual los actores implicados, hombres y mujeres en forma diferenciada por su género, diseñan estrategias y emprenden acciones de sobrevivencia en un desesperado intento por mejorar sus condiciones de vida y por acoplarse a los modelos consumistas neoliberales que hegemonizan sus visiones de la felicidad y de la “american way of life” como únicas alternativas posibles en torno a las que giran sus

utopías mercantilizadas. Pero sobre todo, es necesario considerar que las funciones, diferencias y desigualdades de género inciden en las dinámicas migratorias otorgándoles características cualitativas específicas, ya se mencionó que la presencia de mujeres estabiliza la permanencia de mano de obra migrante y muchos de los costos de su reproducción son absorbidos por las mujeres como parte de sus funciones tradicionales, asimismo los hijos nacidos en el lugar o país al que se llega afectan su dinámica poblacional y la presencia de los migrantes adquiere visos que rebasando lo laboral, requiere de servicios y políticas sociales especiales.

Sin embargo, tal visión no es extensiva a la mayor parte de estudios sobre migración, por el contrario, la gran mayoría se inscribe en un esquema reduccionista que coloca al proceso migratorio bajo una lupa economicista e incluso desde sus efectos desestructurantes en el sistema. Dentro de esta posición y partiendo del supuesto potencial transformador de las políticas neoliberales, sumadas a la capacidad de lucha de los trabajadores migrantes, Hardt y Negri (2000) escriben con gran e injustificado optimismo:

[...] lo que empuja desde atrás es, negativamente, la deserción de las miserables condiciones materiales y culturales de la reproducción imperial; pero, positivamente, lo que empuja hacia delante es la riqueza del deseo y la acumulación de capacidades expresivas y productivas que han determinado los procesos de globalización en las conciencias de cada individuo y grupo social y por ello, una cierta esperanza. *La deserción y el éxodo son una poderosa forma de lucha de clases contra y dentro de la posmodernidad imperial [...] Una nueva horda nómada, una nueva raza de bárbaros, emergerá para invadir o evacuar el Imperio [...] ¿Qué les obliga a hacer a los bárbaros la pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo, desde el principio [...] Los nuevos bárbaros destruyen con una violencia positiva, y trazan nuevos caminos de vida mediante su propia existencia material.*

Por el contrario y bajo nuestra perspectiva, emprender la comprensión de la migración desde una óptica anclada en el empoderamiento, en el cambio de roles de género o incluso llegar más lejos y ver en los procesos

migratorios una “nueva barbarie” que fractura la dinámica del poder capitalista, tal y como lo hacen Hardt y Negri, oculta el hecho fundamental de que la migración es un proceso violento que se inscribe en una red de relaciones desiguales estructuradas y naturalizadas por el sistema, y cuyas consecuencias, si bien podrían ser una forma de conflicto de clases contra y dentro de la posmodernidad, se entretajan en la trama de explotaciones de las que el sistema se sirve para solventar sus crisis y asegurar su continuidad.

Si en verdad aspiramos a una clara comprensión de los diversos procesos migratorios, resulta imprescindible superar las visiones sobresimplificadoras que pueblan los discursos en torno al fenómeno. Comprender el alcance que el género puede tener como estructura estructurante de la migración a la vez de estructura estructurada por la migración, requiere acercarse a la realidad y enfrentar su complejidad en el terreno directo de las y los actores que le viven.

## Bibliografía

Ariza, M. (1999). Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos. En Barrera, D. y Oehmichen, C. (Eds.), *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP-UNAM/IIA.

Anguimo Téllez, M. E. (2002). *Migración internacional e identidades cambiantes*. México: El Colegio de Michoacán-El Colegio de la Frontera Norte.

Arroyo, J., Canales, Vargas, P. (Comps.). (2002). *El norte de todos: migración y trabajo en tiempos de globalización*. México: Universidad de Guadalajara-University of California, World Policy Network for Mexico Research, Juan Pablos Editor.

Asakura, H. (2005). El empoderamiento de las mujeres mixtecas en la sexualidad y la maternidad en el contexto migratorio transnacional. En *Cambios y continuidades*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. [CD]

Barrera, D. y Oehmichen, C. (Eds.). (1999). *Migración y relaciones de género en México*. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, P. (2003). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Bourdieu, P. Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (1979). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.

Bourdieu, P. Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (1996). *La reproducción*. México: Fontamara.

Calabró, C. (2004, 20 de abril). Chiapas entre el TLCA y la migración. *Boletín Chiapas al día*, 406, Chiapas. México: CIEPAC.

Castle, S. (2004). *La era de la migración: movimientos internacionales de población en el mundo entero*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/ Miguel Ángel Porrúa.

CONAPO. (1992) Migración internacional en las fronteras norte y sur de México. *México*.

CONAPO. (2004). La nueva era de las migraciones: Características de la migración internacional en México. *México*.

CONAPO. (2007). [www.conapo.gob.mx/](http://www.conapo.gob.mx/)

Echeverría, B. (2002, abril). Violencia y modernidad. *Debate Feminista*, 13, 25. México.

Escobar Latapí, A. (1999). *La dinámica de la emigración mexicana*. México: CIESAS/ Porrúa.

Espinosa, V. (1998). *El dilema del retorno: Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco.

Figuroa Álvarez, R. (2003). *Diagnóstico migratorio México-Estados Unidos*. México: Senado de la República.

Gobierno del Estado de Chiapas. (2004). *Propuesta de política migratoria para el estado de Chiapas*, México, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *El sujeto y el poder*. Escuela de Filosofía, Francia,

Universidad Arcís.

Foucault, M. (1999). *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Barcelona: De La Piqueta.

Fox, J. y Rivera, G. (2004). *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México, Universidad Autónoma de Zacatecas, Cámara de Diputados.

García Aguilar, M. del C. y Olivera, M. (2006, septiembre-octubre). Migración y mujeres en la frontera sur: una agenda de investigación. *El Cotidiano*, 139, 31-40. México: UAM-Azcapotzalco.

González, S. et al. (1995). *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*. México: El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte.

Gregorio, C. (1999). Los movimientos migratorios del sur al norte como procesos de género. En De Villota, P., *Globalización y género*. Madrid: Síntesis.

Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio*. Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge.

Hjorth, I. y Vallentin, S. (2001). *El proceso de migración en el marco de la globalización, el caso de Oteapan, Veracruz, México*. Tesis de Maestría en Antropología Social. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. (1994). *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, resumen general, Chiapas, México, INEGI.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. (1994). *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 1992*. México: INEGI.

Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. México: Paidós.

Lagarde y de los Ríos, M. (2001). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, putas, presas y locas*. México: UNAM.

Lagarde y de los Ríos, M. (2005). Autonomía como alternativa concreta al poder de dominio y a la dependencia. En Lagarde, M. *Para mis socias de la vida. Claves feministas para...* Madrid: Cuadernos Inacabados, 48.

López, L. (2001). *Mujer y cambio social: los efectos de la migración en la identidad social de las campesinas choles del norte del estado de Chiapas, México*.

México: CIESAS.

Mandujano, I. (2006, 29 de diciembre). Chiapas migrante. *Proceso*.

Martínez, G. (1994). *Plantaciones, trabajo guatemalteco y política migratoria en la frontera sur de México*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Morales, P. (1989). *Indocumentados mexicanos, causas y razones de la migración laboral*. México: Grijalbo.

Mummert, G. (Ed.). (1999). *Fronteras fragmentadas*. México, El Colegio de Michoacán.

Peña, J. (2004). *Migración laboral de las mujeres y estrategias de reproducción social en una comunidad indígena Mam de la Sierra Madre de Chiapas*. México: El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Pérez, J. (2006). *Sociedad en movimiento: las consecuencias sociales de la migración internacional*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Pisano, M. (2004). *El triunfo de la masculinidad*, México: Pirata.

Portes, A. (2003). *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo, la experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: FLACSO.

Robinson, W. (2007). La globalización y la lucha por los derechos de los migrantes. *Memoria*, 219, 24-29, México.

Rocha Pérez, R. (2006, agosto). Aproximación a las migraciones femeninas internacionales al interior de Latinoamérica: algunos casos en México y Chile. *Revista de Estudios Históricos*, 3 (1). México, UNAM.

Rojas Wiesner, M. L. y Robledo Cossío, C. (2001). *Mujeres en la migración laboral internacional en la frontera sur de México. El caso de las trabajadoras agrícolas guatemaltecas*. Ponencia presentada en III Foro Internacional de análisis sobre la frontera sur: Integración Regional y Migraciones, organizado por INAH y Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 20-21 de junio.

Ruiz Marujo, O. (2001). *Los riesgos de cruzar: la migración centroamericana de la frontera México-Guatemala, frontera norte*. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Skeldon, R. (1997). *Migration and Development: a Global Perspective*. Londres: CRS Press, Longman Development Studies.

Suárez, B. y Zapata, E. (Coords.). (2004). *Remesas: milagros y mucho más*

*realizan las mujeres indígenas y campesinas.* México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza.

Szasz, I. (1999). La perspectiva de género en el estudio de la migración femenina en México. En García, B. (Coord.), *Mujer, género y población en México.* México: El Colegio de México, Sociedad Mexicana de Demografía.

Tuñón, E. (Coord.). (2001). *Mujeres en las fronteras: trabajo, salud y migración.* México: El Colegio de la Frontera Sur, Colegio de Sonora, El Colegio de la Frontera Norte.

Tuirán, R. (Coord.). (2000). *Migración México-Estados Unidos: continuidad y cambio.* México: CONAPO, Secretaría de Gobernación.

Velasco Ortiz, L. (2002). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos.* México: El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte.

Vidal, L. (2002). *De Paraíso a Carolina del Norte: la migración de las mujeres tabasqueñas despulpadoras de Jaiba a Estados Unidos.* Tesis. México: Ecosur.

Villafuerte, D. (2004). *La frontera sur de México. Del TLC México-Centroamérica al Plan Puebla Panamá.* México: UNAM.

Villafuerte, D. (s/f). La frontera sur de México: cambios y expectativas en el contexto de la globalización. Ponencia al *Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, Antigua, Guatemala. Ms.

Villafuerte, D. y García Aguilar, M. del C. (2006). Crisis, pobreza y migraciones. Ponencia al *Coloquio Internacional Migraciones y Fronteras*, Mexicali, Baja California, México.

Zúñiga, E. (2005). *Migración México-Estados Unidos. Panorama regional y estatal.* México: CONAPO.

# **La organización de mujeres refugiadas Mamá Maquín. Rupturas y cambios identitarios (1980-2015)<sup>1</sup>**

En este trabajo pretendo describir y reconocer algunas experiencias de organización y lucha que realizaron las mujeres refugiadas de la organización de Mujeres Refugiadas Mamá Maquín (MMQ) en Chiapas, México, desde la fundación de su organización (1990), hasta este 2015, incluyendo la experiencia de su retorno a Guatemala (1999). Como integrante del Centro de Investigación y Acción de la Mujer Latinoamericana A.C. (CIAM), tuve el privilegio de acompañar en Chiapas –con financiamiento del ACNUR– el proceso de formación sobre sus derechos internacionales de refugio y de retorno a su país desde una perspectiva feminista; además, honrosamente convertida en “nanatic” (“nuestra abuelita”) he podido acompañar intermitentemente, desde Chiapas, su trabajo en Guatemala. Por lo anterior se entiende que mucho de lo que escribo corresponde a mi particular visión y experiencia en el proceso.

Los aprendizajes de género que construimos juntas y su ejemplar fortaleza de mujeres han sido base para el trabajo político que posteriormente ha realizado MMQ en Guatemala que, más allá de los Acuerdos de Paz, se enmarca en la construcción de una sociedad sin violencia, racismo y desigualdades de género, clase y etnia. Desde sus cuerpos-territorios su-

---

1. Extraído de Olivera, M. (2016). La organización de mujeres refugiadas Mamá Maquín. Rupturas y cambios identitarios, 1980- 2015. En Vázquez, M. y Campos, F. *México ante el conflicto centroamericano*. Testimonios de una época. México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Bonilla Artigas.

bordinados y colonizados por el sistema patriarcal capitalista, las mujeres de Mamá Maquín han proyectado su trabajo como una acción descolonizadora tanto en lo personal como en lo social y junto a otras organizaciones sociales de mujeres y mixtas, luchan en defensa de sus tierras y territorios actualmente fuertemente amenazados por el extractivismo global, que con la anuencia del gobierno pretende ampliar las inversiones en la construcción de represas, hidroeléctricas y la explotación minera.

En la primera parte de este texto recordamos en forma muy rápida la estancia de los y las refugiadas en México hasta su retorno a Guatemala. En la segunda parte rescatamos, desde la experiencia compartida con MMQ, los retos de género que desde su sabiduría y experiencia política, tuvieron que superar en el refugio abonando en la construcción de sus identidades de mujeres fuertes y conscientes políticamente. En la tercera parte comento brevemente la sistematización que ellas han hecho de sus aprendizajes y experiencias en Guatemala. Quiero con este trabajo hacer un reconocimiento a la Organización de Mujeres Guatemaltecas MMQ en su conjunto, pero especialmente a sus dirigentas, por las enseñanzas que sus luchas nos han entregado a las feministas de América Latina.

### **Del refugio en México al retorno a Guatemala**

En el 2015 celebramos los 25 años de la fundación en Chiapas de MMQ. Sus fundadoras, en 1990, fueron cerca de 45 dirigentas sociales de distintas etnias, pero dos años después sus integrantes llegaron a ser más de 9.000 refugiadas asentadas en campamentos ubicados en tres estados del sureste Chiapas, Campeche y Quintana Roo. La guerra y la represión sangrienta del ejército guatemalteco que las hizo salir de su país hacia México marcaron sus vidas y sus identidades profundamente. Durante años nos compartieron su memoria viva sobre el angustioso camino que ellas y sus familiares recorrieron perseguidas por el fuego enemigo. Pero la fuerza que desplegaron durante su huida por esos angustiosos caminos de muerte en Guatemala hasta encontrar su salvación y después lograr organizarse en México, les permitió convertir sus lágrimas en sonrisas y sacar de las sonrisas cantos de esperanza.

Veinticinco años de existencia es un tiempo significativo, pues como

feministas sabemos bien que no es fácil dar continuidad por largo tiempo al trabajo con o de mujeres, tanto por las condiciones sistémicas neocoloniales con las que tropiezan nuestras luchas posicionadas en contra de las desigualdades intersectadas de género, clase y etnia, como por las inconformidades sociales, las violencias y las cargas emocionales que acumulan nuestros cuerpos colonizados y que con frecuencia reversionamos en contra de nosotras mismas y de nuestras organizaciones.

Pero además en el caso de MMQ las dificultades desde un principio fueron muchas más, pues al formar parte de la población que llegó masiva e intempestivamente a Chiapas entre 1981-1982<sup>2</sup> –por el ejército guatemalteco a causa real o supuesta de la cercanía que muchas familias tenían con las organizaciones– no contó inicialmente con la aceptación del gobierno mexicano, ya que las leyes de nuestro país en ese momento no reconocían jurídicamente el refugio, lo que obstaculizaba la presencia del ACNUR (Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados), institución que tiene el mandato de la ONU para otorgar protección a los refugiados.

Recuerdan las mujeres que llegaron muy afectadas por las amenazas y la persecución y las muertes causadas por el ejército guatemalteco que por tierra y aire las bombardeó por el camino. El temor y el desconcierto eran grandes. Tuvieron que caminar de noche y ocultarse en las montañas durante el día, el trayecto se hizo largo por las veredas periféricas que tuvieron que tomar y lo quebrado del camino, pero también por el ritmo marcado por el caminar de los viejos, los niños pequeños, los enfermos y las embarazadas. Recuerdan de entonces la fraternal protección y ayuda que les propició la diócesis de San Cristóbal Las Casas en el momento en que eran rechazados/as por el ejército mexicano en la frontera; la intervención del obispo Samuel Ruiz fue determinante para poder permanecer y salvar su vida del lado mexicano.

---

2. Aunque no hay certeza en las cifras se considera que entre 1962 y 1996 el conflicto armado interno de Guatemala dejó más de 200.000 muertos y desaparecidos (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999, p. 318), mientras que los desplazados y refugiados llegaron a 1.5 millones de personas (Jornadas por La Vida y por la Paz, 1990). A México llegaron entre 100.000 y 200.000 entre 1980 y 1984, pero algunos regresaron de inmediato y otros continuaron hacia el centro y norte del país o hacia Estados Unidos y Canadá. Solo 46.000 de ellos fueron reconocidos y asistidos en Chiapas, Campeche y Quintana Roo como refugiados por el ACNUR (Santiestevan, 1992).

Pero a pesar de la fraternidad y solidaridad cristiana de la población fronteriza, no fue fácil la vida en el refugio. Tanto el ejército como los y las empleadas del INM (Instituto Nacional de Migración) y de otras oficinas del gobierno mexicano les hicieron sentir siempre su extranjería; aun la población chiapaneca que los y las acogió, les impuso consciente o inconscientemente, cierto estigma de subordinación tanto por ser guatemaltecos/as, como por la situación vulnerable en la que llegaron. Con los años fueron naturalizando esa situación, pero a pesar de las ayudas materiales y la protección jurídica que como refugiados recibieron del ACNUR, nunca pudieron escapar del estigma que en la práctica cotidiana los y las hizo vivir el refugio como un favor o caridad y no como un derecho internacional.

Así, aun después de que México los y las reconoció como refugiados/as, su extranjería, junto a su condición indígena campesina rebelde, los y las marcó durante todo el refugio con discriminaciones y rechazos abiertos o velados de la población mexicana y, en el mejor de los casos, con actitudes paternalistas y asistencialistas de las instituciones, que paradójicamente fueron importantes para su sobrevivencia en nuestro país. Al respecto, las mujeres de MMQ recuerdan que por un tiempo tuvieron que dejar de usar sus trajes y no hablar sus lenguas para no comprometer a quienes los acogieron por estar protegiendo a familias guatemaltecas indocumentadas. Constatamos que la subordinación se dio en otros aspectos: recordamos que a pesar de las gestiones que hicimos las ONGS nunca pudimos lograr que la solidaridad de la Diócesis, ni la protección del ACNUR y menos aún la vigilancia oficial de la COMAR (Comisión Mexicana para la Atención a los Refugiados), pudieran evitar que su situación de refugio y pobreza fuera aprovechada para explotarlos/las servilmente en los ranchos y ejidos fronterizos sobre todo en Chiapas, en donde muchos/as tuvieron que trabajar a cambio del alojamiento que les proporcionaron los dueños de la tierra; tampoco se logró que los jóvenes refugiados en Campeche o Quintana Roo, que con frecuencia salieron a trabajar como peones a la zona turística de Cancún, en Quintana Roo, recibieran salarios justos.

Una característica digna de resaltar de los/as refugiadas guatemaltecas en México fue su capacidad para organizarse. Capacidad que pode-

mos asociar a la militancia anterior como cristianas de base o integrantes de alguna organización popular como el CUC (Confederación de Unidad Campesina); o como bases de apoyo de la alguna de las organizaciones revolucionarias: Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y Organización del Pueblo en Armas (ORPA), con las que muchos/as siguieron teniendo relación durante el refugio.

La cohesión interna entre los y las refugiadas se dio inicialmente en las comunidades que los acogieron. Después, el ACNUR concentró a la mayoría en campamentos de acuerdo a la vecindad de sus pueblos de origen y/o su identidad lingüística, pero también hubo campamentos en donde coexistían hablantes, muchos monolingües, de diversas lenguas, entre ellas las más importantes fueron el mam, el k`anjobal, el q`eqchi y el chuj. Los jefes de las familias de cada campamento nombraron a sus representantes, siempre varones, y a través de ellos se mantuvieron las relaciones con las instituciones oficiales y no gubernamentales (ONGs) que les dieron apoyo a lo largo del refugio. Con financiamiento del ACNUR diversas ONGs proporcionamos servicios y formamos promotores de salud, de educación, de alfabetización en castellano y de derechos; también impulsamos algunos proyectos productivos, como el de artesanías que, con el apoyo del Comité Cristiano de Refugiados, permitió a las mujeres tener algún ingreso con el que complementaron el sostenimiento que recibieron del ACNUR –y hasta les permitió enviar, eventualmente, algo para ayudar a sus familiares en Guatemala. Además de los sistemas para el apoyo y control de los refugiados reconocidos por la COMAR y el ACNUR, en varias regiones se reconstituyeron algunas estructuras de análisis y gestión política que funcionaron silenciosamente hasta que en 1988-1989, cuando sus integrantes varones con el apoyo político del ACNUR constituyeron las Comisiones Permanentes de Refugiados (CPR) que gestionaron el retorno seguro ante las autoridades de su país.

Las mujeres también ejercieron su capacidad organizativa, a pesar de que sus organizaciones vieron la luz mucho después que las de los hombres y de que solo a partir de los años noventa se hizo un trabajo específicamente de género. El persistente accionar de MMQ, junto con el de Ixmucané y Madre Tierra –organizaciones de mujeres refugiadas, relacionadas con las FAR y ORPA, que surgieron un poco después que

MMQ relacionada con el EGP<sup>3</sup>– dieron cuenta de las identidades fuertes que caracterizan a sus dirigentas e integrantes: fortalezas políticas que, nacidas durante la guerra con la esperanza de alcanzar una vida justa y digna en su país, se fortalecieron con la dura experiencia de la represión y, después en el refugio, con la esperanza generalizada del retorno.

La fundación de MMQ, el 15 de agosto de 1990, impulsada por las organizaciones políticas y populares de Guatemala relacionadas con el EGP, compartió desde el principio el objetivo central de luchar por un retorno seguro, además de trazarse las siguientes tareas específicas:

- › Defender el derecho que tenemos las mujeres a organizarnos, educarnos y a participar en igualdad a los hombres.
- › Luchar por defender y rescatar nuestra cultura indígena.
- › Defender el derecho a que se escuche nuestra voz como refugiadas en todos los aspectos que sean del interés de las mujeres y de los refugiados.
- › Defender nuestro derecho como mujeres para expresar nuestra voluntad en el retorno.
- › Realizar todas aquellas actividades de apoyo a la organización de los refugiados, de las organizaciones populares y solidarias con los guatemaltecos (MMQ, 1999).

En 1990 las cuarenta dirigentas de Mamá Maquín participaron en un autodiagnóstico patrocinado por el ACNUR y acompañado por nosotras desde CIAM. De ese diagnóstico, MMQ sacó bases para su plan de trabajo, así como de su estructura y funcionamiento en seis regiones ubicadas cuatro en Chiapas, una en Campeche y otra en Quintana Roo; en cada una eligieron a sus responsables regionales, encargadas de orientar el trabajo de las representantes de zona y estas a las de cada uno de los ciento quince campamentos de Chiapas, cuatro asentamientos de Campeche y cuatro de Quintana Roo.

---

3. La población refugiada mantuvo real o simbólicamente su pertenencia con la organización a la que perteneció antes de su salida de Guatemala.

En su plan de trabajo dieron mucha importancia a la alfabetización, a que las mujeres conocieran sus derechos y tuvieran una intervención informada para participar en las gestiones del retorno. El trabajo de formación ayudó a que ellas y sus familias fueran superando los miedos, el terror, las desapariciones y las muertes que vivieron durante la guerra contrainsurgente que, con su estrategia de tierra arrasada y de violencia genocida, lanzaron Ríos Mont y Mejía Vítores contra las organizaciones revolucionarias de Guatemala, obligando a más de 50 mil personas a refugiarse en México<sup>4</sup>.

El trabajo de MMQ desde el inicio tuvo un enfoque de género –orientado a lograr la autodeterminación de las mujeres sobre su vida y a participar en las decisiones políticas en igualdad a los hombres–, que se fue desarrollando bajo la asesoría del CIAM y otras ONG que trabajaron con apoyo económico del ACNUR. La estrategia del CIAM fue desarrollar la conciencia y la autoestima de las mujeres refugiadas a través del conocimiento, ejercicio y defensa de sus derechos, como humanas, mujeres refugiadas y ciudadanas guatemaltecas. Acompañando a las coordinadoras generales se realizó un trabajo de organización en cada campamento entre las mujeres que en Guatemala habían pertenecido al CUC (Comité de Unidad Campesina), al trabajo pastoral del Quiché o directamente a las estructuras del EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres). Empezando por el nombramiento de las coordinadoras locales y regionales se impulsó la construcción democrática de sus estructuras; después se realizaron talleres vivenciales sobre la experiencia del refugio y los derechos de las y los refugiados en cada región. Más adelante, se inició la lucha para que las mujeres tuvieran presencia organizada, voz y voto en las instancias para el retorno, sobre todo en las Comisiones Permanentes en donde al inicio solo tenían reconocimiento los hombres en su calidad de jefes de familia.

Valorarse como mujeres en igualdad a los hombres, conocer que son sujetas de derecho, que con su participación colectiva se oponían al ver-

---

4. El ACNUR dio protección a 46.000 refugiados en Chiapas, Campeche y Quintana Roo pero las organizaciones hablan de hasta 200.000 personas desplazadas, de ellas muchas regresaron de inmediato, la mayoría se quedó en México, pero otras siguieron a Estados Unidos y Canadá (Cabarrús, Gómez y González, 2000).

ticalismo y al autoritarismo patriarcal fueron logros colectivos. Entre las metodologías participativas para su formación, fueron importantes, además de los talleres, los programas que semanalmente elaboraban y transmitían las *mama-maquines* a través de una radiodifusora oficial en el municipio de Margaritas, a través de los cuales se mantuvieron informadas a las refugiadas en Chiapas y Quintana Roo –como también a la población del otro lado de la frontera– sobre las gestiones y organización de los bloques de retorno. Todo el trabajo realizado, y también los programas radiales, ayudaron mucho en la construcción de su conciencia y lucha de género.

El resultado de este trabajo fue valorado muy positivamente por las refugiadas, en sus memorias anotan:

Fue entonces, con CIAM, cuando empezamos los talleres, que por primera vez nos dimos cuenta de que el problema de la desigualdad de género es una de las causas históricas de la falta de participación y de poder de las mujeres. Nos pusimos a trabajar para ir cambiando las relaciones entre hombres y mujeres pero con la conciencia de que eso es muy difícil y que teníamos que empezar por cambiarnos a nosotras mismas; las coordinadoras generales, regionales y locales teníamos que ser las primeras en capacitarnos... vimos la necesidad de organizar cursos y talleres sobre los derechos de las mujeres, género, organización y planificación (MMQ, 1999, pp. 19-20).

Hay que recordar que tanto a lo largo de su estancia en el refugio como al retornar a Guatemala (1992-2000) los y las refugiadas tuvieron que enfrentar constantemente los hostigamientos de quienes los consideraban guerrilleros/as. Las dificultades fueron muchas, el retorno, que al principio consideraron que iba a ser casi inmediato, se prolongó por más de diez años para los que primero regresaron, y casi dieciocho para el último bloque de retorno. No obstante, los acuerdos del retorno entre los y las representantes de las Comisiones Permanentes y el gobierno guatemalteco sentaron un precedente en el campo internacional del refugio, pues fue el primer caso en que una organización de refugiados/as lograba acuerdos formales con su gobierno para el retorno. Además de

estar representadas en las Comisiones, las mujeres de MMQ de los campamentos participaron como importantes bases de presión en esa lucha.

Varias de las primeras dirigentas generales y regionales de MMQ se integraron y encabezaron los retornos. En su trabajo con las bases de la organización fueron substituidas por jovencitas que antes tuvieron comisiones locales en la organización; algunas de ellas se quedaron y se mexicanizaron después; otras, acompañadas siempre por María Guadalupe García Hernández, corazón de MMQ, permanecieron en su cargo hasta que la organización se despidió de México a fines de 1998, para refundarse luego en Guatemala.

Debido al largo tiempo de retorno –ocho años–, al instalarse en Guatemala, MMQ tuvo primero un decaimiento y después un paréntesis en su funcionamiento. Para que la organización pudiera retomar su existencia tuvo que superar la dispersión de sus integrantes y directivas a lo largo del territorio guatemalteco; sus nueve mil elementos, cada uno con sus familias, se asentaron en poblados dispersos en cuatro zonas distantes entre sí. Además de las distancias territoriales, MMQ tuvo que enfrentar el tiempo que los y las retornadas dedicaron a la construcción y adaptación en sus nuevos poblados, elemento que ocasionó que casi la mitad de las mujeres que pertenecían a la organización, después de seis o dos años de haber retornado, ya no se reintegraran a ella. El contexto era muy diferente, ya no era válida la reivindicación de un retorno digno y seguro que las unió en el refugio, muchas de sus otras nacientes demandas, sobre todo las de carácter feminista, fueron diluidas con el extremo asistencialismo de los organismos multilaterales que para los y las campesinas guatemaltecas siguió a la firma de la Paz. En algunos poblados, retornadas las integrantes de MMQ tuvieron proyectos como la construcción de guarderías y de oficinas para su organización, pero no se tuvo la capacidad para darle un sentido político a sus actividades; además, el rechazo de sus compañeros refugiados se evidenció en forma abrupta pues en varios asentamientos de retornados, las autoridades, siempre masculinas, les negaron el reconocimiento y en algunas comunidades del Ixcán les quemaron las oficinas de la Organización.

El trabajo decayó tanto que “Mamá Maquín estuvo a punto de tener una segunda muerte”. Pero a pesar de esos problemas, en 1998, en una

asamblea en la región Costa las fundadoras iniciales y muchas de las dirigentas nacionales y regionales de MMQ durante el refugio refundaron su organización. Decidieron conservar su nombre para continuar honrando la memoria de la dirigente quekchi Adelina Macal Maquín que fue masacrada junto a su pueblo que luchaba en defensa de sus tierras, en 1978, en Panzós.

### **Retos y sabidurías que abonaron a la construcción de las identidades, autodeterminaciones y rebeldías de las mujeres**

Desde nuestra experiencia en el trabajo con MMQ podemos asegurar que sus integrantes retornaron a Guatemala con identidades fortalecidas y culturas “modernizadas” que las diferenciaron de las mujeres que se quedaron en Guatemala. Esta fortaleza se construyó desde el esfuerzo que significó su sobrevivencia cotidiana, sostenida en la mayor parte de los casos por la esperanza de volver a Guatemala. También abonó a ello la exigencia colectiva al gobierno de Guatemala que, con el apoyo del ACNUR, desplegaron en las Comisiones Permanentes de Refugiados para tener un retorno digno y seguro. Las mujeres construyeron su identidad de refugiadas asumiendo con dificultad y poco a poco que el retorno no podía darse rápidamente, como pensaron a su llegada. El conocimiento de sus derechos –conjuntamente trabajado por el CIAM y MMQ campamento por campamento– hizo surgir en ellas un posicionamiento feminista contra la violencia patriarcal del Estado guatemalteco, y en contra de las desiguales relaciones de género, naturalizadas como parte de su cultura tradicional, reprodujeron en el refugio. Todo esto, aunado a su experiencia política anterior, las encaminó en mayor o menor grado hacia la construcción de sus autodeterminaciones personales y colectivas, incluyendo la defensa de su derecho a la igualdad de género en el refugio y para el retorno a Guatemala. Hay que enfatizar que la base y el punto de partida que posibilitó esta transformación identitaria fue siempre el posicionamiento político definido de la población refugiada en oposición a la violencia del Estado guatemalteco genocida y en resistencia para deslegitimar la discriminación patriarcal y racista del poder militar, ladino, masculino...

La experiencia vivida con las mujeres en el refugio nos permite confirmar, como plantea Giménez (2000), que las identidades forman un sistema de referencias creadas social y culturalmente que diferencian a las personas y a los grupos entre sí, pero al mismo tiempo les permite reconocerse cuando comparten un territorio y/o circunstancias de vida específicas. Tal fue la experiencia del refugio que, en este caso, nos permite comprobar que sobre las características personales se imponen los papeles o modelos que corresponden al imaginario colectivo y simbólico, y que estos papeles son diferentes en cada situación de dominación, así como en cada sociedad y tiempo específico. Ello con la particularidad de que, a través de un sistema de dominaciones y discriminaciones culturales y opresiones genéricas, se establece un orden jerárquico de poder que históricamente ha subordinado: a los indígenas con relación a los ladinos, a las mujeres con relación a los hombres y a los refugiados con relación a los nacionales, reproduciendo los sistemas de dominación, por lo menos, desde la Colonia hasta la actualidad.

Podemos definir la identidad como un sistema histórico subjetivo de autorreferencias simbólicas, que incluyen a las personas en ciertos campos o ámbitos de definición y de participación excluyéndolas de otros y diferenciándolas, en el mismo proceso, de otras personas y grupos en posición contrastante. Pero las identidades cambian y se multiplican de acuerdo con la complejidad del sistema social que las contiene; así cada persona tiene diferentes construcciones identitarias según la diversidad de sus campos de participación. La construcción de la identidad es un proceso multideterminado por la interacción permanente con otros individuos o grupos.

En el caso de los y las refugiadas guatemaltecos, sobre su identidad indígena de sobrevivientes de las masacres no solo se impusieron violentamente el poder y la normativa del Estado mexicano a través de la COMAR y del ACNUR, sino también el contexto social y cultural de los y las campesinas e indígenas chiapanecos/as que, aunque provienen de la misma raíz cultural maya de los y las refugiadas, tienen diferentes costumbres, lenguas y “modernidades”. Recuerdo que en un primer taller con dirigentes de MMQ, estas expresaron que en México habían sentido y tomado conciencia, por primera vez, de lo que significa ser guatemalte-

cas a diferencia de ser mexicanas. Antes, en Guatemala, se diferenciaban por sus lenguas y costumbres: kanjobales, quichés, mames, etc. se identificaban como indígenas a diferencia de los ladinos y también como revolucionarias en contra del ejército guatemalteco. En el refugio se sintieron “ser de menos”, siempre inferiores, extranjeras sin derechos ciudadanos: “nos sentimos menores en todo en comparación con los mexicanos y también vigiladas como sospechosas por la COMAR”. La violenta salida y la nueva vida del refugio afectaron sus identidades individuales y colectivas significativamente, pero al mismo tiempo les permitieron identificarse fuertemente entre sí como “guatemaltecas sobrevivientes de la represión de los ejércitos, y organizarnos por primera vez como mujeres”.

Como podemos ver, en esa dinámica de transformaciones identitarias no solo incidieron factores externos a las mujeres, la parte subjetiva jugó un papel determinante en la orientación de los cambios y hasta adquirieron un carácter opcional de acuerdo a su conciencia política, al nivel de desarrollo que lograron en su conciencia genérica, a la aceptación o rechazo ante los mandatos de los modelos sociales mexicanos, y a la estrategia que asumieron en lo íntimo y en lo social para eliminar o transformar las subordinaciones de sus cuerpos colonizados.

Así, en la jerarquizada construcción de las identidades de las mujeres de MMQ estuvieron presentes, como parte de los procesos que conformaron su identidad de refugiadas, múltiples elementos articulados a las viejas y nuevas colonialidades de su existencia material, sus sentimientos y sus pensamientos.

Ahora quiero hacer énfasis en tres elementos que me parecen fundamentales en el proceso transformador de sus identidades, de acuerdo a sus testimonios y discursos expresados durante los talleres de derechos y de género –en los que trabajamos con ellas durante varios años– y a sus experiencias iniciales en los asentamientos de retornadas.

Para aquellas mujeres de MMQ, y de otras organizaciones de refugiadas, estos tres elementos –y los retos que representaron para sus vidas, así como los esfuerzos desplegados para asumir, traspasar y eventualmente resolverlos– abonaron en su construcción como mujeres fuertes que colectiva y obstinadamente, después de 25 años, siguen caminando hacia su liberación personal; en contra de la voracidad del sistema capi-

talista patriarcal que actualmente despoja a los pueblos indígenas y campesinos de sus tierras y territorios en favor del neoextractivismo de la economía global.

### **Cambios bruscos en la base de la sostenibilidad familiar**

Antes de salir al refugio, la mayor parte de las mujeres de Mamá Maquía y sus familias vivían como campesinas en comunidades fronterizas de los distritos de Huehuetenango, Quiché y San Marcos. A pesar de la marginación, la pobreza, el atraso tecnológico y el bajo precio que cobraban por sus productos –lo que las obligaba a complementar sus ingresos con el trabajo asalariado en fincas, empresas y ranchos de la Costa y de México– tenían un fuerte arraigo a la tierra. La tierra es para los y las campesinas la base de la existencia comunitaria, de ella obtienen sus alimentos básicos: maíz y frijol. Las mujeres en Guatemala cultivaban verduras en sus solares y criaban animales, especialmente aves, cerdos y borregos. Algunas familias tenían caballos o mulas para transportarse y a veces vacas.

Cultivar la tierra implica una relación de conocimiento profundo de los tiempos de sembrar, cultivar y cosechar. Los saberes campesinos las/los conectan desde la tierra y el territorio con el universo, con los ciclos solares y lunares del calendario agrario y con las fuerzas de la naturaleza que consideran viva: todo lo que existe en ella, las plantas, los animales, las piedras, las montañas en donde habitan los dioses y los y las abuelas muertas son parte de la colectividad de vivir, de pensar, de sentir, de creer, de ser parte de la misma colectividad de vida. Para sembrar hay que pedir permiso a la tierra y darle de comer en rituales, que por la herencia y el parentesco se han reproducido desde tiempo inmemorial, para darle continuidad generacional a la vida y a las costumbres. El parentesco real o ritual es la trama del tejido social y cultural del que las unidades familiares son la base. Por eso el trato ceremonial interfamiliar reafirma material y simbólicamente los lazos entre ellas –las familias– a través de matrimonios normados patrilinealmente del que resulta una red de solidaridades recíprocas comunales expresadas en un lenguaje común.

Aunque muchos de estos elementos se han transformado a través de procesos históricos específicos, dando lugar a una diversidad de grados

de persistencia y formas culturales específicas de vivir, siempre queda un sustrato de identidad. Así también de origen y persistencia de valores, símbolos, conductas y espiritualidades que identifican no solo a las/los miembros de cada comunidad, sino a las comunidades vecinas y/o que hablan el mismo idioma y comparten la genealogía cultural. Esta, en la que el proceso de colonización europea unificó sus culturas, excluyéndolas racialmente de los privilegios de “los blancos”, ubicándolos social y colectivamente en la posición de “indios” que debían dar servicio y tributo a los españoles y a su rey. La colonialidad del poder estatal sobre la identidad de indígenas guatemaltecos/as se reprodujo a través de la historia, perdurando hasta la actualidad, aunque trastocada por la ideología y la participación revolucionaria que acuercó las rebeldías contra la injusticia del poder militar del Estado en una organización con una base social indígena muy amplia.

La persecución del ejército que obligó a huir hacia México a las bases campesinas de la zona fronteriza –como ya apuntamos– sí afectó con el terror la identidad de estas personas. Sin embargo, aún más definitorio fue, a largo plazo, la carencia de tierras sobre todo para los refugiados en Chiapas que dependieron fuertemente de la ayuda y solidaridad del ACNUR<sup>5</sup>, del trabajo mal pagado en los ejidos y ranchos mexicanos de la región fronteriza y del control político de la COMAR. La dispersión de las anteriores unidades comunes en diversos campamentos y, sobre todo, el tener que vivir sin la relación directa con sus tierras, sus dioses y sus antepasados cambió toda la vida de los y las refugiadas y dio cabida a transformaciones culturales fuertes y definitivas –teñidas de modernidad– a pesar de que se construyeron nuevas formas de comunalidad en los campamentos del refugio. “Lo que más nos duele –decía una mujer refugiada en un campamento de Comalapa– es que no podemos enseñar a nuestros hijos a trabajar y amar la tierra, como lo hacíamos en Guatemala. Ni

---

5. Los refugiados en Campeche, y sobre todo los de Quintana Roo, tuvieron acceso a pequeños solares y viviendas con servicios mínimos en terrenos federales, pero la tierra era de tan mala calidad que solo servía para sembrar pasto y algún tipo de calabaza. Aun así, no eran sus tierras. Los jóvenes que vivieron en estos estados tuvieron posibilidad de trabajar en la construcción y los servicios en Cancún. Su identidad cultural como asalariados, construida en el refugio, se prolongó en el retorno causando fuertes desadaptaciones; terminaron por regresar como trabajadores migrantes a las zonas turísticas.

siquiera a leñar podemos enseñarles, aquí no tenemos nada, si acaso a la escuela van. Mejor ellos nos enseñan a nosotros a hablar el español”. A la identidad de campesino/a indígena se sobrepuso la identidad de refugiado/a guatemalteco/a siempre con la añoranza de volver a su tierra.

### **Limitaciones y cambios en la práctica y la participación política**

Los cambios en los espacios de militancia también afectaron las identidades, en especial las de las mujeres. En México, oficialmente, quedó estrictamente prohibido que los y las refugiadas tuvieran contacto con las organizaciones político revolucionarias de Guatemala y de México. En eso la COMAR ejerció siempre con gran celo su misión de seguridad. Todo lo que recibían los y las refugiadas debía ser en rigor para el consumo familiar y cualquier persona extraña en las comunidades debía ser denunciada. No obstante, podemos asegurar que después de un tiempo de haber llegado a México se reestablecieron clandestinamente las estructuras de tres organizaciones revolucionarias entre los refugiados, aunque, como es lógico, la militancia se constriñó a los “responsables” de hacer tareas entre los refugiados. La participación como bases de apoyo fue totalmente diferente a cuando estuvieron en Guatemala, en particular para las mujeres de base que no colaboraron muy directamente sino hasta la constitución de Mamá Maquín. Sin embargo, es preciso recordar que muchas mujeres durante los años ochenta tejieron y bordaron prendas que vendían al Comité Cristiano de Refugiados, y de lo que obtenían una buena parte se canalizaba a través de los responsables al EGP.

Debido a las sospechas que acciones como la descrita suscitaron, el ACNUR, en consonancia con la COMAR, también vigilaba cuidadosamente que los apoyos dados a los y las refugiadas a través de las ONG se gastaran estrictamente de acuerdo a los proyectos aprobados. Cuando MMQ estuvo constituida, sus dirigentes políticos pidieron apoyos a la solidaridad internacional para su trabajo. Pero muchas veces –como acostumbraban las tres organizaciones político militares– las peticiones no fueron conocidas por las mujeres ni recibieron ellas los beneficios, aunque sí tuvieron que afrontar los reclamos de las financieras y los problemas para las comprobaciones.

También afectaron la identidad militante de las mujeres los cambios y conflictos que se dieron en las organizaciones revolucionarias después de la derrota que les infligió el ejército de Guatemala en los años ochenta, tanto en el campo como en la ciudad. A partir de entonces, los dirigentes del EGP tuvieron que cambiar su estrategia de guerra popular revolucionaria por algo que podríamos llamar de-sobrevivencia-y-presión-para-llegar-a-los-Acuerdos-de-Paz. Antes de salir al refugio, las familias de las bases de apoyo participaban directamente en la lucha política y en el sostén de la guerrilla para tener un gobierno democrático, tierras y justicia social, especialmente para los campesinos e indígenas. Con la represión a la población, la derrota y los cambios de estrategia sobrevino una carencia de información y un desconcierto político en la mayor parte de la población y especialmente en las mujeres refugiadas. Algunas ya no quisieron saber de la lucha: “por estar con ellos nos persiguieron, perdimos padres, hijos y esposos... mejor nos quedamos en México”. Sin embargo, para la mayoría esta espera se diluyó con el tiempo en una actitud de disciplina generalizada ante las orientaciones que llegaban de la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) a través de las estructuras clandestinas. Así –con la mediación de las organizaciones de mujeres refugiadas y la dependencia creciente del ACNUR– las refugiadas se sumaron masivamente a la exigencia del retorno seguro, primero, y después a la exigencia del cumplimiento de los Acuerdos de Paz.

Otro efecto sobre las identidades y organización de las mujeres se dio a consecuencia de la división del EGP. En un análisis que hicimos sobre esa organización, en 1999, una de las dirigentas de MMQ, al referirse a la crisis del EGP sucedida años antes, expresó:

Nunca entendimos bien qué pasó, no se nos informó claramente, pero de pronto dejamos de tener relación con la organización... ni de parte de Manolo recibimos orientación, ni de parte de Rolando (Comandante General) [...] era como si ya no importara MMQ para el proceso guatemalteco, tal vez por eso el apoyo del ACNUR fue más necesario para nosotras y temporalmente caímos en su dependencia total”.

A raíz de ese problema tres de las dirigentas se separaron y, en 1997, “fundaron su organización aparte con el nombre completo de MMQ: Angelina Macal Maquín”, para ocultar su divisionismo y no perder el apoyo de la solidaridad internacional.

Paradójicamente este quiebre ayudó a que las dirigentas de MMQ pudieran –al analizar posteriormente su dispersión y asumir el distanciamiento general entre las organizaciones de base y la URNG que se generó con los diálogos de paz– tomar la decisión de autodeterminarse<sup>6</sup> como entes políticos y realizar una reunión histórica, ya en Guatemala. Ahí decidieron “revivir” a MMQ, es decir, reconstruir sus estructuras sobre la base de un nuevo diagnóstico, aglutinar nuevamente a las compañeras de su organización dispersas en los diferentes lugares de reasentamiento y seguir trabajando como mujeres con sus propias reivindicaciones políticas de género y sociales. Asimismo, iniciar una militancia popular como organización civil autónoma –lo que les ha permitido buscar su sostenimiento sin dependencias oficiales– y hacer alianzas con los movimientos campesinos e indígenas en defensa de sus territorios y en contra del extractivismo.

### **Fortalecimiento personal y social de sus capacidades, fortalezas y derechos como mujeres**

El tercer elemento para el cambio de las identidades de las mujeres refugiadas fue el efecto de los aprendizajes sobre sus derechos como mujeres y como refugiadas. Este fue el objetivo central del trabajo de género que nos planteamos, conjuntamente, el CIAM y la directiva de MMQ desde el inicio de las actividades con el apoyo del ACNUR.<sup>7</sup> Así el conocimiento

---

6. En este proceso que viví con MMQ, la visión autocrítica y posicionada como mujer feminista revolucionaria de María Guadalupe García fue determinante. Ello, junto con el hecho de que nunca apareció públicamente como tal, me llevó a reconocerla como mi “maestra”.

7. Es justo reconocer el apoyo que Terry Morel dio al trabajo con las mujeres refugiadas. Siempre propició la equidad en la distribución de los recursos y en la participación política a través de las CCPP para el retorno. Lo más significativo para MMQ fue que no obstaculizó el enfoque crítico e interseccionado que aplicamos para combatir las desigualdades de género, clase y etnia. A pesar de que entonces el ACNUR ya promovía el objetivo neoliberal de “integrar a las mujeres refugiadas a las dinámicas del desarrollo”.

y paulatino ejercicio de sus derechos humanos permitió a las integrantes de MMQ avanzar en diferentes grados hacia la transformación de sus subordinaciones de género, clase y etnia. En el diagnóstico que realizaron las dirigentas inmediatamente después de la constitución oficial de su organización<sup>8</sup> encontramos que, además de la generalizada precarización de sus vidas en el refugio, las refugiadas no se consideraban sujetas de derecho, y que confundían sus derechos con sus obligaciones tradicionales como mujeres: “Tengo derecho a hacer la comida para mis hijos y mi esposo”. Incluso encontramos que muchas tenían naturalizada la violencia de género y hasta la justificaban: “es bueno que mi marido me pegue si no cumplo mis tareas”. Evidentemente había un desequilibrio entre la conciencia social que se desarrolló con la relación y/o participación política en las organizaciones político-militares y la conciencia de género.

El trabajo de formación en derechos y género fue muy intenso con las mujeres de los campamentos, sobre todo en Chiapas. La incidencia se dio en muy diferentes grados, pero esos avances iniciales se construyeron trabajando las dinámicas de poder/subordinación de género con relación a los problemas concretos y situaciones vividas por las mujeres: salud, alfabetización, justicia, la elaboración de pan, relaciones familiares y de trabajo y, sobre todo, con relación al retorno. Además del trabajo de formación y concientización, podemos mencionar algunos planteamientos estratégicos en el trabajo de la organización que fueron significativos en la construcción de la identidad colectiva de MMQ: la conciencia de que como mujeres tenemos el mismo derecho que los hombres a tener información verídica y a participar en las decisiones que nos afectan; la construcción de su ejercicio de autodeterminación organizativa; el ejercicio de su participación en las demandas de retorno, en la selección de los lugares de asentamiento y en la organización y acompañamiento en los bloques de retorno.

Estas estrategias no tuvieron siempre la misma importancia en el trabajo con MMQ. Su implementación tuvo altibajos profundos, pero podemos asegurar que persistieron y ayudaron a las dirigentas a lograr

---

8. Las dirigentas fundadoras participaron en esa encuesta inicial entrevistando a las mujeres en su propio idioma y analizando posteriormente con nosotras los resultados.

el reconocimiento de su organización y de su actividad. Ello no solo de las instituciones oficiales, sino también de las ONG, de las Comisiones Permanentes para el Retorno y de los hombres refugiados. Aunque al regresar a Guatemala muchos de ellos les negaron el derecho a seguir existiendo e incluso les quemaron algunas de sus oficinas con la intención de que desapareciera MMQ.

Para cerrar este apartado quiero hacer mención de dos sucesos que muestran las fortalezas aprendidas y el proceso de construcción de la autodeterminación de MMQ a lo largo de su trabajo en Chiapas. Después de dos años de trabajar con ellas, el ACNUR nos informó que se terminaba el financiamiento para el CIAM a petición de las organizaciones de mujeres refugiadas porque querían administrar ellas mismas los recursos. A pesar de lo que significaba para nuestra ONG ese anuncio, lo vivimos, paradójicamente, como un logro de autonomía al que había abonado nuestro trabajo de fortalecer las decisiones de las mujeres. La sorpresa fue que unos días más tarde se presentaron las integrantes de la Coordinadora General para contratar nuestros servicios. MMQ nos ayudó con esa acción a romper las relaciones verticales que manteníamos con ellas, impuestas oficialmente a través de los financiamientos. A partir de entonces, nuestras relaciones adquirieron mayor horizontalidad feminista.

El segundo suceso se refiere al análisis que hicimos con las coordinadoras de MMQ sobre cómo, al retornar, no se consideraba a las mujeres como propietarias de las tierras. Las listas que hacían los oficiales del Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) para entregar las parcelas y los lotes habitacionales solo reconocían a los hombres jefes de familia y a las mujeres viudas o solas, dando por sentado que las casadas no las necesitaban. En el análisis que hicimos MMQ y el CIAM con el ACNUR se vio claramente que esto significaba una violación al derecho de igualdad de género, y que a partir de esa exclusión la mediación de los esposos se daba en todos los derechos de las mujeres, pues quienes participaban y decidían en las asambleas eran ellos.

El análisis movilizó a las coordinadoras de MMQ, quienes a través del licenciado Alfonso Bauer supieron que las leyes de Guatemala no impedían jurídicamente la copropiedad de la tierra. María Guadalupe, que coordinaba los retornos de parte de su organización, tomó en sus manos

esa reivindicación y junto con las organizaciones hermanas Madre Tierra e Ixmucané –apoyadas por los abogados del ACNUR y de las Comisiones Permanentes– lograron que el Estado guatemalteco reconociera jurídicamente y aplicara la copropiedad en las tierras de retorno.<sup>9</sup> No fue fácil, ni todas las mujeres retornadas recibieron tierra. Además, ha habido posteriores retrocesos significativos en la aplicación de la ley, pero se sentó internacionalmente un precedente básico en el ejercicio de la igualdad de derechos en los procesos de retorno.

Las luchas de MMQ junto con otras organizaciones campesinas siguen teniendo una presencia significativa, a pesar de que el número de sus integrantes en Guatemala nunca ha llegado a ser igual al que tuvo en México. Es indudable que sus planteamientos feministas se han profundizado y que su presencia en las luchas que las organizaciones campesinas e indígenas realizan contra las empresas mineras, las inversiones agroindustriales y las hidroeléctricas –que despojan a las comunidades de sus tierras, contaminan el ambiente y atentan contra sus derechos sociales y culturales como pueblos– es muy importante para lograr la paz en Guatemala. En un escrito que hicieron en ocasión de su vigésimo quinto aniversario, expresan claramente su posicionamiento:

Nos reconocemos como parte de los y las protagonistas de la Paz en Guatemala. Esto significa una gran responsabilidad, primero porque somos sobrevivientes de una larga guerra interna que no quisimos ni buscamos, pero también porque estamos convencidas de que no puede haber paz si no se transforman de raíz las causas de la explotación de las personas y de la madre naturaleza, si no se superan la expulsión y el racismo contra nuestros pueblos y se radica la opresión y la violencia contra las mujeres.<sup>10</sup>

---

9. En 1996 el reglamento del INTA fue modificado. Y en 1999 el Congreso de la República estableció en la Ley de Fondo de Tierras que, exceptuando los casos de familias que tengan padre o madre solteros, “los títulos de propiedad serán emitidos a favor de los cónyuges o convivientes jefes de la familia beneficiaria”. Citado en (Cabarrús, 2000, p. 107.)

10. Organización de mujeres guatemaltecas refugiadas en México, Mamá Maquín, *Deshilando la historia. Nuestras reflexiones a lo largo de 25 años de vida: aprendizajes y aportes a los cambios políticos, económicos, sociales y culturales para la construcción de la paz en Guatemala*, Guatemala, MS, 2015.

## Bibliografía

ACNUR, CEAR, IM-GRICAR y CCPP. (1999). El retorno de los refugiados guatemaltecos. Experiencias de vida en el refugio, traslado y reasentamiento. Guatemala, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.

Cabarrús, C., Gómez, D. y González, L. (2000). *...Y nos saltamos las tranças: los cambios en la vida de las mujeres refugiadas retornadas guatemaltecas*. Guatemala: Consejería en proyectos.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico. (1999). *Guatemala, memoria del silencio*. Tomo I. *Causas y orígenes del enfrentamiento armado interno*. Guatemala.

Giménez, G. (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En Valenzuela Arce, J. M. (Coord.). *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.

Jornadas por la vida y por la paz (1990). Proyecto de vida, proyecto de muerte.

Lozano, I. (1996). Situación de las mujeres guatemaltecas refugiadas en Chiapas. Documento de trabajo. Comitán, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.

Morel, T. (1998, 9 de octubre). Mujeres guatemaltecas refugiadas y retornadas: su participación en las estructuras comunitarias y los procesos de toma de decisiones. Ponencia en el Foro Lecciones aprendidas en el trabajo con las mujeres guatemaltecas refugiadas y retornadas y los retos del futuro. Guatemala.

Organización de mujeres guatemaltecas refugiadas en México, Mamá Maquín. (1999). *Nuestra experiencia ante los retos del futuro: sistematización del trabajo de las mujeres de Mamá Maquín durante el refugio en México y su retorno a Guatemala*. Comitán.

Organización de mujeres guatemaltecas refugiadas en México, Mamá Maquín. (2015). *Deshilando la historia. Nuestras reflexiones a lo largo de 25 años de vida: aprendizajes y aportes a los cambios políticos, económicos, sociales y culturales para la construcción de la paz en Guatemala*. Guatemala, Ms.

Santiesteban, J. (1992). La experiencia del ACNUR con los refugiados

guatemaltecos en el sureste de México. En Freyermuth, G. y Hernández, R. (Comps.), *Una década del refugio en México y los derechos humanos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Ediciones de la Casa Chata.

Sistema de Naciones Unidas en Guatemala. (1999). *Guatemala, el rostro rural del desarrollo humano*. Guatemala: PNUD.

# **Violencia y defensa de los derechos de las mujeres**



## Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad<sup>1</sup>

Es difícil para quienes hemos vivido de cerca la guerra de Chiapas trascender la rabia y el dolor que nos causa el asesinato masivo de Acteal, en un escenario de cambios solo aparentes en la política del gobierno hacia el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). No obstante, intentamos en este artículo hacer algunas reflexiones sobre el significado de la contrainsurgencia en Chiapas y, más específicamente, sobre los efectos que la *guerra de baja intensidad* (GBI) ha tenido en la vida de la comunidad y en las identidades de las y los indígenas que viven en las zonas de guerra.

La propuesta de regresar al diálogo de San Andrés hecha por el gobierno luego del genocidio parece no tener mucha credibilidad ni dentro ni fuera del país.<sup>2</sup> Lo sucedido meses antes y semanas después del 22 de diciembre de 1997 pone en evidencia que la política contrainsurgente que se ha lanzado contra los zapatistas permanece intacta.

El gobierno ha mostrado hasta dónde está dispuesto a llegar el régimen neoliberal. Su objetivo es evitar que los indígenas construyan sus

---

1. Extraído de Olivera, M. (1998). Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad. En Hernández Castillo, R. A. (Coord.). *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México: Ciesas/ IWGIA.

2. Véase, por ejemplo, el comunicado de prensa de la Federación Internacional de los Derechos del Hombre (Bruselas, 15 de enero de 1998) y la Resolución B4-0056-00598 del Parlamento Europeo (Estrasburgo), donde se señala la responsabilidad omisiva de las fuerzas del orden en la masacre de Acteal, exigiendo castigo para los actores materiales e intelectuales.

autonomías y ejerzan los derechos culturales que les reconoce el Art. 4 de la Constitución Política Mexicana y el Convenio 169 de la OIT, ratificado por México en 1990.<sup>3</sup>

Por los testimonios de los sobrevivientes<sup>4</sup>, no queda duda de que la masacre de Acteal es parte de la guerra lanzada contra el proyecto zapatista. La crisis del poder local pone en entredicho la funcionalidad de las instituciones gubernamentales y deja en evidencia que el origen y sostén de su poder vertical y autoritario está en el partido oficial. Las autoridades indígenas oficiales se convirtieron en un eslabón de la política contrainsurgente dirigida desde la capital del estado y, junto con la fuerza de seguridad pública, colaboran para realizar y justificar la represión desproporcionada a las bases de apoyo y simpatizantes del zapatismo, matando o encarcelando a los dirigentes y cubriendo la impunidad de los agresores.<sup>5</sup> Ruiz Ferro, el gobernador depuesto, institucionalizó públicamente la ayuda gubernamental a los paramilitares, al formar con los 117 presidentes municipales del estado de Chiapas la Coordinación de Seguridad Estatal. El gobierno estatal, con anuencia, financiamiento y apoyo militar del gobierno federal –a partir de su fracaso con la ofensiva de 1995– ha puesto en práctica en las regiones indígenas identificadas con el zapatismo la experimentada estrategia de guerra de baja intensidad. Esta incluye el uso de paramilitares para confrontar un sector de la población con otro y hacer aparecer que el conflicto no es con el Estado, sino intercomunitario o interfamiliar. Como en Centroamérica, el objetivo inicial es aislar políticamente a la insurgencia, desorganizando o eliminando la base social que la apoya, aterrorizando al conjunto de la población, golpeando a las instituciones que considera sensibles a las demandas de aquella. Ha procurado también crear justificaciones jurídicas y políticas que lo preserven del costo político de aplicar la etapa final de su plan: asestar un golpe militar de aniquilamiento a las fuerzas arma-

---

3. Véase, CIAM (1997).

4. Los testimonios en referencia han sido recabados por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, por diferentes grupos de voluntarios y por mujeres. En la Procuraduría de Justicia del Estado existen declaraciones de indígenas priistas, acusados de estar implicados en la matanza, y de autoridades a quienes se les hace cargos de autoría o de omisión en el asunto.

5. Véase, García de León, A. “La nueva ofensiva”, *La Jornada*, 4 de enero de 1998.

das de la insurgencia. El temor del partido oficial a perder su hegemonía ante el crecimiento de las bases de apoyo zapatistas, y los avances políticos que parecían irse concretando en las mesas de San Andrés, fueron elementos que sin duda pesaron en la decisión del gobierno de implantar la estrategia de guerra de baja intensidad. La aparición de los grupos paramilitares cambió cualitativamente la situación de las comunidades.

Desde el punto de vista cultural y afectivo la GBI altera la vida cotidiana, las costumbres tradicionales, el arraigo a los lugares donde se nace, donde viven los antepasados y los dioses protectores y las esperanzas cíclicas de tener con qué alimentarse. Esta estrategia afecta la salud del cuerpo, de los afectos y sentimientos; intenta arrojar dudas sobre el proyecto político, desmoviliza; en fin, trastoca toda la vida y la cultura, y afecta profundamente las identidades indígenas y genéricas.

En las relaciones sociopolíticas se han generado rupturas en cadena, desestructurando el tejido social. En muchos lugares comienzan a expresarse el adelgazamiento y la crisis de autoridad, la desorganización de la vida institucional corporativizada por el partido oficial. Su crisis se refleja en todo el funcionamiento social: dentro de las familias se dan muchos casos en los que unos son zapatistas o perredistas, otros son priistas y algunos pretenden ser neutrales; pero las divisiones y la diferenciación política se dan también en dimensión ampliada en el nivel de los grupos y organizaciones de cada comunidad.

El terror entre la población indígena se ha ido implantando de diversas maneras: los paramilitares armados por el gobierno amenazan a los dirigentes, crean un clima de desconfianza en las comunidades, imponen su poder con ayuda de las autoridades locales, obligan a la población a tomar partido por uno u otro bando comprando líderes, otorgándoles prebendas y privilegios al afiliarse al PRI o cualquiera de sus agencias.<sup>6</sup> Capitalizando diferencias y conflictos locales, los paramilitares (chin-

---

6. Véase Coordinadora de Organismos no Gubernamentales por la Paz (CONPAZ) y Centro de Derechos Humanos; Fray Bartolomé de Las Casas (1996), *Militarización y violencia en Chiapas*, México; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (1996), *Ni paz ni justicia. Informe general acerca de la guerra civil que sufren los choles en la zona norte de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas; Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1996 y 1997, *La Palabra* (números 1 al 29), San Cristóbal de Las Casas; Jesús Ramírez, "Mapa de la contrainsurgencia", en *Masiosare*, 13 de enero de 1997.

chulines, Justicia y Paz, Máscara Roja, etcétera) entregan armas a los caciques y a sus partidarios; el ejército y las fuerzas de seguridad del Estado se encargan de entrenarlos militarmente y de hacer los planes operativos de cada acción. Atacan a las poblaciones, familias o personas zapatistas; los secuestran, les queman casas, les roban sus cosechas y animales, asesinan a los líderes y a todo aquel que se resiste a obedecer sus órdenes de matar y robar a las bases zapatistas. En contubernio con los aparatos de justicia, cuando no matan a los dirigentes y líderes los encarcelan y los mantienen presos como rehenes políticos.<sup>7</sup>

Las acciones contrainsurgentes de “baja intensidad” fueron subiendo su potencial desde mediados de 1996, tratando de provocar una respuesta militar del EZLN para colocarlo fuera de la Ley del Diálogo, que temporalmente lo protege con la condición de que no use las armas. Cualquier respuesta militar zapatista justificaría y aceleraría su aniquilamiento. Acteal fue una provocación de dimensiones irresistibles (véase Petrich, 1997, p. 14).

La GBI incluye un tratamiento especial hacia las mujeres y sus hijos, considerados como la parte más sensible y vulnerable de las poblaciones: los usa como objetivos y objetos de guerra para aterrorizar, demostrar y renovar las dimensiones y símbolos de su poder ante el enemigo. Los hostigamientos sexuales y las violaciones a las mujeres de parte del ejército y de las fuerzas de seguridad pública han sido arma permanente en la guerra contra los zapatistas, aunque solo ocasionalmente se han denunciado. La proliferación de la prostitución y el uso de trabajadoras sexuales para obtener información y controlar a la población es común en el campo y en la ciudad. Las amenazas de muerte a las campesinas indígenas y tenerlas como rehenes para obligar a sus maridos a realizar acciones contra los zapatistas o para que se afilien a los grupos paramilitares, las vuelve objeto y lastima enormemente su dignidad. Golpear,

---

7. La GBI fue puesta en práctica inicialmente en la región chol, en el norte del estado de Chiapas. Después apareció en el municipio de El Bosque, hacia el occidente de la región indígena de los Altos, y de ahí se empezó a ejecutar en los municipios de Larráinzar y Chenalhó, creando un cerco en forma de media luna en torno a los cuatro municipios que se consideran como la zona de conflicto. En El Bosque fue claro que, partiendo de un problema pequeño y local, la contrainsurgencia se extendió a diversas partes de la región autónoma cuya cabecera es Oventic.

herir o asesinar selectivamente a las mujeres que han manifestado su repudio al ejército se ha hecho más frecuente este año.

Por los relatos y testimonios sabemos que, ante la sorpresa del ataque, muchas de las mujeres que estaban rezando en la ermita de Acteal no alcanzaron a huir. Hasta antes de morir obedecieron el histórico mandato de su rol maternal y en vez de salvar sus vidas trataron de proteger a sus hijos, cubriéndolos con sus propios cuerpos. Después de muertas fueron ultrajadas.

La maternidad que en la vida cotidiana encierra a las mujeres indígenas en interminables cautiverios y es destino único e ineludible, se usa perversamente en la guerra. Se trastoca su significado de vida en símbolo de muerte, con la intención de paralizar los movimientos de resistencia y provocar con el terror acciones irreflexivas de los rebeldes. La crueldad hacia las mujeres de Acteal refleja el acendrado carácter patriarcal del sistema y la necesidad del gobierno de reconstruir y de hacer sentir con violencia su posición de poder y fuerza ante las y los indígenas. Pero masacrar a mujeres inermes con la saña con que lo hicieron en Acteal es para los rebeldes el anuncio simbólico de una muerte generalizada. Destruir a la madre, a los hijos y a las posibles vidas en gestación es un anuncio de aniquilamiento total de las personas, de las ideas, del futuro para los indígenas que apoyan a los zapatistas, pero sobre todo para las mujeres indígenas que han aumentado la fuerza política insurgente al ejercer sus derechos ciudadanos.

Afortunadamente, los zapatistas –insurgentes, milicianos y bases– no respondieron a la provocación, lo que hubiera sido luz verde a su aniquilamiento; en lugar de ello dieron una muestra de su madurez y vocación de paz. Sin embargo, a pesar de que los acontecimientos no llegaron a la dimensión calculada por la contrainsurgencia, los efectos de la guerra y el terror entre la población indígena son enormes. Se ha trastocado toda la vida de las personas y de las comunidades y generado en ellas una contradictoria dinámica que se mueve entre la rebeldía y la sumisión, entre la tristeza y la esperanza, entre la impotencia ante el poder criminal y la exigencia de justicia, entre el miedo y la inseguridad, y la certeza de que su proceso autonómico seguirá adelante.

Las muertes, asesinatos, secuestros cometidos impunemente, ade-

más de los costos humanos y económicos, dieron paso a un rompimiento brusco de valores y normas, a un clima de temores y desconfianzas y a importantes desplazamientos de la población. En la región chol los desplazamientos han trazado, además, el mapa de la ubicación política de la gente. Las migraciones han ido concentrando a los priistas de diferentes lugares en algunas comunidades específicas y a las bases zapatistas en otras, lo cual, lejos de distender, ha dado la posibilidad de que los paramilitares organicen mejor sus fuerzas.

Los desplazamientos afectan profundamente a las mujeres que, además del terror y la urgencia de escapar para salvar la vida, tienen que soportar los duelos de las muertes y separaciones, las rupturas familiares, el abandono de su casa, de sus ollas, de su fogón, de los espacios que han sido el ámbito fundamental de su existencia y el marco fundamental de su identidad de mujer.

Otro eje fundamental de la contrainsurgencia ha sido la desarticulación de la base productiva familiar. Los paramilitares destruyen siembras, queman cosechas, roban ganado, impiden que los desplazados se acerquen a sus milpas y cafetales. Los últimos años han sido difíciles; el hambre y las enfermedades acosan permanentemente a los indígenas. Las familias y comunidades que han dado cobijo a los desplazados tienen que compartir con ellos la terquedad de su pobreza. Las carencias extremas colocan a la población en una situación muy proclive a la mediatización de las “ayudas” oficiales. Para muchas familias el límite de la resistencia lo marca el hambre de los hijos, por eso el programa económico alternativo que plantean los zapatistas es aumentar la producción para la subsistencia y la solidaridad entre los campesinos.

La pobreza, unida a la angustia y a los cambios forzados, ha afectado el estado de salud de los y las desplazadas. Después de cada desplazamiento se eleva el número de niños y niñas, y viejos y viejas muertos. El miedo ante la muerte hace que muchas madres no puedan seguir amamantando a sus pequeños. Los casos de las parturientas que necesitan atención hospitalaria y se niegan a salir de sus comunidades por temor al ejército se suceden.

En el ámbito de las relaciones sociales es importante advertir que, por lo menos, dos proyectos políticos distintos se están confrontando y están

inciendiando de manera diversa en las identidades culturales. Por un lado los zapatistas reivindican la importancia de las tradiciones culturales; sin embargo cuestionan algunas de las estructuras tradicionales de poder y proponen cambios en la organización comunitaria, sobre todo en lo que respecta a las relaciones de género. Por su parte, el proyecto político oficial, aunque reivindica a través del discurso indigenista el derecho a la diferencia cultural, desarrolla paralelamente una estrategia basada en el terror, el hambre y la destrucción de la vida, de la cultura y de las identidades. Esta es parte estructural de la contrainsurgencia que en Chiapas parece haber llegado a su clímax genocida y etnocida. ¿Se trata de acabar con los indígenas de cualquier manera antes que el Estado mexicano reconozca y actúe consecuentemente con la pluralidad étnica del país? ¿Es ese el mayor temor del régimen zedillista? ¿No será que el verdadero temor está en la posibilidad de que los anhelos de democracia real, con participación económica, política y social para todos y todas, se extienda desde las autonomías indígenas a todo el país? ¿O se trata de eliminar a los indígenas y no indígenas zapatistas y de otros grupos que tanto estorban para restablecer en México el clima de “paz” que exigen los poderes transnacionales de la modernidad neoliberal? El problema es complejo, pero la dirección de las “soluciones” gubernamentales es muy clara.

En el nivel sociohistórico es importante señalar que el ejercicio terrorista, etnocida y genocida del poder en Chiapas se puede considerar como un eje del sistema jerárquico imperante. Se trata de reproducir las relaciones desiguales y subordinadas entre indígenas y ladinos y la posición subordinada de las mujeres en sus familias y comunidades. Este proceso de dominación se ha repetido infinidad de veces a partir de la implantación del régimen colonial, cuando los tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales y todos los pueblos prehispánicos de América Latina tuvieron que aceptar la fusión entre su condición étnica y su posición de indígenas subordinados y tributarios al poder del imperio español. Entonces también la violencia fue usada para aplastar las rebeldías indígenas y mantener vigente el sistema de opresiones y discriminaciones étnicas y genéricas. La religión cristiana, entonces, proporcionó la ideología adecuada para aceptar la sumisión. Las instituciones religiosas y de gobierno fueron usadas para que los indios se convirtieran en siervos fieles de

sus amos españoles, primero, criollos y mestizos, después (véase Zavala y Miranda, 1994; García de León, 1997).

El sistema de subordinación/dominación se ha regenerado permanentemente a lo largo de la historia de los pueblos indios. Finceros, coyotes, comerciantes y autoridades se han encargado de reeditar la subordinación servil dentro de las familias y comunidades indígenas. Han renovado los sistemas de opresión de los grupos hegemónicos sobre los indígenas y las mujeres en tal forma que cultura étnica y posición subordinada se confundieron por mucho tiempo en la condición y existencia de los y las indígenas (García de León, 1998). Las instituciones y políticas de desarrollo, así como partidos, iglesias y organizaciones, han promovido cambios en la cultura tradicional de los indígenas de Chiapas, sin importarles que en el proceso perdieran sus identidades, siempre que su posición subordinada se acomodara en las nuevas estructuras de poder.

Actualmente el sistema pretende que acepten, sin rebeldías, someterse a la dinámica homogenizadora del Estado mexicano, para lo que estorban la identidad étnica, las reivindicaciones autonómicas y los reclamos de paz con justicia y dignidad. Tampoco le parece oportuno que las mujeres cambien sus roles e identidades subordinadas a los mandatos tradicionales. Es peligroso que las mujeres tengan pretensiones de obtener mayor poder dentro de sus comunidades y de tener una mayor participación política, como lo promueven las leyes revolucionarias de las insurgentes zapatistas. Esa pretensión las pone en la mira de la contrainsurgencia; están en peligro de que, como en Acteal, el gobierno, el ejército y los paramilitares las usen como objetos y objetivos de la guerra.

Pero la situación ahora ya no es la misma, ahora hay esperanzas de cambio, las y los indígenas chiapanecos han ido construyendo nuevas identidades. Ellos ya no aceptan los designios del poder gubernamental. Su rebeldía es una esperanza.<sup>8</sup>

---

8. Cfr. "Rechazo indígena a incursiones militares", *La Jornada*, 4 de enero de 1998; "Váyanse, no los queremos y las balas fueron la respuesta", *La Jornada*, 13 de enero de 1998.

## **Bibliografía**

García de León, A. (1997). *Resistencia y utopía*. México: Era.

García de León, A. (1998). La nueva ofensiva. *La Jornada*, 4 de enero, p. 9.

Petrich, B. (1997). Chenalhó, cronología de la violencia. En *Masiosare. Suplemento de La Jornada*, 4, 14 de diciembre.



# La construcción de una cultura de derechos con igualdad. Metodología de la defensa participativa<sup>1</sup>

Mercedes Olivera, Gloria Guadalupe Flores Ruíz y Alma Padilla García

## Introducción

El Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A.C. (CDMCH) tiene un posicionamiento feminista y desde ahí imprime en su trabajo la lucha contra todas las desigualdades, especialmente las de género, clase y etnia. Desde ese punto de vista nos identificamos con la teoría crítica del derecho, de la doctora Alda Facio (Facio, 1999)<sup>2</sup>, la cual pretende efectuar un cambio radical de perspectiva respecto de las teorías tradicionales en la observación del fenómeno jurídico para contribuir a la eliminación del patriarcado, utilizando categorías y metodologías que revelan, en vez de ocultar, las relaciones de dominación masculina y subordinación femenina.

La construcción de una cultura de derechos con igualdad es nuestro objetivo y entre las estrategias para alcanzarlo tiene un lugar privilegiado la defensa y la lucha contra la violencia de género, entendido el género no solo como la relación desigual entre hombres y mujeres, sino también como la construcción histórica de esas relaciones sobre parámetros masculinos.

---

1. Extraído de Olivera, M., Flores Ruíz, G. G y Padilla García, A. (2015). La construcción de una cultura de derechos con igualdad. Metodología de la defensa participativa. En Lanari, A. M. *Mujeres de Latinoamérica: el presente en veintidós letras* (pp. 101-128). Mar del Plata: EUEM.

2. Alda Facio, abogada feminista, analiza el fenómeno del derecho y refiere: “Una teoría crítica del derecho debe pretender efectuar un cambio radical de perspectiva respecto de las teorías tradicionales en la observación del fenómeno jurídico...” (Facio, 1999, p. 19).

En este artículo se presenta nuestra experiencia sobre el ejercicio de la defensa participativa en los casos de violencia de género que acompañamos como CDMCH.

## **Antecedentes del CDMCH**

El trabajo de defensa que lleva a cabo el CDMCH, S.A. partiendo de un posicionamiento político feminista, antisistémico, anticapitalista y antipatriarcal, se ha propuesto lograr que las mujeres asuman su propia defensa para que, a través de ese ejercicio agencien sus derechos, promuevan su autodeterminación y la transformación de las relaciones patriarcales de su cultura.

Después de tres años de haber iniciado nuestro trabajo en el CDMCH, en el 2007 evaluamos los resultados con el objetivo de saber hasta dónde al defender jurídicamente a las mujeres estábamos alcanzando el objetivo de incidir no solo en las diferentes expresiones de la violencia que padecen, sino también en sus causas, como nos lo habíamos propuesto. Nos dimos cuenta de que aún en los casos que se resolvieron con éxito, no logramos que las mujeres transformaran de alguna forma los procesos y relaciones que las subordinan y violentan. Con su ausencia o distanciamiento de la defensa dejaban la responsabilidad del proceso jurídico a las abogadas, generalmente solo aparecían para exigir al CDMCH prontitud en la solución a sus demandas. En esa relación clientelar, las afectadas generalmente pasaban de la dependencia de su agresor a depender de la abogada, mientras que en su vida cotidiana seguían reproduciendo los patrones de violencia, dependencia, victimización y venganza que habían motivado la denuncia del caso. O, en otro sentido, muchas de ellas retiraron la demanda por haber perdonado a su agresor, aunque no pocas regresaron después de un tiempo a solicitar que se reanudara el caso.

La reflexión autocrítica nos evidenció que en el proceso de defensa, las abogadas estábamos involucradas en la reproducción de las relaciones patriarcales y que nuestro esfuerzo no aportaba al objetivo liberador del CDMCH, por tanto asumimos la necesidad de romper con la dinámica de defensa tradicional, con la manera en que la veníamos realizando y enfrentar el reto de trazarnos una estrategia de defensa jurídica que nos

permitiera pasar de un discurso feminista antisistémico y deconstructor de la violencia a una práctica consecuente con la transformación.

A raíz de este análisis acordamos que era indispensable trabajar con todo el equipo de Promotoras-Defensoras Populares, Formadoras y Abogadas del CDMCH para construir colectivamente una nueva forma de hacer la defensa, asumiendo el reto como un compromiso político propio. Este proceso dio inicio a una amplia capacitación jurídica desde el género que integró los aportes de algunas abogadas, psicólogas, defensoras de derechos y feministas preocupadas por la misma problemática desde una posición comprometida con la eliminación de la violencia hacia las mujeres y la transformación de su condición subordinada de género, clase y etnia.

Ese proceso, aún inacabado, no ha sido fácil, los rompimientos con la formación académica y con la actitud “profesional” de las abogadas que consideran las leyes como la norma máxima e incuestionable implicó, por un lado, el reconocimiento y desmantelamiento, a veces desgarrador, de los parámetros sexistas sobre los que se ha construido el derecho y, por el otro, el plantearnos una estrategia que, partiendo de la práctica, nos permitiera resignificar las leyes desde nuestra visión multintegrada de justicia en las relaciones de género, clase y etnia, tomando en cuenta, según la propuesta metodológica de Facio (1993) sus contenidos, la forma de su aplicación y su interpretación en función de las diversidades culturales y diferencias de los sujetos en los procesos de defensa.

Con un equipo formado con la capacitación básica y posicionado políticamente en la justicia social, iniciamos el diseño de una metodología de defensa participativa, cuyo proceso permitiera a las víctimas de la violencia ver y cuestionar las formas de discriminación y desigualdad basadas en el género, la clase y la etnia contenidas en su caso y evitar su dependencia respecto a las abogadas. Así mismo, permitir a estas reflexionar en la posición de poder que les otorga el saber derivado de su preparación universitaria (sin perspectiva de género) y que, con frecuencia, se convierte en dominación/imposición hacia las mujeres en la práctica tradicional de la defensoría.

Esta etapa de construcción colectiva, que incluyó conocimientos y defensoría experimental en casos de violencia hacia mujeres indígenas y

mestizas, también generó debates sobre la base teórica que sustentaría el modelo de defensa que, poco a poco, en la práctica, íbamos construyendo. Encontramos en la Teoría Crítica del Derecho (Facio, 1999) el sustento feminista para esclarecer el rol que desempeña el derecho en el mantenimiento del carácter patriarcal, al sostener que su base fundamental está históricamente condicionada por la parcialidad de género, es decir, por los parámetros sexistas y discriminadores de las mujeres, sobre los que está construido. Así, retomando las críticas feministas al derecho iniciamos el trazo de una metodología que, con la participación de las propias demandantes de justicia y partiendo de la visibilización de las relaciones de poder-dominación contenidas en los sistemas de derecho<sup>3</sup> y en los casos a defender nos fue encaminando, a través de una práctica reflexiva, a la construcción de otra forma de gestionar la justicia.

Comenzamos por plantearnos cómo hacer para que las mujeres, cuyos derechos habían sido violentados, tomaran un papel activo y pasaran del rol de víctimas de la violencia a ser agentes de procuración de la justicia que buscan. No podemos obviar que muchas de ellas llegan al Centro muy dolidas, solicitando el encarcelamiento de sus esposos, que se les obligue a darles pensión alimentaria a sus hijos o simplemente, como hacen ante las autoridades tradicionales en las comunidades, solicitan que los citemos para regañarlos “por lo mal que se han portado con ellas”.

---

3. Para mayor claridad sobre este tema, cabe mencionar que el sistema “tradicional” es aquel implantado desde la Colonia y, aunque con cambios y diferencias perdura en la mayor parte de los municipios indígenas; los que juzgan son autoridades de mucho prestigio integrantes del cabildo indígena, que se encargan de resolver los problemas cotidianos más comunes, como disputas, robos de animales o el maltrato de los hombres a sus esposas. Los casos se resuelven de común acuerdo entre las partes siguiendo sus costumbres y los casos que no se pueden resolver se turnan al juez de paz que forma parte del sistema positivo. Pero en ambas instancias la defensa de las mujeres la realiza algún hombre de la familia, casi siempre el padre. Tanto en el sistema tradicional como en el autónomo el juicio se hace en idioma indígena respetando las costumbres. El sistema autónomo forma parte importante del gobierno de los municipios zapatistas en donde los principios de equidad e igualdad, de justicia social y de género proclamados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional son su eje principal. La norma no es el encarcelamiento, sino el realizar servicios comunitarios como castigo a fin de aprender a ejercer en la práctica los principios y las leyes revolucionarias. El sistema “positivo” mexicano, es el sistema jurídico estatal que se basa en la Constitución, demás leyes mexicanas y específicamente de Chiapas. El idioma oficial es el castellano, no está garantizada la existencia de traductores, los pedidos, reclamos y defensas son técnicas a cargo de abogadas/os. Aunque en los 3 sistemas se discrimina a las mujeres, la experiencia en nuestro trabajo ha demostrado que el sistema positivo es el más desfavorable para las indígenas y campesinas pues es: patriarcal, clasista, y racista.

Otras, con mayores exigencias, traen consigo un expediente en la mano para que la abogada les resuelva de inmediato el problema, sin que ellas asuman un papel activo en su solución, lo cual implica que no se reconocen como sujetas de derechos, sino que ven en ellos solo un instrumento útil para que las abogadas las defiendan, sin considerar que el derecho y las leyes son la base de su ejercicio ciudadano.

Ante esto consideramos, como algo primordial, que las mujeres afectadas por la violencia aprendan a sanar su dolor y a identificar los derechos que les fueron violados durante los hechos de violencia vividos. Por una parte, consideramos necesario que conozcan sus derechos, se asuman como ciudadanas (mujeres con derechos), e identifiquen cuáles derechos les fueron violados; de otra parte, consideramos indispensable que ellas analicen desde una perspectiva de género el proceso de violencia/violación que vivieron, visibilicen su papel en el proceso e identifiquen las respuestas que dieron en ese momento, valoren sus potencialidades de respuesta y se identifiquen no solo como víctimas sino como actoras del proceso, posibilitando con esto su participación como agentes en la defensa de su problema desde una posición de justicia. Es decir, tenemos que acompañarlas en el redescubrimiento de su potencial de cambio para que pasen de solo sentirse víctimas de la violencia y del deseo de venganza, a la aceptación consciente de ser actoras en el proceso de búsqueda de justicia.

Por consiguiente, se determinó que nuestro trabajo debería lograr la participación activa, informada y consciente de las mujeres indígenas y no indígenas, como medio para que asuman de manera directa el ejercicio y defensa de sus derechos, con el acompañamiento de la abogada y las defensoras comunitarias y, a través de esa práctica, fortalecerlas y encaminarlas hacia la transformación de las formas patriarcales de sus culturas. De ahí que a nuestro modelo lo denominemos Defensa Participativa, pues además de proponernos cambiar con él el posicionamiento de las mujeres ante sus problemas, nos permite revelar directamente al personal de los diferentes sistemas jurídicos en los que actuamos, a través de las mismas actoras, las relaciones de dominación masculina y subordinación femenina que establecen y reproducen durante los procesos, tanto a través de sus discursos, como en el trato que dan a las muje-

res y en la parcialidad con que juzgan sus casos.

Otro de los aspectos que se retomaron para diseñar nuestras estrategias de defensa participativa fue la existencia en Chiapas, México, de tres sistemas de derecho: tradicional, autónomo y positivo a los cuales les reconocemos el mismo valor como instancias de justicia, reconociendo que son parte y consecuencia de la diversidad cultural y política que se vive en este estado, aunque también reconocemos que en cada uno de ellos los derechos de las mujeres son violados con frecuencia<sup>4</sup>.

También es evidente que el proceso de defensa participativa tiene que estar acompañado permanentemente de un trabajo de prevención de las violaciones y el desarrollo de la solidaridad entre las mujeres de las comunidades, para lo cual se hizo énfasis en la estrecha relación que el eje de defensa del CDMCH debe tener con las estrategias de sensibilización, formación y organización los colectivos comunitarios<sup>5</sup>, como instancias indispensables para coadyuvar no solo en el apoyo afectivo y político de quien denuncia, sino también como generadoras de acciones que cuestionen y promuevan cambios ante la violencia desde los diversos ámbitos de la vida de las mujeres.

---

4. Para mayor claridad sobre este tema, cabe mencionar que el sistema “tradicional” es aquel existente en cada comunidad aborigen, y en el cual sus miembros serán escuchadas y podrán defenderse en su idioma materno, y sus comportamientos y reclamos serán juzgados de acuerdo a sus costumbres. En este sistema al igual que en el sistema “autónomo” no se espera que las mujeres indígenas no sean discriminadas por ser indígenas y ambos sistemas carecen de formalismos técnicos, siendo la propia mujer la que ejercerá su defensa y representación. El sistema “autónomo” es el desarrollado en los territorios autónomos Zapatistas y allí se aplican los principios zapatistas basados en principios de equidad e igualdad, de justicia social y de género proclamados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en diversos documentos. El sistema “positivo” mexicano, es el sistema jurídico estatal que se basa en la Constitución, demás leyes mexicanas y específicamente de Chiapas. El idioma oficial es el castellano, no está garantizada la existencia de traductores, los pedidos, reclamos y defensas son técnicas y a cargo de abogadas/os, y la experiencia en nuestro trabajo ha demostrado que es el más desfavorable para las mujeres indígenas y campesinas pues es patriarcal, clasista, y racista. Es importante resaltar que la decisión tomada por un sistema de derecho “hace cosa juzgada” y es respetada por los demás sistemas.

5. La sensibilización, formación, organización y cultivo son estrategias implementadas por el CDMCH en las comunidades indígenas, campesinas y rurales del estado de Chiapas con los hombres y las mujeres, para construir desde la conciencia culturas de derechos desde la igualdad de género, clase y etnia. Las mujeres que muestran un mayor interés en el trabajo sobre los derechos de las mujeres y la prevención de la violencia se han conformado en colectivos comunitarios, mujeres organizadas en sus comunidades que realizan acciones de prevención de la violencia y defensa popular de los derechos de las mujeres, así como la promoción de culturas de derechos humanos y el apoyo solidario a las mujeres violentadas.

## Momentos puntuales de la Defensa Participativa

### 1. Recepción y Documentación

Las mujeres que llegan al CDMCH son atendidas por las abogadas o defensoras populares que reciben y documentan las denuncias desde una escucha activa, respetuosa y de contención. Esto genera un clima de confianza que les permite desahogarse, aunque en su mayoría presentan afectación emocional.

Cuando un caso es asumido<sup>6</sup> por el equipo, lo siguiente es realizar un análisis detallado del mismo con la mujer involucrada, identificando en el conflicto los derechos que le fueron violados, el papel que ella juega o jugó ante la violencia ejercida, las respuestas que dio, el rol que asumió y su responsabilidad o participación en la forma en que se dieron los hechos. Este análisis generalmente lleva varias sesiones de trabajo pues tiene como objetivo central transformar los sentimientos de impotencia y la posición de víctima de la mujer afectada, en actora o agente responsable de sus decisiones y capaz de ejercer sus derechos. Esta práctica se lleva a cabo a partir de su historia de vida, identificando las formas de violencia que ha vivido en diferentes momentos, los actores que intervinieron, la forma en que respondió o la asumió y la ha reproducido quizás. Este análisis le facilita a la mujer reconocer la violencia de género como un hecho estructural y no aislado. Este primer paso del proceso de sanación y autodeterminación de las mujeres les permite visibilizarse como parte del problema y no como simples espectadoras, abriendo la posibilidad de que se asuma como agente de cambio y prevención de la violencia.

La sanación es entendida desde varios elementos, va más allá del mero hecho de sentirse bien, implica la conciencia del dolor y del origen del mismo, no solo de quien lo infringe sino de cómo se asume y qué consecuencias trae a la vida de las mujeres y su entorno social, político y

---

6. El CDMCH ha elaborado criterios que permiten determinar qué casos serán asumidos por las abogadas y defensoras populares (Tratarse de una mujer que ha sufrido una afectación a sus derechos humanos; la víctima es quien debe pedir la intervención, salvo algunas excepciones; se da prioridad a las mujeres provenientes de las localidades y comunidades en las que el CDMCH tiene trabajo comunitario, entre otros).

económico; es decir la sanación es un acto de reivindicación, de ejercicio de derechos, de decisión y acción, y es política en la medida que es transformadora.

En este sentido la información-formación actúa como potenciador de la sanación al hacer, también, un análisis de los derechos violentados y del impacto en todos los ámbitos de la vida de las mujeres, para poder deconstruirlos y convertirlos en fortalezas hacia su autodeterminación. Este ejercicio de formación propicia que las mujeres se cuestionen de dónde vienen las desigualdades de género que enmarcan la violencia vivida ante la violación a sus derechos<sup>7</sup> e impulsa el ejercicio consciente de los mismos como ciudadanas fortaleciendo su accionar ante las autoridades en defensa de su caso. Este proceso se lleva primero de manera individual con cada mujer y posteriormente de forma grupal con la participación de diversas mujeres que exponen su caso y de manera colectiva, a través de la metodología de taller, lo analizan, identificando la violencia estructural y los impactos que tiene en todos los ámbitos de su vida. Otro grupo al que se incorporan las mujeres que lo deciden es el de ayuda mutua, en él se puntualiza el proceso psicosocial y se construyen formas de sanación internas y colectivas. En ambos grupos se tejen redes de apoyo solidario. Cuando se considera necesario las mujeres construyen procesos de sanación individual de forma alterna a los grupos, sobre todo cuando se trata de daños emocionales que han devastado su fuerza interna.

## **2. Construcción participativa de la ruta de resolución del caso**

Otra fase más que contribuye al proceso de fortalecimiento de la autodeterminación de las mujeres es la construcción colectiva de la ruta de so-

---

7. En Copenhague en 1980 durante la Segunda Conferencia Mundial sobre la mujer, se analizó la desigualdad de las mujeres causada por la falta de acceso a los recursos y a la participación política. La conferencia hizo un llamado a los gobiernos no solo para revisar y eliminar la discriminación legal, sino para que se informara a las mujeres de sus derechos y cómo exigirlos, en este sentido se impulsa la “educación legal popular”. En la Tercera Conferencia Mundial en Nairobi 1985 se resalta nuevamente la importancia de la educación legal popular, se instó a los gobiernos para que garantizaran los derechos de las mujeres en poblaciones minoritarias e indígena (Facio, s/f).

lución al problema, en la que interviene la afectada y el equipo de trabajo (abogada y defensoras comunitarias). Cuando se considera necesario participan mujeres del colectivo de su comunidad para que la afectada se sienta acompañada.

Esta actividad implica llevar a cabo un análisis participativo de las ventajas y desventajas de cada uno de los sistemas jurídicos existentes en el estado de Chiapas: Positivo u Oficial, Tradicional y Autónomo de tal manera que la mujer atendiendo a las características de su caso experiencias y sentimientos decida a qué sistema quiere acceder para ejercer su derecho a la defensa, contando para ello con el acompañamiento constante del CDMCH y las redes de apoyo (familiares y comunitarias) que se vayan construyendo y fortaleciendo.

Es importante mencionar que muchas mujeres han realizado previamente acciones de denuncia en alguno de los sistemas y la respuesta otorgada es un factor que influye en la decisión de acudir al mismo o a otro. En la decisión también interviene el conocimiento que las mujeres indígenas poseen sobre los protocolos a seguir y el funcionamiento de los sistemas tradicional y autónomo. En estos casos las mujeres aportan datos a las abogadas que son fundamentales para el éxito en la defensa; situación que no ocurre con el sistema oficial en donde el desconocimiento de los procedimientos jurídicos, las leyes, la comunicación y los prejuicios de género, etnia y clase por parte de los(as) servidores(as) públicos(a) encargados(a) de administrar justicia, dificultan que las mujeres realicen su proceso de defensa.

### **3. Preparación de la Práctica de la Defensa**

El papel de las abogadas en la práctica no solo es de acompañamiento sino de impulsar la formación de las mujeres en el conocimiento de sus derechos y de los procesos de defensa jurídica para que sean ellas las que vayan asumiendo de manera más amplia la defensa de su caso ante las autoridades correspondientes, es decir, en la medida en que las mujeres se asumen como agentes de justicia ejercen su derecho a la defensa sin la mediación de las abogadas y las autoridades.

Esta parte del proceso es clave en nuestra metodología de trabajo por-

que permite a las mujeres reconstruir desde su identidad y con el apoyo de las abogadas y las defensoras comunitarias sus saberes y experiencias, la argumentación y las estrategias a seguir para su defensa<sup>8</sup>, pero además vencer sus miedos y subordinaciones a través de la simulación de las diligencias y audiencias posibles, como ensayo del ejercicio de su defensa. Esta acción significa escenificar el procedimiento que comúnmente se sigue en los tribunales, ante las autoridades tradicionales, autónomas u oficiales, para lo cual el equipo apoya interpretando los diferentes papeles que se ponen en juego en las instancias que conocerán y resolverán el problema; roles que además son preparados previamente para cuestionar a la mujer como se haría en la realidad, permitiéndoles aclarar dudas y vencer miedos. De tal manera se fortalece su posición y forma de actuar en el momento de realizarse la audiencia, porque la mujer adquiere un papel activo y no de espectadora que deja la carga de la defensa –y por tanto de su vida– a la abogada. Esta práctica es reivindicativa porque es un ejercicio de poder de las mujeres haciendo suyos los espacios que tradicional e históricamente han sido masculinos.

Este método también ha repercutido positivamente en la misión de las abogadas, quienes a través de la experiencia en su aplicación, han revalorado y legitimado la existencia de otras formas de hacer justicia, pero sobre todo se han asumido como *mujeres abogadas feministas, anti-sistémicas*, que junto con las defensoras populares y las propias mujeres construyen otra forma de hacer la defensa, cuestionando y confrontando prejuicios interiorizados que limitan entender que “...la justicia está constituida por problemas que no tienen una solución unívoca, sino varias alternativas posibles de las que hay que escoger una. Significa saber qué es lo justo para cada caso concreto...” (Facio, 1999, p. 29).

Para dar seguimiento al proceso de defensa participativa, a la agencia y al ejercicio de los derechos de las mujeres participantes, el CDMCH promueve, entre otras acciones, su participación en espacios colectivos de

---

8. Situar a los derechos en contextos particulares es crucial, porque las mujeres articulan su significado a través de sus identidades sociales y políticas, sus pensamientos y actos de resistencia o aceptación de las fuerzas hegemónicas. “Los derechos están constituidos por un discurso cultural de las mujeres y por lo tanto entran dentro del entendimiento y la afirmación de lo que ellas son” (Collins y Black, 1990, p. citado en Facio, 1999).

lucha y práctica política (asambleas y colectivos comunitarios, espacios de encuentro de mujeres y de los movimientos feministas, foros, marchas) para que en ellos expongan, analicen, evidencien y denuncien públicamente las violaciones de sus derechos, sus causas y consecuencias para la vida de las mujeres.

Una experiencia significativa fue la preaudiencia sobre “Violencia de Género y Femicidio” del Tribunal Permanente de los Pueblos capítulo México que realizamos en Chiapas. En ella las mujeres expusieron diversas violencias<sup>9</sup> perpetradas por el Estado que en su omisión de actuar con la debida diligencia, han afectado significativamente sus cuerpos y vidas. En este sentido la defensa participativa se proyecta como un método de transformación social y política.

#### **4. Incidencia de la Defensa Participativa en los Sistemas de Derecho existentes en Chiapas**

En Chiapas no podemos hablar de los sistemas jurídicos<sup>10</sup> dejando de lado el contexto *sui generis* generado por el movimiento zapatista, que además de defender los derechos colectivos de los pueblos ha creado su propio sistema de justicia, provocando que desde nuestro trabajo como defensoras de derechos de las mujeres también reconozcamos y reivindicemos la existencia de otras formas de hacer justicia a la par del sistema oficial, siempre cuestionando, desde nuestro feminismo, la discriminación y las formas patriarcales que se encuentran inmersas en todos ellos.

Así, como ya dijimos los sistemas jurídicos a los que acudimos son: el oficial<sup>11</sup>, el tradicional<sup>12</sup> y el autónomo. Pero vale la pena destacar, que

---

9. Véase, por ejemplo: Caso Hermanas González Pérez vs. México; Caso mujeres del Ejido Bella Vista del Norte; Caso Margarita López Gómez. Recuperado de <http://tppchiapas.blogspot.mx/> (Consulta de septiembre 2013).

10. Entendido como el conjunto de instituciones, normas y procedimientos de creación del derecho.

11. Se encuentra reconocido constitucionalmente, cuenta con procedimientos debidamente descritos para su creación y aplicación, con instituciones encargadas de ambos procesos, es decir con toda una estructura que garantiza su vigencia.

12. Se basa en normas orales de carácter consuetudinario reconocidas como válidas y obligatorias por toda la comunidad, que son aplicadas por las autoridades tradicionales en los casos que les son expuestos para su solución y cuyo incumplimiento también acarrea una sanción.

este último además de estar basado en usos y costumbres, también cuenta con normas escritas como la Ley Revolucionaria de las Mujeres y la Ley Agraria Revolucionaria producto del trabajo político de hombres y mujeres que integran el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Para nosotras la validez y vigencia de los sistemas de derecho tradicional y autónomo encuentra su fundamento en la reforma constitucional del catorce de agosto de 2001, que aunque no reconoce a los pueblos como sujeto colectivo de derechos, legitima su derecho a que internamente puedan “aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de una Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres...”<sup>13</sup>

Durante los cinco años que llevamos aplicando y perfeccionando el modelo participativo en la defensa, hemos tenido la experiencia de que en los sistemas autónomo y tradicional es donde mejores resultados hemos obtenido, tanto en la solución de los casos y el ejercicio de los derechos como en la realización de la defensa por las mujeres. Es importante mencionar que en la preferencia de acudir a estos sistemas incide el conocimiento que tienen las mujeres indígenas sobre las normas culturales que rigen la vida de sus comunidades incluyendo las formas de aplicación de la justicia. Cuando ellas toman conciencia de que tienen esos conocimientos los revaloran y los emplean como herramientas útiles en su proceso, lo cual les genera una mayor fortaleza. Cabe mencionar que los procedimientos y audiencias tanto en el sistema tradicional como en el autónomo son orales, en el idioma del grupo étnico al que pertenece la mujer, por tanto su papel en la defensa es protagónico y de ejercicio de poder a grado tal que la abogada se reduce al acompañamiento, interviniendo solo cuando la autoridad tradicional lo requiere. El éxito que han obtenido las mujeres en su defensa también tiene en su base la formación y práctica que se realiza en el CDMCH antes de la audiencia y que tiene un gran valor para la mujer violentada.

---

13. Art. 2 apartado A fracción II de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

En este punto, como en todos los pasos que son parte de la metodología de defensa participativa, el papel que desempeñan las defensoras comunitarias es indispensable ya que son el puente entre la mujer indígena y la abogada mestiza, es decir, son quienes conducen de ida y vuelta la sabiduría de las mujeres expresada en los argumentos de su defensa, pero también quienes transmiten a las abogadas y defensoras mestizas o que hablan otro idioma, las preocupaciones, dolores, disgustos, fortalezas, miedos que las invaden en ciertos momentos, pero también sus expectativas y satisfacciones por su agencia, además de sus posicionamientos ante la violencia, las subordinaciones y la discriminación. Sin embargo, hay que aclarar que su intervención no se limita a una simple traducción, va más allá, porque su accionar lleva implícita la concepción crítica del derecho y de la justicia, fundada en la posición política feminista y antisistémica del CDMCH, que se refleja en cada una de las fases de este método participativo, debido a que principalmente en ellas recae el proceso de fortalecimiento, acompañamiento y defensa de la mujer, pero además, por ser indígenas, igual que las defensoras comunitarias, se posicionan críticamente ante los usos y costumbres que las discriminan y ante el accionar machista de las autoridades tradicionales y autónomas.

En sentido contrario reconocemos que los logros en el sistema positivo han sido muy pocos, debido a que existen una serie de obstáculos raciales, de género y clase que dificultan más que en los otros sistemas la posibilidad de que las mujeres lleven a cabo de manera directa su defensa. Uno de esos factores es la visión de los(as) funcionarios(as) encargados(as) de procurar y administrar justicia a quienes desde su formación académica y experiencia práctica se les ha programado para no ver a las personas afectadas sino a concentrarse en el caso, escuchar a los abogados, privilegiar a los hombres respecto de las mujeres y a los mestizos en relación a los indígenas. Los procedimientos se centran en cómo los jueces o las instituciones hacen justicia y en el caso de las mujeres resultan revictimizantes por el discurso patriarcal y sexista de los(as) funcionarios(as). Sin embargo, desde nuestra experiencia sabemos que las mujeres pueden y deben cuestionar estos procesos obligando a los sistemas jurídicos a poner en práctica un nuevo derecho, que verdaderamente las tome en cuenta, eliminando la desigualdad, replantándose aún en pe-

queña escala cambios en beneficio de las mujeres. En este sentido sostiene Alda Facio que:

El discurso de los derechos, a veces más fuerte que el de las necesidades o intereses, da a las mujeres y otros grupos oprimidos un lenguaje poderoso, una voz, una visión diferente para alcanzar sus objetivos. Y ciertamente, cuando se legitiman las historias y experiencias de las mujeres, se afirman las diferencias que empoderan, y se puede llegar a cambiar el contenido y la forma que privilegia las voces de las instituciones patriarcales (Facio, 1999, p. 35).

Ver **Cuadro 1** en la sección Tablas y Cuadros los ejemplos de la aplicación de la Metodología de Defensa Participativa en casos concretos y en los tres sistemas jurídicos vigentes en Chiapas.

### **Retos que nos representa la defensa participativa**

El modelo participativo de defensa como lo hemos expuesto, involucra de forma directa a las mujeres, lo que significa que tienen que asumir el compromiso primero consigo mismas y luego con el CDMCH para dar continuidad a la defensa de su caso y enfrentar los retos personales e institucionales que representa, tales como dedicar tiempo, asumir su capacidad de negociación y de transformación de su vida, requerimientos que no todas las mujeres pueden cumplir.

Esta metodología contempla varios momentos, por tanto, la atención que se le dedica a cada mujer es significativa y ellas no siempre están dispuestas a aceptar el proceso al considerarlo como una pérdida de tiempo frente a la serie de responsabilidades que tienen que cubrir, evidenciando que el ocuparse de sí y sus derechos es menos importante que sus hijos, su trabajo, sus padres, su rol social, siendo esta una de las grandes limitantes para que asuman su defensa.

Consideramos que el modelo apenas está en una fase experimental, que ha sido aceptado en los sistemas jurídicos tradicional y zapatista, incidiendo en la práctica no solo en las mujeres violentadas, sino también en los jueces de Paz y Conciliación indígena y en los jueces autóno-

mos a los que se ha acudido, logrando algún avance en la inclusión de la perspectiva de género en la aplicación de la justicia en sus respectivos ámbitos. En contraposición con las estructuras de procuración y administración de justicia oficiales en donde la defensa participativa ha sido rechazada, a modo de ejemplo, en el sistema positivo los funcionarios públicos para informar sobre los casos piden a las mujeres ser asistidas por su abogado. Sin embargo, esa no aceptación tiene que ver, en parte, con la ausencia de estrategias de incidencia y con el proceso de fortalecimiento no solo de las mujeres sino también del equipo que hace el acompañamiento y de las propias abogadas para no aceptar la invisibilización de las mujeres e impulsar cambios en las actitudes y procedimientos de las autoridades involucradas.

Por tanto, resulta necesario involucrar profundamente a las abogadas y defensoras de derechos humanos para romper los esquemas individualistas de la defensa profesional tradicional y crear rutas participativas en donde su posición hegemónica y autoritaria, así como su interés económico y prestigio académico se transformen en un ejercicio feminista de su profesión que les permita pasar de la defensa jurídica orientada al castigo del delito, a la defensa de los derechos de las mujeres.

En base a la experiencia adquirida es necesario establecer estrategias con las mujeres para que las autoridades tradicionales y autónomas, así como las oficiales asuman la defensa participativa. Promover que las autoridades de los tres sistemas reconozcan y pongan en práctica la perspectiva de género dentro de sus respectivas jurisdicciones, es decir, incluir la justicia de género como principio rector en los procesos jurídicos.

## **Conclusión**

La experiencia al aplicar esta metodología ha sido enriquecedora. Todas hemos aprendido en el proceso, el cual no ha sido fácil, sin embargo, es un modelo aún inacabado, que seguramente se irá perfeccionando o modificando, ya que a través del mismo se pretende no solo incidir en la vida de quien se asesora y acompaña sino en la de quienes lo utilizamos como herramienta política de análisis, de formación, de sensibilización, y de organización. En este sentido la defensa participativa busca ser un

método de transformación social y política para las mujeres.

Alda Facio (1993) refiere que el objetivo al diseñar una metodología para análisis de género del fenómeno legal es convencer a la mayor cantidad posible de personas que el derecho, a pesar de ser un obstáculo para el desarrollo humano de la persona femenina, puede ser un instrumento de cambios estructurales, culturales y personales, lo cual necesariamente llevará, a largo plazo, a un mejoramiento en las condiciones en que vivimos las mujeres.<sup>14</sup>

La práctica de la defensa participativa ha impulsado nuestra propia construcción como defensoras feministas al evidenciar la misoginia y sexismo en el aparato de justicia, así como el carácter social de las causas y consecuencias de la comisión de los delitos combatiendo la visión individualista y sexista del derecho positivo y promoviendo una defensa solidaria. Así mismo ha llevado al cuestionamiento desde los propios parámetros culturales de los sujetos indígenas que han participado en los procesos de defensa de las disposiciones jurídicas tradicionales y zapatistas que no toman en cuenta los derechos de las mujeres.

La defensa participativa puede convertirse en factor que impulse el desarrollo jurídico de los sistemas tradicional y zapatista sobre sus propios parámetros culturales y no como producto de la hegemonía del sistema jurídico oficial. Consideramos que este modelo podría ser un camino para transformar el carácter patriarcal del sistema de justicia, en la medida en que se asuma y se generalice. Estamos convencidas que los principios de la defensa participativa se pueden ajustar para su aplicación en otros espacios, considerando que el modelo tiene como base el enfoque feminista y la teoría crítica del derecho y de la justicia.

---

14. En su texto *Cuando el Género Suena Cambios*, la autora Alda Facio (1993) brinda una metodología para el análisis de género del fenómeno legal.

**Cuadro 1.** Ilustración de Casos donde se aplicó la Metodología de Defensa Participativa en los tres sistemas de derecho existentes en Chiapas

|   | Sistema Oficial  | Sistema Tradicional   | Sistema Autónomo  |
|---|--|---|---|
| <b>Caso</b>                                       | <p>Mujer indígena (habita en un municipio de población mayoritariamente mestiza) que a lo largo de veintidós años de concubinato padeció violencia, y en el 2007 es abandonada por su agresor quien se niega a proporcionarle pensión alimenticia para su hija más pequeña.</p> <p>La mujer en un primer momento contrató los servicios de un abogado particular pero debido a la falta de dinero no pudo continuar cubriendo sus servicios.</p> <p><b>Fecha de inicio de intervención del CDMCH:</b> 09 de septiembre de 2009.<br/><b>Fecha de conclusión del proceso:</b> Marzo de 2012.</p> | <p>Mujer indígena que es lanzada de su casa junto con cuatro hijos (todos menores de edad) por su pareja después de haber vivido en unión libre por veinte años. Razón: Falsa acusación de adulterio. Solicita: Pensión Alimenticia y tierra. La mujer primero acudió al Juez de Paz y Conciliación de su municipio pero el agresor no se presentó a los llamamientos. Con posterioridad acude a la autoridad oficial y da inicio a un juicio de Pensión Alimenticia. Antes del desahogo de pruebas las autoridades de Acteal piden conocer del caso porque el agresor es miembro de la Sociedad Civil Las Abejas.</p> <p><b>Fecha de inicio de intervención del CDMCH:</b> 09 de febrero de 2010.<br/><b>Fecha de conclusión del proceso:</b> 15 de julio de 2010.</p> | <p>Mujer indígena que es lanzada de su casa con su hija (menor de edad) por su pareja y suegros después de haber vivido en unión libre por cuatro años. Razón: Falsa acusación de adulterio. Solicita: Pensión Alimenticia y tierra. La mujer primero acudió al Juez de Paz y Conciliación de su municipio pero el agresor no respeto a las autoridades. Ante eso la mujer acudió a la Fiscalía del Ministerio Público Especializada en Justicia Indígena para que fuese citado y llegar a un acuerdo. El Fiscal del Ministerio Público recibió una petición de las autoridades autónomas de Polho solicitando atraer el caso ya que el agresor era parte de las bases del EZLN.</p> <p><b>Fecha de inicio de intervención del CDMCH:</b> 09 de junio de 2009.<br/><b>Fecha de conclusión del proceso:</b> 08 de julio de 2009.</p> |
| <b>Tiempo</b>                                     |  | ////////////////////  |   |
| <b>Presentación de la demanda</b>                 | La mujer, el 09 de abril de 2008, a través del abogado contratado presentó demanda de Pensión Alimenticia en el Distrito Judicial de San Cristóbal de Las Casas.   | ////////////////////  | ////////////////////  |
| <b>Notificación de la demanda (Emplazamiento)</b> | El 14 de abril de 2008 le es notificada la demanda al agresor a quien le conceden cinco días hábiles para dar contestación a la demanda.   | ////////////////////  | ////////////////////  |
| <b>Contestación de demanda</b>                    | El agresor no dio contestación a la demanda y se continuó con el juicio en su rebeldía.  | ////////////////////  | ////////////////////  |
| <b>Desahogo de pruebas</b>                        | El 09 de mayo de 2008 se llevó a cabo la Audiencia de Pruebas y Alegatos sin presencia del agresor.  | ////////////////////  | ////////////////////  |

Continúa en la página siguiente >

|  |  |  |  |
|--|--|--|--|
| <p><b>Alegatos</b></p>                     | <p>El 09 de mayo de 2008 se formulan alegatos y el 4 de julio de 2008 se turna el expediente para dictado de resolución.</p>   | <p>· La mujer al aceptar la petición de las autoridades de la Mesa Directiva de la Sociedad Civil Las Abejas, propició que su demanda, sus pruebas y sus argumentos fueran escuchados en una sola audiencia, teniendo la oportunidad de contradecir los dichos de su agresor así como cuestionar el funcionamiento patriarcal de su cultura y de las autoridades.<br/>· Se establecen puntos para retomar en un acuerdo escrito que las autoridades elaborarían una semana después, señalándose fecha y hora, al igual que para la medición y entrega de la tierra a la mujer.</p> | <p>· La mujer al aceptar la petición de las autoridades del municipio autónomo de Polho se señaló fecha y hora para el desahogo en una sola audiencia, en donde la mujer plantearía su demanda, ofrecería y desahogaría sus pruebas, así como sus argumentos, teniendo la oportunidad de contradecir los dichos de su agresor.<br/>· La autoridad durante la audiencia pide la opinión de los acompañantes del CDMCH.</p>  |
| <p><b>Sentencia</b></p>                    | <p>· El 14 de julio de 2008 se dicta sentencia en la que ordena la reposición del procedimiento debido a errores en el emplazamiento efectuado al agresor. Se emplaza de nueva cuenta al agresor y da contestación a la demanda el 04 de enero de 2010, reconviniendo el derecho de convivencia respecto de su hija. El 4 de febrero de 2010 se desahogó la Audiencia de Pruebas y Alegatos. El 18 de febrero de 2011 se dicta Sentencia Definitiva a favor de la mujer. El abogado apeló. El 02 de mayo de 2011 se dicta Sentencia de Apelación a favor nuevamente de la mujer. El abogado interpone un Juicio de Amparo. En marzo de 2012 se dicta Sentencia en el Juicio de Amparo negando la protección de la justicia federal al agresor.</p> | <p>Acuerdo:<br/>Pensión alimenticia para los cuatro hijos que se depositará ante la autoridad tradicional que conoce del problema.<br/>Terreno a la mujer pero en el entendido que es para sus hijos.</p>  | <p>Acuerdo:<br/>· La niña quedaría bajo el cuidado de la madre y el niño bajo el cuidado del padre, sin que ello significará que ambos padres no pudieran visitar a sus hijos. La casa construida con el apoyo de los padres de la mujer se desbarataría para llevarla al terreno que el padre le donaría a ella. Las autoridades deciden que como hubo culpa de las dos partes a la mujer solo se le cubriría el 50% de lo gastado por la atención de sus lesiones.</p> |
| <p><b>Respuesta de las autoridades</b></p> | <p>· Se condenó al agresor a proporcionar pensión alimenticia a favor de la menor.<br/>· No se le otorga al agresor la convivencia ni el derecho de visita con su hija.</p>  | <p>· Asumieron la defensa del agresor como manifestación de la cultura sexista y excluyente hacia las mujeres.<br/>Acusan al CDMCH de no respetar su autonomía.<br/>Argumentan que tanto el CDMCH como las abejas luchan por la autonomía y por tanto no debería llevarse el caso de la mujer.<br/>Uso de conocimientos aprehendidos por parte de la autoridad para mantener su posición de superioridad frente a las mujeres.</p>   | <p>Piden la opinión de todos los presentes en la audiencia. Resuelven que las dos partes tienen responsabilidad en el problema, tanto el hombre como la mujer ya que consideraron que no solo el agresor contribuyó a la violencia vivida.</p>   |

Continúa en la página siguiente >

|   |  |   |  |
|---|--|---|--|
| <p><b>Aplicación de la Metodología de Defensa Participativa</b></p> | <p>Visibilización de las responsabilidades:<br/>La mujer reconoce que permitió a su esposo disponer de su vida. La mujer reconoce que muchas veces perdonó a su esposo por las golpizas que le propinaba. Reconoció que su pareja la discriminaba por ser indígena. Reconocimiento de la discriminación que vive. No se separaba de su esposo por miedo a regresar a su comunidad como madre soltera y que sus padres la vendieran como se acostumbra.<br/>· La mujer identifica que tiene derechos: a vivir sin violencia, a una pensión alimenticia para sus hijos, a no ser agredida por su esposo, a que sus hijas no vivieran violencia.</p> <p><b>Construcción Participativa de la ruta de resolución del caso:</b><br/>La mujer decide dar seguimiento a la demanda que inició con un abogado particular siendo ella la encargada de estar al pendiente de su juicio.</p> <p><b>Preparación de la defensa:</b><br/>Se trabajó con la mujer lo que implicaba la Audiencia de Pruebas y Alegatos, la intervención que ella tendría, al igual que sus testigos. Se escenificó la audiencia, colaborando el equipo del CDMCH así como la mujer y sus testigas. La mujer, el día de la audiencia, se sentía segura al intervenir.</p> <p><b>Seguimiento participativo y acompañamiento del caso:</b><br/>Antes de dictarse sentencia el abogado del agresor le propuso llegar a un convenio condicionando la entrega de una casa a cambio de que permitiera la convivencia de la menor con su padre. Propuesta que se analizó decidiendo la mujer dar continuidad al juicio ya que aceptar lo contrario significaría poner en riesgo a la niña. Cada instancia tocada por el agresor ha sido analizada junto con la usuaria para juntas formular las alegaciones correspondientes.</p> | <p>Visibilización de las responsabilidades:<br/>La mujer reconoce su subordinación, permitió que su esposo dispusiera de su dinero y lo usará en lo que él quisiera. La mujer reconoce que muchas veces perdonó a su esposo por las golpizas que le propinaba. La mujer identifica que tiene derechos: a la tierra, a una pensión alimenticia para sus hijos, a no ser agredida por su esposo.</p> <p><b>Construcción Participativa de la ruta de resolución del caso:</b><br/>Con el apoyo del CDMCH la mujer identifica que la vía conciliatoria ante las autoridades tradicionales se agotó. La mujer decide acudir a la vía oficial a pesar del desgaste económico y el tiempo que podría llevarse para la solución del problema. La mujer se entera de la petición de las autoridades de la mesa Directiva de las Abejas para resolver el problema y accede valorando lo siguiente: Podría lograrse una solución pronta. Conoce el protocolo a seguir. Podría lograrse no sólo la pensión alimenticia sino también tierra.</p> <p><b>Preparación de la defensa:</b><br/>Con el apoyo del CDMCH la mujer tiene clara sus peticiones porque conoce y asume sus derechos. Se elaboran los argumentos que defienden sus derechos. Se simula una audiencia para practicar los argumentos y su defensa ante los posibles cuestionamientos.</p> <p><b>Seguimiento participativo y acompañamiento del caso:</b><br/>La mujer expone ante las autoridades por qué tiene derecho a la tierra y a una pensión alimenticia. Aportó económicamente con su trabajo en el bordado de blusas. Siempre estuvo al pendiente del cuidado de sus hijos, esposo y casa. Trabajaba la tierra. Su esposo la golpeaba y era irresponsable.</p> | <p>Visibilización de las responsabilidades:<br/>La mujer reconoce la violencia que ha vivido y la naturalización que hizo de la misma. Permitió que su esposo dispusiera de su dinero y lo usará en lo que él quisiera. La mujer reconoce que muchas veces perdonó a su esposo por las golpizas que le daba. La mujer identifica que tiene derechos: A la tierra, A la custodia de sus hijos y a una pensión alimenticia; A no ser agredida por su esposo.</p> <p><b>Construcción Participativa de la ruta de resolución del caso:</b><br/>Se identifica que la vía conciliatoria ante las autoridades tradicionales se agotó. La mujer decide acudir a la vía oficial a pesar del desgaste económico y el tiempo que podría llevarse para la solución del problema. La mujer se entera de la petición del Juez Autónomo de Polho para conocer el problema y resolverlo. La mujer accede aunque tiene miedo de que no se le respeten sus derechos porque ella no pertenece a la organización.</p> <p><b>Preparación de la defensa:</b><br/>La mujer tiene clara sus peticiones porque conoce y asume sus derechos. Con base en la Ley Revolucionaria de las Mujeres se elaboran los argumentos que defienden sus derechos. Se simula una audiencia para practicar esos argumentos y también se cuestionan.</p> <p><b>Seguimiento participativo y acompañamiento del caso:</b><br/>La mujer expone ante las autoridades por qué tiene derecho a la tierra y a una pensión alimenticia. Aportó económicamente con su trabajo en el bordado de blusas. Siempre estuvo al pendiente del cuidado de sus hijos, esposo y casa. Su esposo la golpeaba y era irresponsable y esto es castigado por la Ley Revolucionaria de las Mujeres.</p> |
|---|--|---|--|

## **Bibliografía**

Facio, A. (1993). *Cuando el género suena, cambios trae*. San José de Costa Rica: ILANUD.

Facio, A. (1999). Introducción. En: Facio, A. y Fries, L. (Comps.), *Género y Derecho*. Santiago de Chile: LOM/La Morada.

Facio, A. (1999). *Hacia otra Teoría Crítica del Derecho*. En: Facio, A. y Fries, L. (Comps.) *Género y Derecho*. Santiago de Chile: LOM/La Morada.

Facio, A. (s/f). *Viena 1993: Cuando las mujeres nos hicimos humanas*. San José de Costa Rica. Fundación justicia y género en Costa Rica. Recuperado de <http://www.pensamientoiberoamericano.org/xnumeros/9/pdf/pensamientoIberoamericano-177.pdf> (Consulta de septiembre 2013).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

# Justicia, mujeres indígenas y defensa participativa en Chiapas<sup>1</sup>

Mercedes Olivera y Concepción Suárez Aguilar

## Introducción

Los sistemas de justicia entendidos como parte de los sistemas de derecho, mecanismos para dirimir conflictos, identificar responsables de delitos y sancionarlos han sido, por décadas, motivo de análisis por parte de la teoría feminista. Desde distintas corrientes de pensamiento feminista se ha explorado su carácter patriarcal, racista y excluyente. A veces, poniendo el énfasis en alguno de estos aspectos y otras tratando de abarcar miradas más integrales. Esta última es la intención que tenemos con este artículo.

A lo largo del texto hemos hilado y tejido ideas para presentar nuestra posición respecto a los sistemas de justicia en Chiapas, una alternativa ya puesta en marcha y retos que encontramos en la práctica de lo que llamamos *defensa participativa*. Nuestra experiencia responde a la búsqueda de caminos de lucha contra las violencias hacia las mujeres, especialmente hacia las indígenas, desde un posicionamiento antisistémico, crítico de las opresiones de género, clase y etnia.

---

1. Olivera, M. y Suárez Aguilar, C. (2019). Justicia, mujeres indígenas y defensa participativa. Raphael De la Madrid, L. y Núñez Rebolledo, L. (Coords.) *Justicia y género: perspectivas emergentes*. UNAM, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, México.

## **Críticas feministas a los sistemas de justicia**

Como ya mencionamos, la mirada de diversas teóricas feministas se ha enfocado en los sistemas de justicia desde sus específicos andamiajes teóricos y realidades estudiadas. Sus aportes han permitido crear un consenso amplio al interior de los feminismos académicos, activistas y académico-activistas respecto al origen liberal del Derecho Positivo actual (tanto en países del norte como del sur) en el que los distintos Estados han enmarcado sus sistemas de justicia que, por tanto, responden también a la ideología liberal.

Si partimos de reconocer la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” (1789) como un parte aguas en la manera de entender los derechos y los sujetos de los mismos, entonces no hay duda que de origen se excluyó a las mujeres. Por supuesto que al respecto se ha dicho que la expresión hombre y ciudadano tenía un sentido genérico por lo que nos incluía como parte de la especie humana. Pero la historia recoge el atrevimiento de Olympia de Gouges<sup>2</sup> quien, en 1791, escribió la “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana” texto con el que esta autora evidenció la exclusión de derechos que vivían las mujeres. Al redactar los mismos puntos que la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano incluyendo como sujetas en igualdad a las mujeres, hizo evidente cómo dichos enunciados no respondían a la realidad que las francesas vivían en aquella época.

Los Estados liberales y sus sistemas de justicia comparten como raíz la defensa de la propiedad privada y los intereses de la clase dominante. Dejando, en la práctica, supeditada la interpretación del derecho a la libertad, a la seguridad y la resistencia a la opresión (que, junto al derecho a la propiedad, fueron medulares en las ideas de la Revolución Francesa y reconocidos como derechos naturales e imprescriptibles) a las necesidades e intereses de quienes detentan el poder. Esto ha sido evidente en las últimas décadas con ejércitos invadiendo territorios en nombre de la paz y la seguridad. Guerras que han demostrado ser “recursos para reactivar la dinámica del capital en crisis”<sup>3</sup>. Hasta aquí constatamos, a grosso modo, el carácter androcéntrico, excluyente y capitalista que se encuentra de origen en la creación del sistema estatal de justicia. Pero aún nos

resta otro elemento que lo caracteriza por incorporar.

El período histórico en el que se van configurando los Estados modernos en Europa coincide con el período de colonización de los países latinoamericanos y del Caribe. Para justificar y consolidar ideológicamente la dominación de los pueblos originarios de estos territorios, así como de los pueblos africanos, se implementaron múltiples estrategias entre las cuales está la construcción teológica y científica del concepto de raza. Haciendo uso de trabajos biologicistas maniqueos se instituyó con carácter de hecho científico la diferenciación social con base en diferencias fenotípicas entre seres humanos<sup>4</sup>. El color de piel y otros rasgos físicos adquirieron categoría de signo socio-político. No tener la piel blanca se tradujo en signo de las personas que pueden ser dominadas porque no poseen la misma condición humana. Y, mientras más oscuro el tono de piel, se considera existe en esas personas mayor salvajismo.

La interiorización de este concepto de raza, fundamento de la ideología racista, justifica entonces la dominación con prácticas discriminatorias. El racismo al ser constitutivo del proceso colonizador que se arraigó y prolongó en nuestras sociedades hasta nuestros días “ha sido un elemento histórico estructural en la historia social y política de los países latinoamericanos y centroamericanos [que] contribuyó a moldear el estado racista” (Casaús y Ruiz 2017). En México, el proceso de construcción de la nación independiente (siglo XIX) y, posteriormente, el proceso posrevolucionario reprodujeron la exclusión de los pueblos indígenas y de las mujeres, de modo que se articularon en sus fundamentos legales, opresiones por clase, género y racialización.<sup>5</sup>

---

2. Seudónimo de Marie Gouze, escritora, dramaturga y filósofa política francesa. Como luchadora social, entre sus principales ejes de lucha se encontraban los derechos de las mujeres, la abolición de la esclavitud, la separación de poderes y la constitución de un estado federado francés. Murió al ser guillotinado el 02 de noviembre de 1973, como ejecución de la condena que le fue impuesta en un juicio sumario “revolucionario”.

3. Olivera, M., Propuesta en la consulta del Comité de la CEDAW sobre los derechos humanos de las mujeres en situaciones de conflicto y posconflicto en América Latina. s/a Guatemala discusión interna.

4. Curiel (s/f).

5. Usamos el término racialización para enfatizar que se trata de un proceso y no un momento. Proceso que deviene de la necesidad de justificar la dominación de unos pueblos sobre otros con base en diferencias fenotípicas a las que se les otorgó significados culturales. Sin embargo, somos conscientes de que dicho proceso también es incorporado por las personas dominadas. En las culturas de distintos pueblos penetró la ideología racista y adquirió sentidos y expresiones específicas.

La crítica feminista se ha extendido más allá de estos elementos intrínsecos a los sistemas de justicia, reconocidos como parte de las estructuras de los Estados nación modernos, para cuestionar en sí mismo el principio de neutralidad en ellos. Se considera que su origen excluyente lo ha condicionado históricamente: “a la parcialidad. ¿Por qué? Por haber tomado como modelo de sujeto de derechos y obligaciones al varón únicamente, y de este, solo al de cierta clase, raza, religión, preferencia sexual, etc.” (Facio, 1999, p. 15). Situación que expusimos con anterioridad.

A este hecho hay que agregar la existencia de investigaciones que demuestran a partir de datos etnográficos como autoridades encargadas de la impartición de justicia reproducen prácticas machistas en su actuar, sus deliberaciones y resoluciones. Con sus acciones, estas autoridades, revictimizan a mujeres violentadas, justifican la conducta de agresores, cuestionan la veracidad de los testimonios de las mujeres, etc. De tal modo que su proceder se convierte en una bisagra más para que el Derecho, a través del sistema de justicia cumpla su función de perpetuar el sistema capitalista patriarcal y racista, ya que en su papel de autoridades: “refuerzan con mayor contundencia los estereotipos de género, pues son ellos quienes tienen el poder simbólico del «discurso legítimo»” (Cameras Myers, 2015a). Desde esta arista el principio de neutralidad del Derecho aparece como imposible debido a que quienes imparten justicia son personas socio históricamente construidas dentro de este sistema-mundo y por ende han interiorizado valores culturales androcéntricos que tienden a reproducir, asumiéndolos como expresiones del “sentido común”.

La imbricación de estas características presentes en el sistema de justicia estatal mexicano, permiten que este sea un elemento estructural reproductor del sistema capitalista patriarcal y colonizador. A esta conclusión han llegado mujeres feministas y no feministas que han decidido luchar por cambiar esta situación. Gracias a estas luchas el sistema ha cedido en algunas cuestiones, por ejemplo: la paulatina inserción de mujeres en los aparatos de procuración de justicia<sup>6</sup>, el reconocimiento de que los derechos de las mujeres y de las niñas son derechos humanos (Declaración de Viena, 1993), la generación de legislaciones internacionales y nacionales en materia de derechos de las mujeres como son: la

Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (1979), la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer “Convención de Belem do Pará” (1994) y la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2007), asimismo en códigos civiles y penales se han abrogado artículos que violaban derechos humanos de las mujeres, se han reconocido nuevos delitos como el feminicidio y se han hecho múltiples cambios en la regulación en materia de Derecho de Familia, pero como bien señala la jurista feminista costarricense Alda Facio, estas reformas no parten de las situaciones concretas y variadas que tienen las mujeres tanto mestizas como indígenas. Dicha autora señala como en el caso de las mujeres madres insertadas en el mercado laboral, formal o informal:

el conflicto constante entre ser madre y trabajar fuera de la casa sigue frustrando la meta (inconsciente o consciente) de todas las mujeres (o al menos de la gran mayoría) de alcanzar la independencia económica. Es más, en las leyes de divorcio [y cese de concubinatos], las presunciones tradicionales sobre el rol del padre en el sustento económico de la prole, son la base para el acceso obligado a, y control sobre ex esposa e hijas/os. El resultado de esto han sido reformas que más que aliviar las desigualdades de género, las refuerzan (Facio, 1999, p. 17).

Respecto de este reconocimiento de nuevos delitos y derechos que se enmarcan en la búsqueda de justicia para las mujeres en los casos en que sus derechos son violentados, Rita Segato presenta una posición renuente a depositar todos los esfuerzos de lucha feminista en el campo estatal que ha sido el principal enfoque del feminismo europeo. Sin dejar de reconocer que nunca antes en la historia las mujeres tuvimos tantas “leyes, políticas públicas, discurso cívico e instituciones de apoyo”, considera que las muchas victorias en ese campo que hemos tenido las mujeres la-

---

6. Que, dicho sea de paso, no garantiza actuaciones más favorables a las mujeres pues suele ocurrir que quienes se insertan en la profesión de la abogacía no siempre cuentan con una formación con perspectiva de género.

tinoamericanas no se han traducido en cambios sustanciales en cuanto a la erradicación de las violencias que vivimos, ya que “el Estado en nuestras sociedades tiene su foco en la protección de los bienes y no ha dado muestras de ser capaz de proteger a las personas” (Segato, 2015).

Traemos este punto a colación, no para decir que nuestras batallas como mujeres y feministas por alcanzar el reconocimiento y respeto de nuestros derechos en el marco del Derecho Positivo han sido absurdas. Tampoco para promover que no se haga uso de las escasas herramientas que el Derecho proporciona para la defensa de nuestros derechos, sino para apuntar que coincidimos con estas autoras en la firme convicción de que solucionar los problemas de las mujeres va más allá de concesiones como las que ya señalamos al interior de los sistemas de justicia. Se requiere construir alternativas desde nuestras realidades concretas, que con la fuerza de nuestros cuerpos, partan de la búsqueda de garantizar la reproducción social de la vida y no la del proyecto histórico del capital.

### **Condición y situación de las mujeres indígenas frente a la justicia en Chiapas**

Antes de adentrarnos a hablar de la propuesta de defensa participativa que se va construyendo desde el trabajo del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) y que se concibe como un esfuerzo por transformar los sistemas de justicia y sobre todo las culturas patriarcales, decidimos ser congruentes con nuestro llamado a partir de las realidades concretas y por ello dedicamos este espacio a dibujar de manera sucinta la condición y situación de las mujeres indígenas frente a los sistemas de justicia en Chiapas.

En primer lugar, nos parece importante tener en cuenta que las condiciones materiales de vida de estas mujeres están inmersas en las dinámicas del capitalismo neoliberal: desestructuración de la economía campesina, la precarización laboral, la expansión del mercado, el proteccionismo a las transnacionales, el avance de proyectos extractivistas. La polarización social y la superexplotación se observa en el alto grado de empobrecimiento que viven estas mujeres y sus pueblos.

En una reciente investigación realizada en varias regiones con po-

blación indígena en Chiapas, encontramos que, en términos de gasto familiar, las mujeres más pobres cuentan con un promedio de \$15 pesos por persona (en un estimado de 5 personas por familia), pero existe un 36% que solo alcanza a disponer de máximo \$1000 mensuales. Por ello, algunas mujeres han comenzado a incorporarse al mercado laboral, en su mayoría al informal y en condiciones que vulneran sus derechos. Aumenta la cifra de mujeres indígenas migrantes a las ciudades y con ello comienzan a vivirse nuevas experiencias de acoso sexual, violación y feminicidio, así como de maternidad a distancia, dentro y fuera del país, no exentas de las críticas producto de prejuicios y valores machistas. En esta situación de empobrecimiento, las políticas públicas que permitieron que estas mujeres pudiesen ser sujetos de crédito han hecho posible y masificado el endeudamiento ante microfinancieras. En esta misma investigación encontramos que cuatro de cada diez familias tienen deudas (Bustamante *et al.*, 2014).

Estas dinámicas sumadas a la ya mencionada utilización de las guerras como recursos para reactivar la dinámica del capital, ponen en riesgo el cumplimiento de los acuerdos internacionales de protección a los derechos humanos de las mujeres, pero además dificultan o incluso hacen imposible el ejercicio de derechos como la participación política, la participación en la toma de decisiones de la vida familiar, comunitaria, una vida libre de violencia, por mencionar algunos.

Queremos llamar la atención sobre el extractivismo y sus consecuencias para la vida de las mujeres indígenas. Además de los obstáculos para el ejercicio de sus derechos y la no protección de sus derechos humanos, está en riesgo su identidad colectiva, su existencia como pueblos. Esta avanzada neoliberal origen y continuidad de las colonidades que padecemos en Latinoamérica, pone el foco en los bienes comunes entendidos como recursos naturales disponibles para “el desarrollo” económico, constituye:

una nueva fase de conquista de los territorios, de rapiña de todo, sin límites legales. Una característica esencial de la conquista fue la suspensión del Derecho, de los códigos de justicia de la época, por la cual la corona pasó a tener una existencia en gran medida ficcional

como poder central. Hoy estamos en un momento semejante debido a la ferocidad de las apropiaciones territoriales, al desalojo de los pueblos de sus espacios de vida, realizados con una truculencia extrema (Segato, 2015).

Frente a esta situación, mujeres campesinas indígenas y mestizas promueven luchas en defensa de sus territorios, pero también por su derecho a la tierra. Históricamente se les ha excluido del derecho de heredarla, no se les ha considerado sujetas agrarias, no se les reconoce su trabajo doméstico, de cuidado y campesino, se les ha excluido de los espacios de toma de decisión, su palabra y derechos han sido mediados por los hombres. Base material de su condición subordinada al interior de familias y comunidades en las que se construye lo comunitario desde parámetros masculinos. En un contexto donde, para nosotras, resulta evidente que requieren de mejorar sus condiciones materiales de vida, de acceder a medios de producción, formación e información para ejercer y defender de manera integral sus derechos.

En Chiapas la población indígena, pero especialmente las mujeres, son susceptibles de vivir distintas formas de violencia machista, racista y clasista. Las violaciones a los derechos de las mujeres indígenas expresan la imbricación de estas ideologías opresoras, a las cuales hay que sumar las que se derivan de la situación de violencia económica, psicológica, física e institucional que permanece en Chiapas a raíz de la respuesta del Estado mexicano al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, ocurrido el 1° de enero de 1994.

La política de contrainsurgencia con la que el Estado mexicano decidió responder a las reivindicaciones de esta organización por democracia, libertad y justicia para toda la población mexicana y por el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas del país<sup>7</sup> y su autonomía, ha convertido a las mujeres, especialmente a las indígenas en objeto y objetivo de guerra. Nuestros cuerpos son vistos y tratados como territorios de conquista.

---

7. Es importante recordar que, entre las nueve leyes revolucionarias dadas a conocer por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en enero de 1994, se encuentra la Ley Revolucionaria de las Mujeres.

Como ha sido documentado en nuestro país y países de Centroamérica, en las situaciones de conflicto donde se considera a grupos subversivos integrados y/o respaldados por población indígena como enemigos públicos del Estado: a) se intensifica la estereotipación y estigmatización de la misma, b) se atacan los tejidos sociales comunitarios con plena intención de dañar los sistemas políticos propios de estos pueblos, c) los cuerpos de las mujeres son tratados como objetos para el intercambio y satisfacción sexual, así como para la realización de tareas domésticas en condiciones de esclavitud o semiesclavitud, d) por la ideología patriarcal presente en las estructuras patriarcales y las culturas de nuestras sociedades las mujeres son concebidas como detentoras del honor familiar y comunitario por lo que su violación y otras formas de tortura en su contra constituyen una afrenta a los hombres del grupo enemigo (Casaús y Ruiz, 2017). Asimismo, en los contextos de conflicto abierto, o bajo la modalidad de “guerra de baja intensidad”, se facilita la impunidad de integrantes del ejército oficial que cometen actos de lesa humanidad.

En México el hecho de que nuestra legislación admita que los delitos comunes cometidos por miembros del ejército en tiempo de servicio sean procesados en la corte militar, ha sido utilizado para obstaculizar las investigaciones por denuncias de violación y tortura cometidas por parte de militares en contra de mujeres indígenas<sup>8</sup> como lo demuestran los casos de Valentina Rosendo Cantú, e Inés Fernández Ortega, indígenas Me’phaa, del estado de Guerrero y el de las hermanas Ana, Beatriz y Celia González, indígenas tzeltales chiapanecas. Ambos casos tuvieron que ser llevados ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos por la falta de investigación, sanción, reparación integral y garantías de no repetición de estas graves violaciones a derechos de las mujeres, por parte del gobierno de México.

La lucha de Valentina por verdad y justicia, ha dado como resultado que el Estado mexicano por primera vez haya determinado responsabilidad penal sobre un fallo previo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2010). Es así como se dictó sentencia de 20 años de

---

8. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe No. 53/01*, Santiago, 2001.

prisión (18 de junio de 2018) a los militares culpables de la violación a derechos humanos que vivió Valentina. Quedan pendientes la investigación y sanción de los otros casos, la reparación integral a las víctimas (que, desde nuestro punto de vista debiese contemplar la afectación a su vida comunitaria) y ante todo nos faltan las garantías de no repetición.

Retomando la cuestión de las demandas de las mujeres indígenas, como parte de sus pueblos, por sus derechos colectivos (entre ellos la autonomía de los pueblos indígenas), es necesario decir que, aunque de 1994 a la fecha se han producido cambios legislativos que pretenden responder a sus históricos reclamos, junto a otras investigadoras, antropólogas y juristas feministas, observamos que:

las reformas legales de reconocimiento étnico y de descentramiento del aparato judicial del Estado constituyen, en efecto, no una descentralización real del poder ni una forma de reconocer autonomía, sino, más bien, nuevas tecnologías de poder, regulación y vigilancia que marcan los límites de lo legítimo, y consecuentemente los límites del Estado (Hernández, 2013, p. 16).

En Chiapas, las mujeres indígenas se ven confrontadas con estas tecnologías de poder materializadas en espacios como los Juzgados de Paz y Reconciliación Indígena, instancias que, aunque en algunos lugares están consideradas como parte de los *usos y costumbres*, son parte de la estructura del Poder Judicial a nivel estatal. En estos espacios se conocen y dirimen en su mayoría, conflictos intrafamiliares que son resueltos conforme los valores culturales patriarcales de los que sus jueces (hombres) se han apropiado y que forman parte de sus subjetividades, como demostró una investigación realizada con base en el análisis de la actuación de autoridades de uno de estos juzgados en el municipio tzeltal de Oxchuc, Chiapas (Cameras Myers, 2015 b)<sup>9</sup>.

Consideramos que es oportuno detenernos un momento para explicar que en Chiapas vivimos una realidad de pluralismo jurídico en tan-

---

9. Volveremos sobre este asunto para profundizar en los resultados de dicha investigación.

to coexisten tres sistemas que de facto operan en términos de procuración de justicia: el del Derecho Positivo, el Tradicional Indígena<sup>10</sup> y el Autónomo<sup>11</sup>. Reconocemos en este último un esfuerzo por construir un sistema alternativo cuyo centro es la búsqueda del sostén y reproducción de la vida colectiva no mercantilizada, así como la construcción de relaciones sociales interpersonales que no tengan como centro el mercado y el consumo y que no reproduzcan formas de dominación. Estamos conscientes de que dentro y fuera del país:

a través de elaboraciones alternativas de justicia y de gobierno, los pueblos indígenas organizados reconfiguran espacios de justicia y de autoridad en los márgenes y así desafían los imaginarios dominantes del Estado. Efectivamente por medio de sus prácticas y propuestas “reimaginan” al Estado desde lo subalterno, retando su propia condición de subalternidad (Hernández, 2013, p. 16).

Sin embargo, desde nuestra experiencia y la que conocemos a través del trabajo del CDMCH e investigaciones realizadas en esta entidad, esta reimaginación del Estado aún se encuentra lejos de reconocer y atender de manera integral el riesgo de reproducir el androcentrismo del Derecho moderno. De acuerdo al propio testimonio de bases de apoyo zapatistas de la región Selva-tzeltal, dentro de sus instancias de justicia autónoma se ha dado el caso de que se soliciten testigos a mujeres que acuden a denunciar el delito de violación sexual (Fernández Christlieb, 2014). De modo que, a pesar de ser un delito de comisión oculta, los mandatos sociales de control del cuerpo y la voz de las mujeres, así como la falta de credibilidad a las mismas, inscritos como prescripciones trascendentes, operan en estas autoridades haciendo que pongan en duda la palabra de

---

10. Sus fundamentos son normas orales que se consideran parte de los usos y costumbres. Son reconocidas como válidas y de carácter obligatorio por toda la comunidad. Su aplicación recae en autoridades tradicionales.

11. Igualmente recoge normas orales validadas por la comunidad. Algunas retomadas de los usos y costumbres, otras producidas como parte de las reflexiones internas en las distintas comunidades que conforman los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. Este sistema jurídico además tiene un instrumento escrito que plasma derechos de las mujeres: La Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas.

la mujer al grado de pedírsele la presentación de testigos. Este sesgo machista tanto en las normas y leyes, como en las formas de aplicación de las normas, procedimientos de procuración de justicia y en quienes la imparten, lo vemos presente en los tres sistemas jurídicos que ya mencionamos.

Anteriormente nos referimos a una investigación realizada en torno al análisis de un caso “resuelto” en el Juzgado de Paz y Reconciliación indígena del municipio de Oxchuc, Chiapas, en ella la Abogada Mariel Camaras detectó siete alianzas que reprodujeron prácticas y valores patriarcales en la procuración de justicia impartida por esa instancia. El caso analizado es la violación sexual cometida por un hombre que no ha podido tener hijos con su pareja, pero que posee buena posición económica y prestigio al interior de su familia de origen y comunidad, quien es cuñado de la agredida. El hombre que la representa a ella es su esposo, hermano del agresor, hombre considerado pernicioso, borracho y flojo, incapaz de cumplir con su deber de proveer a su familia. Esta diferencia de poder entre el agresor y el representante de la mujer a quien se le violentaron sus derechos humanos, a juicio de Camaras, pesaron sobre manera en el desarrollo y resolución final del caso, que fue: olvidarlo todo y perdonarse ya que era algo del pasado.

En resumidas cuentas, las alianzas que esta investigadora detectó consisten en: 1) la falta de equifonía entre mujeres y hombres en la intensidad y tiempo de las intervenciones que les son permitidas a lo largo del procedimiento. Muy especialmente destacó el silenciamiento de la voz de las mujeres que realizan estas autoridades al interrumpir y limitar sus intervenciones, situación que evidencia la falta de valor que se otorga a su palabra, 2) la representación de las mujeres se encuentra mediada por hombres que usurpan no solo su voz sino también su voluntad. Al punto de que pueden otorgar el perdón por delitos cometidos en contra de las mujeres a las que representan sin siquiera consultarlas, 3) la expresión del mandato de control y posesión del cuerpo de las mujeres, en el hecho de que sean hombres los que definan si una violación merece ser sancionada o si, por el contrario, dicho ultraje en el cuerpo de una mujer resulta un problema menor que puede resolverse con un borrón y cuenta nueva, 4) la reproducción del mandato cultural que coloca al padre como pilar

de los pactos masculinos. Por lo que en este caso se da la primera intervención y un gran peso de prueba para la deliberación, a la palabra del *pater familias*. Que no olvidemos, en este caso, es padre tanto del agresor como del representante de la agredida, 5) al momento de dirimir sobre la situación en que ocurre el delito, acciones posteriores por parte de los familiares (sobre todo de la esposa del agresor en contra de la agredida) y si el delito merece ser castigado o no, opera el mandato que prescribe el apoyo y respaldo al hombre cuya masculinidad se encuentra mejor probada. El más fuerte, valiente, osado, viril, buen proveedor, que resulta ser el violador, 6) la concepción cristiana del matrimonio coloca a las mujeres bajo el mandato de sus maridos, consideradas como posesión de los mismos. Hecho que articulado con el mandato del control y sexualidad de las mujeres confluye para que nadie ponga en duda que su esposo puede hablar y decidir por ella. Por último, 7) el hecho de que las resoluciones emitidas por los encargados de impartir justicia están dirigidas por la forma en que han incorporado el patriarcado naturalizado en sus culturas y que ven reproducirse dentro del Derecho Positivo (Cameras Myers, 2015b).

Ante esta situación económica, política, social, cultural, psicológica que viven las mujeres indígenas frente a los tres sistemas de justicia en Chiapas, la organización no gubernamental CDMCH, decidió desde 2007 emprender el camino para construir una forma alternativa de defensa cuyos principales rasgos y retos serán dibujados en el siguiente apartado.

### **La construcción de la defensa participativa como práctica**

El diseño y puesta en práctica de la metodología de defensa participativa es producto de las reflexiones que el equipo del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, ha venido realizando a partir de su experiencia en el trabajo en defensa de los derechos de las mujeres en los sistemas jurídicos del Derecho Positivo, Tradicional Indígena y Autónomo<sup>12</sup> en Chiapas.

---

12. Cabe mencionar que Mercedes Olivera Bustamante, una de las autoras de este texto, en su calidad de asesora del CDMCH, ha participado y conocido de cerca, y de la mano de la abogada Gloria Guadalupe Flores Ruiz, el proceso de construcción de la metodología de defensa participativa, así como su puesta en práctica. Sus aportes son fundamentales en la elaboración de este apartado.

Sus primeros pasos en esta tarea les mostraron lo difícil que resulta romper con las jerarquizaciones sociales que producen las diferencias de acceso a la educación formal presentes en profesionistas y en quienes no lo son, otorgando mayor capital simbólico a las primeras. Esta jerarquización expresada en formas de trato y expectativas de ambas partes, se materializaba en el establecimiento de relaciones de dependencia de las mujeres indígenas (y mestizas) que acudían al CDMCH, en busca de apoyo y protección, respecto de las abogadas que las atendían. Era lógico que las mujeres violentadas, conforme dicta la subordinación presente en su subjetividad, su situación psico-emocional con daños profundos en su autoestima y sensación de seguridad (ya que la mayoría de ellas vivía más de una forma de violencia), fincaran sus esperanzas de resolver sus problemas en el desempeño de la abogada.

En los primeros años, las abogadas del CDMCH, como ocurre con las abogadas en general, al no contar con una sólida formación en género, ni una posición crítica feminista frente al Derecho, reproducían<sup>13</sup> las concepciones de defensa que les fueron enseñadas en su formación universitaria y que establecen una relación de poder entre quien detenta el conocimiento del Derecho y el reconocimiento legal para litigar dentro del sistema estatal de justicia y quiénes son sus “clientes”.

Estas relaciones de dependencia creadas entre mujeres violentadas y las abogadas del CDMCH, sumadas al androcentrismo presente en los tres sistemas de justicia de Chiapas y la parcialidad de las y los encargados de impartir justicia, que con sus resoluciones tienden a fortalecer valores y prácticas en detrimento de los derechos humanos de las mujeres y reproducir la ideología patriarcal, daban como resultado que pese a ganar los casos no se lograran mayores transformaciones en las subjetivi-

---

13. Quizá siguen reproduciendo prácticas paternalistas y lógicas adquiridas en su formación profesional, pero ahora lo hacen en conciencia de que son prácticas que están combatiendo y no dudamos ponen todo su empeño en hacerlo.

14. La autodeterminación emancipadora es una categoría propuesta por Concepción Suárez Aguilar, una de las autoras del presente artículo, en su tesis de Maestría en Estudios de la Mujer. Dicha categoría hace referencia al derecho y la capacidad de las mujeres de decidir liberar-se, emancipar-se. Decisión que al llevarse a la práctica produce efectos en la forma en que gestionan sus vidas, así como en sus subjetividades. La autodeterminación emancipadora puede ser tanto individual como colectiva.

15. Extraído de la página web del CDMCH, <http://cdmch.org/cdmch/que-hacemos/defensa>.

dades de las mujeres de modo que pudieran despertar, renacer, reforzar o expandir su autodeterminación emancipadora individual y colectiva<sup>14</sup>.

Después tres años de haber comenzado el trabajo al interior del CDMCH, se identifica que esa práctica era contradictoria con los objetivos de que las mujeres violentadas pudieran alcanzar cambios en sus vidas y sus procesos de subordinación, por lo que se modificaron los objetivos de la estrategia de defensa y su metodología. Esta vez se decidió promover:

la participación activa, informada y consciente de las mujeres indígenas y no indígenas, para que asuman de manera directa el ejercicio y defensa de sus derechos, acompañadas de la abogada y las defensoras comunitarias; y de esa manera sanen su dolor, visibilicen su papel en el proceso de violencia e identifiquen las respuestas que dieron en ese momento, valoren sus potencialidades y se identifiquen no sólo como víctimas sino como actoras del proceso, posibilitando su participación como agentes en la defensa de su problema desde una posición de justicia<sup>15</sup>.

Lo cual transforma la intención de venganza con que originalmente suelen llegar las mujeres agredidas. De este modo el objetivo trascendió más allá de la transformación de la vida y procesos de subordinación de las mujeres, apostando a que el ejercicio de la agencia de las mujeres violentadas en la defensa de sus derechos tuviera como consecuencia cambios en las formas patriarcales de sus culturas. Es decir, una apuesta por la transformación social a partir de un proceso formativo e informativo para la defensa participativa de las mujeres.

Antes de introducir a quien nos lee a la metodología de la defensa participativa, queremos aclarar que lo que aquí presentamos son los principales componentes que la integran, tal como han sido diseñados y en algunos momentos compartimos conocimientos surgidos de la experiencia de su puesta en práctica. No pretendemos generar la idea de que llevar a cabo la metodología es sencillo, y mucho menos de que siempre se ha logrado implementarla conforme fue pensada. Lo que sí pretendemos es exponerla aquí como un esfuerzo surgido desde miradas feministas antisistémicas con experiencia en defensa de derechos de mujeres

indígenas y no indígenas en Chiapas. Un esfuerzo que busca crear alternativas frente a la reproducción de valores y prácticas patriarcales que se lleva a cabo en los sistemas jurídicos.

### **1. Pasos y características de la metodología de defensa participativa**

El primer punto de encuentro entre las mujeres violentadas que acuden en busca de apoyo al CDMCH, y sus integrantes, es el proceso de recepción y documentación de sus casos. Las recibe una abogada o una defensora popular indígena, quien prioriza la generación de un clima de confianza y construcción de un espacio de contención. Si el caso presentado por la mujer es congruente con los criterios de selección de casos de esta institución<sup>16</sup>, el siguiente paso será realizar su análisis.

#### **1.a. Análisis informativo y formativo de la violencia de género como dinámica de opresión y subordinación de las mujeres**

En esta etapa interesa al CDMCH que las mujeres violentadas puedan reconocer la violencia de género como un hecho estructural. Para lograr que las mujeres se asuman como sujetas de derecho, este proceso de análisis se realiza utilizando la técnica de historias de vida. Lo anterior les permite “visibilizar los roles en el proceso de violencia, valorar sus potencialidades y reconocerse no sólo como víctimas sino como actoras del proceso” (CDMDH, 2016, p. 4). Esto directamente vinculado a fortalecer su capacidad de agencia personal y social, considerada como parte fundamental en su proceso de sanación.

Este análisis que pone el enfoque en develar las dinámicas de opresión y subordinación de género que se materializan en violaciones a los derechos humanos de las mujeres y en las formas en que ellas han logrado responder a esas violencias, implica también un análisis de los derechos violentados y el impacto en sus vidas. Es decir que guarda un

---

16. Entre ellos podemos destacar que tienen la prioridad las mujeres procedentes de comunidades donde existen Colectivos de Defensoras Comunitarias formados por el impulso del CDMCH y que permanecen siendo acompañados por dicha organización no gubernamental.

componente de información-formación.

Contar con información sobre sus derechos y formarse para poder entender que las desigualdades de género no son naturales sino naturalizadas a través de procesos sociales presentes en las diversas instituciones sociales, las fortalece en sus decisiones dándoles seguridad de entender el proceso que han vivido y viven a través de su defensa, las anima a ejercer derechos que en ocasiones nunca antes habían ejercido y de este modo inicia su preparación para que puedan accionar ante las autoridades a las que se les presenta su caso.

### **1.b. Construcción participativa de rutas de resolución de casos**

Recordemos que en Chiapas coexisten tres sistemas jurídicos. El CDMCH desde su nacimiento decidió reconocerlos como espacios válidos para la procuración de justicia siempre y cuando sean las propias mujeres que acuden a esta asociación civil quienes decidan optar por alguno de ellos. Esta decisión forma parte del proceso de construcción participativa del itinerario jurídico para cada caso. En este momento participa tanto la abogada del CDMCH como la mujer violentada y en caso de que ella provenga de alguna de las comunidades donde existen colectivos de defensoras comunitarias y, si se considera necesario, algunas de ellas también están presentes.

En esta reunión se analizan colectivamente las posibles ventajas y desventajas que pueden encontrarse al llevar la defensa de los derechos violados ante cada uno de los tres sistemas jurídicos. Un aspecto permanente de ventaja que tienen los sistemas Tradicional Indígena y Autónomo es que las mujeres pueden realizar sus intervenciones en su lengua materna y son entendidas sin necesidad de traducción, lo cual garantiza se comuniquen a cabalidad sus vivencias, efectos de las mismas, sus posiciones y peticiones. Sin embargo, existen otros factores que deben considerarse de acuerdo a cada caso y por los cuales pueden decidirse por la opción del Derecho Positivo con el riesgo de que sus palabras sean distorsionadas, en su contenido y emotividad.

Es importante destacar que se han presentado casos de mujeres que previamente denunciaron sin éxito ante autoridades de alguno de estos

tres sistemas jurídicos y esa experiencia pesa al momento de decidir en cual ruta quieren que se les acompañe desde el CDMCH. Asimismo, existen factores de peso que influyen en que las mujeres no quieran acudir ante el sistema de procuración de justicia estatal, estos son: el desconocimiento que la mayoría de las mujeres indígenas tiene sobre los procedimientos y leyes del Derecho Positivo, la falta de credibilidad en las autoridades, la firme convicción de que ahí se gana con dinero, la discriminación con que son tratadas por ser indígenas, por ser pobres y por ser mujeres. Pero, como ya mencionamos cuando lo consideran necesario, deciden afrontar todas estas y otras desventajas que pueden presentarse en ese sistema.

Una vez que la mujer ha tomado una decisión informada, se van determinando los pasos a seguir. Cuando optan por los sistemas de derecho Tradicional o Autónomo las mujeres indígenas cobran protagonismo en la planeación de acciones, puesto que son ellas quienes ya conocen, en todo o en parte, cómo se lleva a cabo el proceso de resolución de un caso y quienes pueden ir investigando y socializando lo que no conocen del mismo. Cuando se trata de procesos en comunidades con presencia de colectivos de defensoras comunitarias que ya cuentan con experiencia previa de acompañamiento en defensa, se cuenta con más información de las normas tradicionales y/o autónomas, pero además la mujer se siente más fortalecida y respaldada.

Un aspecto a destacar que hemos descubierto a través de la práctica de la defensa participativa es que, en los sistemas tradicional y autónomo, la primera instancia de resolución la constituye la familia extensa<sup>17</sup>. La segunda instancia son las autoridades locales de las comunidades y en el caso de los Zapatistas la tercera instancia es el Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ).

### *1.c. Preparación para la autodefensa en el proceso y seguimiento participativo del caso*

Una vez determinada la ruta y planeadas las primeras acciones, es necesario fortalecer a la mujer violentada para que pueda sostener, por sí misma, siempre con acompañamiento de la abogada, la defensa de su

caso en las partes del procedimiento en que le es posible intervenir y que son distintos en cada sistema jurídico.

Esto requiere de un trabajo intenso por parte de las abogadas y más que un momento se trata de un esfuerzo presente a lo largo de todo el proceso de resolución del caso. Su sentido es dar continuidad al proceso de información y formación realizado inicialmente. Impulsa el mayor conocimiento y ejercicio de derechos a través de la práctica de la defensa participativa, buscando que las mujeres puedan llegar a asumir la búsqueda de justicia sin la mediación de la abogada.

Por ello, la importancia de la permanente formación de modo que las mujeres puedan, partiendo de sus propios saberes, experiencias y fuerzas, ir construyendo los argumentos para su defensa, desde un enfoque de derechos humanos de las mujeres y logren consolidar las estrategias que les permitan obtener justicia. Queremos destacar que la experiencia de introducir argumentaciones basadas en los derechos humanos de las mujeres ha tenido un impacto positivo en la transformación de las normas de los sistemas Tradicional y Autónomo. Muestra a las mujeres agredidas como detentoras de conocimiento, situación que las fortalece a ellas y transforma los estereotipos de género que presuponen que “las mujeres no saben”.

Para fortalecer a las mujeres en sus formulaciones y formas de expresarlas se realizan simulaciones de algunos momentos del proceso en los que ellas intervendrán de manera directa. Al escenificar la situación se cuenta con el apoyo de personal del CDMCH que asume los distintos roles que se requieran, y que previamente han preparado una serie de cuestionamientos a la mujer, buscando sean lo más apegados a la realidad que se prevé la mujer enfrentará en la diligencia de que se trate. Este proceso resulta en un atinado medio práctico para que las mujeres puedan ir dejando atrás sus miedos, planteen sus dudas y mejoren sus argumentos.

---

17. Las investigaciones realizadas por Mercedes Olivera, en Chiapas desde fines de los años sesenta aboraron a poder entender la concepción de familia indígena, como: todas las personas que se alimentan cotidianamente del mismo fogón. Lo cual indica que el nexo fundamental para determinar la pertenencia a la familia lo constituye el sentimiento de reproducción colectiva de la vida.

Ya en el curso de la ruta jurídica planeada se van dando las intervenciones de las mujeres que acudieron al CDMCH, de la abogada, de defensoras comunitarias, según se logra la apertura a ello en cada sistema jurídico. Evidentemente donde es más difícil conseguir ampliar las intervenciones de las mujeres demandantes es en el Derecho Positivo, ya que mantiene la disposición legal de que quien puede figurar a cargo de la defensa debe ser una persona con estudios universitarios en Derecho y que cuente con cédula profesional.

Durante el tiempo en que se desarrolla el proceso, desde el CDMCH y/o colectivos de defensoras comunitarias se promueve que las mujeres participen en espacios colectivos de lucha y práctica política. Desde acciones que realice el colectivo de su comunidad (si es que hay uno en la suya) hasta marchas, asambleas, encuentros, talleres, donde puedan compartir experiencias con otras mujeres que luchan en defensa de sus derechos, como mujeres y como integrantes de sus pueblos indígenas. Muchas veces estos espacios permiten que ellas puedan denunciar sus casos con lo cual profundizan su análisis y elaboración de argumentaciones.

La intención profunda de la defensa participativa no se limita a la resolución positiva del caso, sino que, como ya dijimos pretende incidir en la paulatina erradicación de valores patriarcales presentes en las diferentes culturas de las mujeres que acuden al CDMCH en busca de apoyo para obtener justicia. Se ha concebido como método de transformación social y política. A sabiendas de que no sería fácil se ha caminado en este sentido y la experiencia nos ha llevado a identificar algunos retos que compartiremos en seguida.

## ***2. Retos en la práctica de la defensa participativa***

### ***2.a. La interiorización de la dependencia vital***

Las experiencias de opresiones y subordinaciones de género, clase y etnia que las mujeres indígenas que acuden al CDMCH han vivido a lo largo de su existencia, forman parte de su subjetividad, por lo que la defensa participativa tiene en ellas mismas su primer reto: trabajar por transformar

la dependencia vital que han asumido como parte de su subordinación (Lagarde y de Los Ríos, 2005).

Al acudir a las instalaciones de esta organización las mujeres ya han decidido buscar justicia, pero llegan con la idea de que explicarán su situación y alguien más la resolverá por ellas. Es necesario lograr que sientan empatía y compromiso con el esfuerzo por participar de su propia defensa. Iniciar este camino implica enfrentar retos personales e institucionales, el reto de tomar su vida en sus manos a sabiendas de que, por las desigualdades de género, clase y etnia, se encuentran colocadas en una posición social que les es adversa. Todo esto no es fácil y no todas las mujeres aceptan el reto.

### **2.b. Análisis de las violencias que visibilice sexismo, clasismo y racismo**

Hasta ahora la fase del análisis de sus historias ha estado centrado en que ellas logren identificar la violencia de género como un hecho estructural relacionado con las características sistémicas de dominación y subordinación de género. Cuestión fundamental que consideramos debe prevalecer en esta apuesta por construir otros caminos de hacer justicia. Sin embargo, mientras dialogábamos para la elaboración de este documento, caímos en cuenta de que jamás se propuso en esta metodología el ampliar el análisis de las situaciones vividas para analizar las relaciones de poder y causantes estructurales que tienen que ver con las desigualdades por clase y racialización<sup>18</sup>.

Creemos que es importante no desvincular la opresión de las mujeres de las otras opresiones sistémicas ya que no se presentan aisladas. Y que esta visión es parte medular en nuestro posicionamiento político coincidente con el posicionamiento del CDMCH de que para erradicar la opresión de las mujeres es necesario librar una lucha antisistémica y no exclusivamente por nuestras demandas de género.

---

18. Usamos el término racialización para referirnos al proceso histórico de justificar la superioridad de unos grupos sociales por encima de otros con base en características fenotípicas que se asumen directamente determinantes de conductas sociales y capacidades humanas. Procesos que permiten la producción y reproducción de ideología y prácticas racistas.

Siguiendo nuestra reflexión surgió la inquietud por imaginar si sería posible mirar esta metodología desde el enfoque feminista materialista de Paola Tabet, quien ha ubicado tres ejes que se articulan para reproducir la dominación patriarcal dentro y fuera de relaciones de matrimonio. En esta primera reflexión hemos pensado que es posible echar mano de este enfoque para incorporarlo al proceso revisando la situación específica de cada mujer violentada, respecto de su acceso a medios de producción (propiedades, posesiones, herramientas, recursos) y acceso a conocimientos además de las expresiones de violencia que ha vivido (Tabet, 2018). De este modo podrían salir a flote los elementos relacionados con el clasismo y racismo presente en sus vidas. Es necesario trabajar a profundidad en esta idea, pero no quisimos perder la oportunidad de dejarla registrada en este texto.

### **2.c. *Redes de solidaridad***

Coincidimos con Rita Segato en la consideración de que frente a las múltiples violencias que vivimos: “necesitamos vínculos más fuertes entre mujeres, vínculos que blinden los espacios de nuestras vidas, independientemente de las leyes y las instituciones” (Segato, 2015). Vemos en la metodología de defensa participativa este mismo espíritu que busca tejer entre abogadas y mujeres violentadas un vínculo que sea blindaje, pero el objetivo va más allá.

La metodología se plantea echar mano de redes de solidaridad presentes en los espacios de vida cotidiana de las mujeres. Este es uno de los más importantes trabajos que los colectivos de defensoras comunitarias pueden realizar. Pero también presenta dificultades. Pueden presentarse casos en los que las mujeres sufren violencia comunitaria y difícilmente lograrán conformar una red de solidaridad que las respalde afectiva y políticamente durante el proceso. Tal es el caso de mujeres violadas por militares o paramilitares, acusadas de ser infieles o de ser malas madres. Por el estigma y control que hay sobre la conducta de las mujeres muchas temerán ser identificadas como aliadas de esas “malas mujeres”.

En cuanto a los procesos a los que se da seguimiento en zonas urbanas el reto implica además cómo construir redes, que necesariamente re-

quieren de inversión de tiempo para construir y mantener comunicación y apoyos mutuos, cuando se vive una doble o triple jornada y la situación de polarización social, empobrecimiento extremo y aumento de precios de productos de consumo básico, hace que las mujeres tengan que invertir jornadas extenuantes en sobrevivir. Inmersas en dinámicas que las van obligando a llevar vidas individualizadas.

Podemos agregar a lo anterior que es en estos casos que son llevados ante Derecho Positivo, donde menos hemos logrado apertura para realizar la práctica de esta metodología, por lo que consideramos es aquí donde se requiere un más intenso trabajo de concienciación y formación en materia de Derechos de las Mujeres con las y los funcionarios del sistema de procuración de justicia.

#### **2.d.** *La resistencia económica para llevar los casos hasta su solución*

En algunas ocasiones anteriores al desarrollo del presente trabajo, al mencionar los retos de la defensa participativa, junto a otras integrantes del CDMCH, se hizo hincapié en que había mujeres que decidían abandonar los procesos argumentando que les requería demasiado tiempo. En esta mirada conjunta decidimos detenernos un poco más en este aspecto y llegamos a la conclusión de que esta falta de tiempo, que argumentan las mujeres, guarda relación con la situación de superexplotación de la que hablábamos en el punto anterior y que mantiene las existencias de las mujeres sometidas a ritmos de agotamiento y permanente escasez de recursos económicos.

Ver el problema desde la perspectiva de las necesidades de supervivencia económica nos ha permitido identificar la falta de estrategias que permitan la resistencia económica de las mujeres durante el tiempo que tomen sus procesos. Es cierto que desde el CDMCH se ha impulsado el trabajo colectivo en términos de fortalecer la soberanía alimentaria de las mujeres integradas a los colectivos de defensoras comunitarias. Pero hasta la fecha, no se ha pensado en la posibilidad de contar con algún tipo de trabajo similar con miras a fortalecer los procesos de defensa de derechos de las mujeres.

Por otra parte, reconocemos que la defensa participativa requiere una

inversión grande de tiempo y personal capacitado. Esto implica la necesidad de contratar mayor número de abogadas y/o defensoras. Además de impulsar la formación de nuevas generaciones de promotoras para conformar una red que impulse la acción política organizada antisistémica de las mujeres en pro de la construcción de culturas de derechos, que asuman la erradicación de las relaciones de opresión y exijan a las autoridades de los diferentes sistemas de justicia el debido cumplimiento de los derechos de las mujeres.

Compartir nuestra experiencia a través de una revista especializada en Derecho, tiene la esperanza de que acercarla a personas involucradas de alguna manera con el ámbito jurídico, que no necesariamente conocen estas realidades pueda motivarlas a profundizar en el análisis de estas problemáticas, en la generación de sus propias alternativas de defensa y en general a la procuración de justicia para las mujeres.

## Bibliografía

Cameras Myers, M. (2015 a). Las siete alianzas. Androcentrismo en la impartición de justicia. En Olivera, M. *et al.*, *Reproducción social de la marginalidad*. Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Cameras Myers, M. (2015 b) *Las siete alianzas: género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH.

Casaús, M. y Ruiz, M. (2017, enero-marzo). Procesos de justicia y reparación: el caso «Sepur Zarco» por violencia sexual, violación y esclavitud doméstica en Guatemala y su sentencia paradigmática para la jurisprudencia internacional. *Revista Pacarina del Sur*, Lima, 8, 30, 860-928.

CDMCH. (2016, diciembre). Experiencias colectivas como mujeres. *Telares*, San Cristóbal de Las Casas, 4, 6, 4-7.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2001). *Informe No. 53/01*. Santiago.

Curiel, O. (s/f) “Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos”. Documento de trabajo. Recuperado de <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>

Facio, A. (1999). Hacia otra crítica del Derecho. Introducción. En Fries, L. y Facio, A. (Comps.), *Género y Derecho*. Santiago: LOM: La Morada.

Fernández Christlieb, P. (2014). *Justicia Autónoma Zapatista Zona Selva Tzeltal*. México: Estampa.

Hernández, A. et. al. (2013). Introducción. En Sierra, M. T, et. al., (Eds.). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO, CIESAS.

Lagarde y De Los Ríos, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.

Olivera, M. (s/f). Propuesta en la consulta del Comité de la CEDAW sobre los derechos humanos de las mujeres en situaciones de conflicto y posconflicto en América Latina.

Olivera, M. et. al. (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, CESMECA-UNICAH, y Juan Pablos Editor.

Segato, R. (2015, 29 de mayo). La pedagogía de la crueldad, Página 12, LAS 12. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>.

Suárez Aguilar, C. (2018). *Somos las que caminamos. Encarnar la autodefinición emancipadora a través de la participación en la lucha por tierra y territorio en los Altos de Chiapas*. Tesis de Maestría en Estudios de la Mujer, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Tabet, P. (2018). *Los dedos cortados*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



## **Feminismos, mujeres indígenas, derechos individuales y colectivos. Una mirada crítica<sup>1</sup>**

Desde diversas instancias, Rodolfo Stavenhagen, amigo, compañero y cómplice, ha acompañado e impulsado la justa lucha de los pueblos de América Latina, para que se reconozcan sus derechos colectivos. Sus logros han sido muchos, aunque no completos todavía, pero queremos reconocer, como parte de este justo homenaje, que esos logros también han sido base de nuestras luchas feministas en busca del reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas, tarea que es quizás, mucho más difícil.

Esa lucha, dentro del feminismo, se ha dado generalmente desde una visión liberal, centrándose en reclamar la integración de las mujeres al desarrollo, enmarcado en la defensa de sus derechos individuales. Visión que, aunque incluye el género, coincidente con la del Sistema Internacional de Derechos Humanos, concibe al individuo y no al común como sujeto de derechos, tal como lo proponen las luchas de los pueblos.

En el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas desde un posicionamiento feminista decolonial hemos intentado, en medio de muchas dificultades, avanzar en la lucha por los derechos comunitarios desde la perspectiva de las mujeres. Doy tres ejemplos:

---

1. Extraído de Olivera, M. (2017). Feminismos, mujeres indígenas, derechos individuales y colectivos. Una mirada crítica. Lasa Forum, 2016. Volumen: XLVIII. Panel de Derechos Humanos y Movimientos de Pueblos Indígenas en Latinoamérica. Homenaje de LASA 2016 a Rodolfo Stavenhagen.

1. El exigente reclamo de las indígenas y campesinas que integran el “Movimiento en defensa de la tierra y el territorio” para ser consideradas cotitulares de las parcelas ejidales y comunales, ejemplifica su lucha de base contra la histórica exclusión patriarcal que viven, ya que solo tienen acceso a la titularidad cuando enviudan y eso mientras el hijo mayor crece. El no ser titulares de la tierra impide a las mujeres participar en las asambleas –espacio en donde se toman todas las decisiones comunitarias– lo cual limita su autodeterminación y el ejercicio de sus derechos ciudadanos, en tanto que su existencia comunitaria siempre está mediada por el hombre reconocido como “derechero” (esposo o padre). Por eso ha sido necesario que las indígenas reclamen la cotitularidad (hombres y mujeres) como ejercicio del derecho colectivo a la tierra y al territorio. Su planteamiento es antisistémico, pues al exigir el reconocimiento de sus derechos ejidales, se colocan también en contra de la privatización que impulsa el Estado neoliberal. Reivindican una comunidad sin limitantes para ejercer su derecho a tener, usar y usufructuar la tierra y puedan participar, sin restricciones e igualdad, tanto en la vida privada como en los espacios comunitarios y públicos.

2. Las defensoras indígenas del CDMCH –con larga experiencia y capacitación en el uso, construcción y traducción de los idiomas indígenas–, han enfatizado el valor jurídico de la oralidad interpretativa. En los tres sistemas jurídicos existentes en Chiapas (oficial, tradicional y zapatista) las defensoras-traductoras, en colaboración con las abogadas del CDMCH, han rechazado las traducciones literales en los juicios y han construido el procedimiento que coloquialmente llamamos traducción activa de significados, porque como ellas dicen “deja sentir el coraje, conocimientos, posicionamiento y sentimientos de las agredidas”, procedimiento que ha sido muy útil para la argumentación jurídica, sobre todo en los juicios orales y comunitarios. Esto implica, entre otras condiciones, que las mujeres agredidas pierdan el miedo, se sientan seguras y cuenten con el espacio para que sean ellas mismas quienes testifican y no sus representantes hombres (padres, hermanos, tíos, etc.), costumbre que ha sido necesario ir transformando. Por otra parte, es necesario que los y las traductoras, no sólo hablen la misma lengua, sino que tengan una posición jurídica feminista, así como una visión antropológica y lingüística

que les permita hacer una interpretación descolonizada de los discursos; esto es especialmente importante para captar y comunicar la genealogía del problema, la profundidad y significado de las normas y pensamiento indígenas reflejados en las expresiones orales, no sólo para que los jueces entiendan, sino también para que ellas comprendan los términos idiomáticos y jurídicos, que no son suyos. Con este procedimiento hemos entendido, por ejemplo, que los feminicidios o las violaciones, no son para las indígenas solo una agresión corporal personal, sino una vergüenza familiar territorializada, es decir una “afección corporal colectiva”.

En ese sentido las compañeras Vivian Newdick, Claudia Chávez e Hilaria Cruz, enfatizando el valor judicial de la oralidad interpretativa tradujeron para el TPP (1913) un testimonio del caso que llevamos en CDMCH sobre la triple violación tumultuaria que cometió el ejército mexicano en 1994, durante la guerra contra los zapatistas en Chiapas. Con su posicionada traducción remarcan el carácter colectivo que dan las agredidas a su violación y nos permiten entender por qué las 3 hermanas tzeltales violadas en Altamirano, aún ahora después de 21 años, con firme actitud política, exigen como resarcimiento que el ejército mexicano o el presidente de la república, su jefe máximo, reconozcan su culpa en la violación no solo ante ellas, sino ante los zapatistas, ante todas las mujeres zapatistas, aun cuando ellas mismas ya no lo son.

**3.** Compartimos nuestra experiencia inicial en la defensa participativa. La llamamos así porque la realizan las propias mujeres agredidas que llegan a pedir apoyo en nuestro CDMCH. Después de un largo proceso de preparación, en el que analizan con las abogadas el contexto y forma de la agresión, los Derechos Humanos que les han sido violados, los actores que intervinieron y también el involucramiento que ellas han tenido en el caso, trazan una estrategia de defensa que implementan con el apoyo y acompañamiento del CDMCH. Aplicarla no ha sido fácil, ni todas las mujeres aceptan realizar la defensa participativa, pero su ejercicio ha permitido que las mujeres al defenderse superen su actitud de víctimas subordinadas y dependientes, se autoafirmen, se reconozcan como dueñas de su existencia, tomen sus determinaciones y ante las autoridades comunitarias manejen argumentos dentro de las normas de su cultura, que ellas conocen muy bien. Esta intervención feminista ante las instancias

de justicia comunitarias, también ha abierto la posibilidad de que se den cambios en las instancias de justicia indígenas, no una sobre posición del derecho positivo al otro, sino una toma de conciencia de las autoridades que van generando nuevas reflexiones y cambios en las normativas, posibilitando una apertura a la solución de problemas de violencia hacia las mujeres que se ha naturalizado como parte de la cultura. Los éxitos más significativos de defensa participativa los hemos logrado ante las instancias zapatistas y jueces comunitarios, pero los fracasos más rotundos se han dando ante el racismo y el machismo de las instancias oficiales de procuración de justicia, que no aceptan la intervención de mujeres que no son abogadas, menos si son indígenas.

Así, desde estas y otras experiencias estamos apostando a la descolonización del sistema jurídico y a la construcción de los derechos humanos de las indígenas como integrantes de la comunidad y desde sus propias culturas, siguiendo el ejemplo de Rodolfo.

En esta fase de guerra contra la humanidad, por la vía de acumulación por despojo, las mujeres indígenas y campesinas, por su papel como productoras y reproductoras de un sector social descartable para el sistema, son especialmente vulnerables. Pero esta función de reproductoras de los excluidos y su débil articulación al mercado, encierran un gran potencial de rebeldía que las ha constituido en un sujeto revolucionario emergente. Sin embargo, el desafío mayor sigue siendo la necesidad de crear nuevos paradigmas de derechos humanos cuyo sentido sea la reappropriación social de la reproducción de la vida colectiva, que el mercado nos ha arrebatado y donde ninguna forma de discriminación y dominación para hombres y mujeres, tenga cabida.

Muchas gracias, Rodolfo.

## **Las mujeres en las luchas de los pueblos indígenas. La dimensión de género en las situaciones de guerra y las rebeldías de las mujeres en México y Centroamérica<sup>1</sup>**

En este artículo hago un breve recorrido por la situación que viven las mujeres indígenas y campesinas en México y algunos países de Centroamérica en la actualidad neoliberal, muchas de las cuales consciente o inconscientemente han incorporado a su existencia como una dinámica de guerra ineludible o naturalizada en la cultura. Sin embargo, otras muchas han tomado conciencia y luchan contra la naturaleza capitalista ahora neoliberal de las privatizaciones, del terror, del hambre, de la corrupción, la violencia y la creciente subordinación no solo de los países pobres ante los ricos, sino de los sectores medios y pobres de nuestros países que, despojados de sus recursos y excluidos de los servicios sociales y de la justicia, dependen cada vez más de los sectores que manejan el mercado a través de la banca y las finanzas, así como de los gobiernos que se han puesto a su servicio. Esa dinámica de naturaleza patriarcal, vertical, autoritaria, jerárquica y excluyente de guerra, que privilegia al mercado y la ganancia sobre las personas y el sentido humano de la existencia, ha afectado significativamente a la población indígena y campesina de nuestros países, profundizando todas las desigualdades, incluyendo las de género y la violencia hacia las mujeres.

---

1. Extraído de Olivera, M. (2014). La dimensión de género en las situaciones de guerra y las rebeldías de las mujeres en México y Centroamérica. En Escárzaga, F., R. Gutiérrez, J. Carrillo, E. Capece y B. Nehe (Coords.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol. III. México, UAM/ CIESAS/BUAP/CEAM.

Para tener una idea cercana acerca del carácter de esa guerra, en la primera parte de este trabajo analizo cuatro caras de esa guerra atroz y sus efectos en las indígenas de México y Centroamérica. En una segunda parte, me refiero a las resistencias y luchas que han opuesto las mujeres a esa dinámica de muerte.

Antes de entrar en materia, siento necesario aclarar desde qué posición me ubico, aunque puede resultar obvia para quienes participan en los movimientos populares de nuestros países: mi posición no es ni puede ser imparcial porque me sitúo desde mi propio origen como mujer del pueblo, mirando los conflictos que hemos vivido desde una posición feminista que surge desde abajo y a la izquierda –como dicen los zapatistas– buscando siempre que los derechos humanos se respeten, se protejan y se garanticen, exigiendo el cumplimiento de las obligaciones que han asumido los Estados y de otras que deben asumir ante los cambios sistémicos globales.

### **La violencia del sistema neoliberal**

Los Estados tienen la obligación de garantizar la integridad, la libertad y la vida de las mujeres, además de reconocer y reparar los daños que son consecuencia de los crímenes que, en contra de la sociedad civil, han cometido sus fuerzas de seguridad, así como el no haber protegido sus vidas. Es decir por los crímenes que por acción, omisión e incluso complicidad, han cometido los Estados en contra de la vida e igualdad de las mujeres.

Sin embargo, a pesar de las múltiples convenciones firmadas por los Estados y a pesar de los grandes esfuerzos que han hecho varias instancias internacionales, algunas Organizaciones no Gubernamentales (ONG) y muchas organizaciones y movimientos de mujeres para eliminar el racismo, el patriarcalismo, la misoginia y el colonialismo del sistema global actual, muchas mujeres de México, de Centroamérica y de todo el mundo continúan siendo víctimas de la violencia.

Una de las características de los conflictos armados entre los Estados y los pueblos de América Latina y el Caribe es la compleja sucesión y complejidad de sus etapas. Generalmente han iniciado una guerra total de exterminio en contra de los grupos armados y sus bases de apoyo, como

sucedió en El Salvador y en Guatemala en 1980-1982 y en Chiapas en 1994.

La etapa siguiente ha sido la Guerra de Baja Intensidad, también llamada guerra integral, que se presenta con diversas modalidades de ataque a las poblaciones que apoyaron a los grupos armados con el objetivo de “quitar el agua al pez”. En El Salvador y Guatemala la política de “tierra arrasada” en las regiones controladas por los guerrilleros, así como las patrullas civiles y los polos de desarrollo en este último país, fueron parte de esta estrategia. En Chiapas, después de que la población civil de México detuvo la guerra armada, el gobierno puso en práctica una política de desarrollo contrainsurgente para disputarle territorio y población al EZLN. En Honduras, después del golpe de Estado, la guerra contra la población en resistencia toma el nombre de “restauración democrática”.

Una tercera etapa del conflicto armado –a veces sucesiva y otras coexistiendo con la anterior– es “la guerra contra el crimen organizado” impuesta, apoyada y financiada por Estados Unidos, principal consumidor de drogas y exportador de armas a México y Centroamérica.

Como se verá más adelante, es una guerra contra la llamada *industria roja* en la que están implicadas diversas instituciones de gobierno, incluyendo policías y ejércitos. El problema es grave por sus dimensiones y se ha querido resolver con la militarización de los territorios, utilizando a la Marina (como sucede en México, donde esta guerra ha dejado más de 60.000 víctimas inocentes).

La complejidad de las guerras y la forma en que han afectado a las mujeres, sobre todo a partir de las crisis de la década de 1980, con las reformas estructurales impuestas a nuestros países, nos obligan a ampliar el concepto de conflicto armado utilizado por la ONU, pues en México y Centroamérica incluye lo que llamo las cuatro caras de la guerra en el contexto neoliberal, patriarcal, androcéntrico, homofóbico y heterosexista, cuya dinámica excluyente profundiza las desigualdades interseccionadas de género, clase, raza, edad, etnia y nacionalidad.

### **1ª Cara de la guerra: la pobreza y la pobreza extrema**

Se trata de una violencia estructural que ha empobrecido enormemente a las mujeres y a sus familias, fundamentalmente a las indígenas, campe-

sinas y afromestizas. Al tener al despojo y la especulación como principal mecanismo de acumulación, el sistema excluye a los pobres, favoreciéndose de la concentración de la riqueza y del poder mediante el mercado de los grandes empresarios transnacionales: la industria automotriz, las agroindustrias, las minas, hidroeléctricas, la extracción de hidrocarburos, etcétera.

El libre mercado de granos –especialmente la importación de maíz y de trigo transgénicos subsidiados desde Estados Unidos– ha desestructurado la producción campesina y ha proletarizado a los campesinos de nuestros países, dejándolos en una posición muy vulnerable tanto por su analfabetismo y baja capacitación, como por la incapacidad de nuestras economías dependientes para absorber esa enorme mano de obra liberada.

La pobreza y la extrema pobreza han llegado a límites insospechados. En una investigación reciente que realizamos en Chiapas (2010-2011) entre la población marginal (74% de la población total de ese estado mexicano), encontramos que el promedio de gasto diario por persona que las mujeres disponen para preparar la comida, es de apenas 12 pesos mexicanos (0,80 dólares), pero hay muchas mujeres que no tienen más que 4,35 pesos mexicanos (0,30 dólares) por persona al día. Tal pobreza explica que la migración a Estados Unidos, enrolarse en el ejército o ser mercenario de las maras, sean socorridas alternativas de sobrevivencia para los jóvenes de México y Centroamérica, explotados como mano de obra barata y desechable.

Las mujeres centroamericanas transmigrantes saben que al pasar por México les esperan la extorsión, las violaciones, los robos y la prostitución forzada. Pero su necesidad –muchas son madres solteras– las obliga a enfrentar esos retos sin ninguna protección, dada su condición de indocumentadas. El endurecimiento de las leyes migratorias en Estados Unidos, es otro reto que las coloca como delincuentes, víctimas del racismo y de la violencia de la *migra* en la frontera con Estados Unidos.

Las mujeres que se quedan en sus países viven en una situación de sobrevivencia. Muchas siguen siendo campesinas en sustitución de los hombres, pero integradas parcialmente al mercado de trabajo a cambio de un bajo ingreso (producción y venta de artesanías, servicio doméstico, jornaleras, mercado informal, etcétera). La función social de las mujeres

marginales es subsistir trabajando doble y triple jornada, para cuidar y mantener a sus hijos, procurándoles cierto grado de escolarización a fin de que puedan acceder al sistema de mercado de trabajo esclavo en Estados Unidos. Paralelamente, en el proceso jerárquico de transferencia de valor, tienen la función de reproducir generacionalmente esa masa marginal de sobrevivencia que no puede trasponer la frontera que la separa del desarrollo y que forma la franja de pobres en nuestros países. Es cierto que no todas las mujeres de nuestros países son pobres o extremadamente pobres, pero sí lo son la mayoría, siendo también las que más sufren la violencia de las guerras.

En estas circunstancias, la violencia familiar también se ha incrementado. La violencia expresada en golpes y malos tratos de la pareja e incluso de los hijos, con frecuencia se acumula y, junto a la misoginia, ha dado lugar a un aumento considerable de feminicidios en nuestros países. Recientemente, los cuerpos de estudiantes de origen indígena y de trabajadoras de la maquila, han sido encontrados desmembrados, lo que hace pensar en la venta de órganos. Muchas otras formas de violencia estructural han aumentado el dolor de las mujeres, como los suicidios de los hijos e hijas; la privatización de los servicios que incrementa la mortalidad infantil y la morbilidad que ha aumentado la muerte de ellas mismas.

## **2ª Cara de la guerra: la violencia militar y paramilitar contrainsurgente en sus diversas modalidades**

La estrategia de Guerra de Baja Intensidad sigue convirtiendo los cuerpos de las mujeres en territorio de guerra: las mujeres son objeto y objetivo de guerra, como sucedió durante los genocidios, acciones de muerte intencional y cruel a grupos de mujeres durante las masacres en El Salvador, Guatemala y Honduras en las décadas de 1980 y 1990 que ya mencionamos. Podemos agregar como ejemplo a los 45 indígenas, en su mayoría mujeres, asesinados por paramilitares en Acteal, Chiapas, en 1997. En estas acciones, además de la crueldad que significa presenciar la muerte de sus hijos menores o abrir el vientre de las embarazadas, se ha usado simbólicamente la maternidad como forma de aterrorizar a la población junto con las amenazas de los asesinos de que “hay que acabar con la semilla”.

Las violaciones, las desapariciones y los desplazamientos forzados, además de las muertes selectivas, son otras formas de violencia muy frecuentes en la guerra, así como la de obligar a las mujeres a dar servicio doméstico y sexual en los cuarteles, como lo denunciaron en su momento las mujeres de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua) valientemente liberadas por sus compañeras en la década de 1990.

La criminalización de la protesta y la represión policiaca y militar son otras formas constantes de guerra de la que podemos citar algunos ejemplos: recientemente han sido padecidas por los y las estudiantes que luchan en Chile por una educación gratuita. En Barillas, Guatemala, reprimieron hace unas semanas a los campesinos que se oponen a la construcción de una presa, decidida sin haber consultado a la población que será afectada. En diferentes lugares de América Latina, los campesinos que luchan por tierra, mejores condiciones de vida y el derecho a decidir, han sido reprimidos con violencia, como sucedió en Bolivia con los indígenas que se han opuesto a la construcción de una carretera en sus territorios. En diversos estados de México, los maestros que protestan contra el caciquismo sindical, han sido violentados. En Copala, Oaxaca, las indígenas triquis que defienden la autonomía de su comunidad y el derecho a vivir en su lugar de origen, han tenido que desplazarse para salvar su vida amenazada por los paramilitares contrainsurgentes que han tomado el control de esa zona indígena y han asesinado a varios defensores y defensoras de derechos humanos. En Nicaragua, han sido amenazadas y reprimidas las mujeres que defienden el derecho a una maternidad voluntaria.

El panorama de los conflictos internos en América Latina es desalentador; los cambios sociales por los que se lucha políticamente en todos los países, por reducidos que sean, parece que tienen muy pequeños espacios de concreción. ¿Qué margen nos dejan las democracias militarizadas para vivir en paz?

### **3ª Cara de la guerra: el desarrollismo contrainsurgente**

Supuestamente se aliviará la pobreza con los programas de asistencia para combatirla, que ahora se orientan especialmente hacia las muje-

res; pero en realidad se trata de otra cara de la guerra neoliberal que se vive intensamente en las llamadas situaciones de posconflicto, frecuentemente relacionadas con el incumplimiento de los acuerdos de paz o con su tergiversación. En México, como en Colombia y en algunos países de Centroamérica, se expresa en la proliferación de programas de desarrollo que se utilizan en las zonas de conflicto para disputar territorio y población a la insurgencia a través de prebendas que polarizan los conflictos, desmovilizan y dividen a las poblaciones y a las familias. También son utilizados para cooptar lealtades políticas y votos o para echar atrás derechos conquistados, como sucede en Nicaragua con el aborto y en todos los países de América Latina con los derechos laborales, que han quedado desprotegidos ante la flexibilización laboral impuesta por el neoliberalismo.

A partir de 2000, como parte de las políticas de combate a la pobreza, estos programas se han orientado hacia las mujeres marginales. Al ser ayudas periódicas tasadas de acuerdo al número de hijos que van a la escuela, han tenido una gran aceptación, por la seguridad que otorgan a la familia a pesar de que no resuelven realmente la situación de pobreza. Sin embargo, el precio ha sido la cooptación del cuerpo, del tiempo y del espacio de las mujeres que además se tornan dependientes de la ayuda. Finalmente, estas políticas de asistencia van en contra de nuestro objetivo de género que busca la autodeterminación de las mujeres, la apropiación de su cuerpo y la liberación del estereotipo tradicional de ser mujer.

Por el contrario, además de fortalecer las dependencias económicas, el programa refuerza el papel de las mujeres como únicas responsables del cuidado y de la educación de los hijos, liberando a los padres de su función como abastecedores. Estos programas no solo representan un arma en contra de nuestro trabajo feminista, sino que pasan por alto tanto la incorporación de mujeres al desarrollo como la cuestión de género en las políticas y programas por los que hemos luchado las mujeres. Ahora las políticas públicas parecen enterrar a las mujeres en el sistema de consumo y de reproducción de la mano de obra barata, estrategia que he bautizado con el nombre de “Mujeres Enterradas en el Sistema”.

#### **4ª Cara de la guerra: combate al Crimen Organizado**

Los gobiernos como los de México y Colombia y más recientemente los de Guatemala y otros países centroamericanos, presionados por Estados Unidos –paradójicamente principal consumidor de drogas y exportador de armas–, han emprendido una guerra a la “Industria Roja”, nombre que los sociólogos han dado a la empresa transnacional y millonaria que combina el tráfico de armas, de personas, de órganos y de drogas que ha invadido nuestros territorios, cooptando a muchos jóvenes y coludiéndose con funcionarios y miembros de las policías y de los ejércitos de nuestros países.

El enfrentamiento entre los cárteles de la “Industria Roja” ha sembrado el terror de la mano de los enfrentamientos armados, los secuestros, las desapariciones y los asesinatos en las rutas y fronteras de trasiego, así como en los territorios que controlan. En México, miles de personas de la sociedad civil han muerto sin estar implicadas en el problema. La mayor parte han sido consideradas como “daños colaterales” del combate al crimen organizado. En esta guerra han sido afectados especialmente los migrantes, quienes son extorsionados y secuestrados para obligarlos a trabajar como mercenarios de los cárteles. Los cuerpos de los que se han negado, se han encontrado en multitud de cementerios clandestinos.

Las mujeres son objetivo especial de esta cara de la guerra. Muchas son obligadas a prostituirse. En el Centro de Derechos de las Mujeres de Chiapas se tiene información de niñas indígenas que son capturadas o vendidas a las redes de prostitución que ofertan sus virginidades a precios muy altos en prostíbulos de Estados Unidos y Canadá. También se tiene información de que muchas trabajadoras de la maquila en la frontera norte de México, especialmente las transmigrantes, son secuestradas para el negocio de tráfico de órganos. Los feminicidios en Ciudad Juárez y en el estado de México son secuela de la guerra que también ha hecho víctimas a los periodistas que difunden estos hechos y a los defensores de derechos humanos que han documentado estas terribles violaciones.

No es nuestra intención caer en el amarillismo. El recorrido por las cuatro caras de la guerra que padecemos las mujeres en México y Centroamérica, solo tiene por objeto dar cuenta de la continuidad y complejidad

de la situación que viola todos los artículos del Comité contra la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) y de otras convenciones contra la violencia hacia las mujeres. La violencia de las guerras continúa a pesar de las luchas para la democratización y la paz. Los Estados, cada vez más debilitados por la dinámica neoliberal, violan los pactos firmados por comisión, omisión y complicidad. ¿Qué hacer para que los gobiernos cumplan?

En nuestros países existe un consenso según el cual una de las debilidades de la política internacional de género, se relaciona con la ausencia de verdaderos y rigurosos procesos evaluativos de las políticas acordadas y aceptadas por los gobiernos. Una evaluación de los programas que se pusieron en práctica entre 2000 y 2006-2007 realizada en Guatemala, revela su baja consistencia y la débil institucionalización de las políticas de género. Éste es uno de los problemas urgentes que la CEDAW podría ayudar a resolver promoviendo acuerdos al respecto.

Considerando que en la fase actual el capitalismo, por una parte, basa la expansión del mercado y la protección de las empresas transnacionales en la represión y la violencia, mientras por la otra utiliza la guerra como un recurso de inversión-gasto para reactivar la dinámica del capital y del patriarcado misógino, sexista, verticalista, autoritario y excluyente; podemos pensar que en la situación actual de los países latinoamericanos, lejos de aminorarse los conflictos que afectan a las mujeres indígenas y no indígenas, se presenta una tendencia a su proliferación y continuidad en diversas formas.

### **Las luchas de las mujeres**

Los retos que nos ha puesto el sistema a las mujeres son innumerables. A pesar de que muchas indígenas han quedado presas en los programas corporativistas y manipuladores de las políticas públicas oficiales, muchas otras están participando en las resistencias campesinas e indígenas o han emprendido sus propias luchas colectivas o individuales. Podemos recordar que las mujeres, aunque invisibilizadas siempre, hemos estado en las luchas populares, pero ahora, el propio sistema con su agresividad y violencia, ha impuesto la necesidad de que las indígenas se organicen

y participen con su propia autodeterminación. Como participantes en organizaciones sociales y de mujeres, o como integrantes de sus comunidades, las indígenas van rompiendo sus cautiverios y van asumiendo su papel de sujetos activos en contra de las múltiples caras de la guerra que vulneran cada vez más sus derechos sociales, económicos, políticos y culturales. Esto no es, ni ha sido fácil. En las luchas se avanza y se retrocede, pero con la fuerza de las que rechazan el papel de víctimas –en el cual el Estado pretende encerrarlas con sus ayudas asistenciales–, cada día las indígenas y campesinas van dando significativos pasos hacia la construcción de otro mundo posible. Avanzan en medio de resistencias y de reacciones negativas de sus esposos que objetan su fidelidad y de cuestionamientos de los compañeros que ven en ellas una competencia peligrosa. En las organizaciones mixtas, los dirigentes piensan que las luchas de las mujeres dividen y dan armas al enemigo, que el feminismo no responde a las necesidades campesinas, sino que es una influencia burguesa, etcétera. Las organizaciones de mujeres indígenas también son afectadas por los conflictos y las diferencias entre las feministas que privilegian las subjetividades, el sexo, el bienestar individual, además de la paz incondicional y aquellas que promueven una conciencia política, la participación política consecuente, el ejercicio y el reclamo exigente de los derechos.

Es indudable que a partir de la década de 1980, en todos los países de América Latina se dio un ascenso de la participación organizada de las mujeres en la vida pública y en las luchas liberadoras de sus países. Bástenos recordar a las mujeres de diversos partidos que en el Cono Sur lucharon contra las dictaduras militares y a las salvadoreñas y guatemaltecas que se sumaron a las organizaciones revolucionarias y a los movimientos populares. En México, las indígenas y campesinas también tienen una larga historia de resistencias y de luchas que se remonta a la época colonial, a la Independencia y a la Revolución; pero la lucha por sus reivindicaciones como mujeres e indígenas, se inicia entre los finales de esa misma década y el principio de la década de 1990. Herederas directas o indirectas del feminismo popular y de los movimientos sociales de izquierda, las indígenas de diversos grupos han alzado sus voces y han construido sus rebeldías al cuestionar la violación a su derecho a vivir

una vida digna sin racismo, ni discriminaciones sociales y políticas. La posición subordinada de las indígenas es producto de un largo proceso histórico de dominación patriarcal que se expresa no sólo de manera individual en el poder que los varones ejercen sobre sus esposas, hijas o hermanas, sino también en la sociedad, cuya dinámica ha sido construida sobre parámetros de poder masculinos que otorgan a las culturas y al Estado el carácter patriarcal que privilegia a los hombres en los usos y costumbres, en las leyes, en los imaginarios sociales, en las instituciones y en las políticas públicas, factores que en el caso de los y las indígenas siempre han estado abonados por el racismo, la expropiación de sus recursos, la explotación de su trabajo y la exclusión social, los cuales desde la época colonial fueron elementos fundamentales de dominación, primero del imperio español y de la iglesia cristiana y después, de los criollos y mestizos que hegemonizaron el ejercicio del poder ladino, instaurando los Estados liberales y adoptando los sucesivos modelos capitalistas de desarrollo hasta el actual neoliberalismo globalizado.

Al estar subsumida la subordinación de género en la cultura indígena, uno de los retos que les ha sido muy difícil afrontar, es el reconocimiento de su individuación dentro de sus comunidades y organizaciones, es decir, el reconocimiento de los derechos que en igualdad, sin mediación y control de los hombres, tienen como personas y que la cultura tradicional les niega. De hecho hay una reacción violenta de los hombres, pero también de muchas mujeres ante el reclamo de ellas de participar en las decisiones colectivas, de tener derecho a la propiedad y a los cargos de representación colectiva. Son muy pocas las indígenas que han ocupado cargos políticos o religiosos en su comunidad y cuando acceden a ellos tienen que ejercerlos sobre los parámetros masculinos de la tradición, además de cumplir con las tareas de cuidado en su vida familiar.

En ese contexto, alimentada por las rebeldías populares y por las luchas campesinas, ha ido creciendo en las mujeres la conciencia sobre sus múltiples subordinaciones, actuando en abierta confrontación con los parámetros masculinos: sexistas, verticales, autoritarios, jerarquizantes y excluyentes a los que se han subordinado socialmente, tanto en el ámbito doméstico mediante las relaciones con los padres, hermanos, esposos y los hijos e hijas, como en los espacios públicos a través de las ins-

tituciones y políticas del Estado, que ahora articulado al sistema global neoliberal, ha convertido el cuerpo y la vida de las mujeres en espacios de su violencia y de sus guerras.

Al ser parte de la cultura, esos parámetros de género contenidos en las relaciones de dominación-subordinación implican modelos culturales de ser hombre o ser mujer basados en las diferencias sexuales, así como espacios diferenciados de realización vital, de trabajo, de acceso a los recursos y de poder, cimentados en valoraciones y posiciones de desigualdad que privilegian a los hombres y que se transmiten y reelaboran, de generación en generación, porque están profundamente arraigados al ser parte de la cultura occidental y de las costumbres indígenas.

Los modelos de ser hombre o de ser mujer, han cambiado a través del tiempo. Es cierto que ahora muchas mujeres pueden estudiar o trabajar en espacios que antes eran exclusivos de los hombres, pero al acceder a ellos tienen que actuar de acuerdo a los parámetros culturales que definen esos espacios y sus tiempos, fuertemente marcados por el poder masculino: competencias, eficiencia, rigidez, autoritarismo, jerarquización, etcétera.

Por eso, desde nuestro feminismo, el tener conciencia de género no solamente se refiere a tener conciencia de la subordinación de las mujeres frente a los hombres mediante el dominio sobre nuestro cuerpo, sexualidad, trabajo y afectos, sino también a tener conciencia de la articulación y presencia de estos procesos en la opresión del sistema social de dominación patriarcal mediante el trabajo, el mercado, las finanzas y de las instituciones y políticas públicas del Estado, que ahora, por su carácter neoliberal, tiene que recurrir cada vez con mayor frecuencia a la fuerza pública y a la represión para imponerse.

Este posicionamiento feminista que comparten muchas mujeres de México y Centroamérica, implica una crítica profunda y una oposición tajante al proyecto del Estado neoliberal, cuyo funcionamiento –como dijimos antes– ya no se propone la búsqueda –real o aparente– del bienestar social y de la soberanía nacional, sino que abiertamente viola los derechos humanos de los pueblos al funcionar cínicamente en beneficio del capital a través del libre mercado globalizado, profundizando la polarización social y la exclusión de los campesinos pobres y de los indígenas,

discriminando especialmente a las mujeres. La violencia de esa situación en las zonas marginales de México, especialmente de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, es realmente inhumana y explica por sí misma las reacciones y levantamientos en contra del sistema, como el del EZLN en 1994 y como lo hacen muchos grupos de hombres y de mujeres en resistencia en todo el país y en Centroamérica, quienes han decolonizado sus formas de pensar, ver y sentir, luchando abierta o calladamente contra las estructuras reproductoras de las desigualdades de poder del Estado.

### **Aprendizajes zapatistas**

El levantamiento zapatista no solo dio cobijo, autoridad e impulso a las luchas campesinas e indígenas de México y de otros países; también legitimó la participación política de las mujeres en el medio indígena y mostró una nueva cara del feminismo contemporáneo (Lovera, 1999).

Se reivindicaron los modernos derechos constitucionales, se diferenciaron “las buenas costumbres tradicionales de las malas”, es decir, aquellas que violan los derechos de las mujeres, y se evidenció la exclusión histórica de la población indígena.

Las demandas zapatistas pusieron sobre la mesa las promesas incumplidas de modernidad en la periferia marginal del Estado, la profundización de la jerarquización de lo privado sobre lo público, de la ciudad sobre el campo, de los ricos empresarios sobre los trabajadores, los pobres y los campesinos, así como de los ladinos sobre los indígenas. No solo en Chiapas, sino en otros lugares también, el zapatismo propició la toma de conciencia sobre los derechos de las mujeres y el despegue de su participación como sujetos políticos.

Retomando el planteamiento zapatista, nos dice Gisela Espinosa (2011) que una parte importante del movimiento indígena de México, pese a su radicalidad, no se propone tomar el poder sino generar un amplio y nuevo pacto social que no solo reconozca la diversidad cultural del país y los derechos colectivos de los pueblos, sino que genere desde abajo y a la izquierda otro mundo que, entre otras características, otorgue justicia social a toda la población, reconozca el derecho de los pueblos a ser sujetos de su propia historia, con derecho a conservar sus identidades culturales

y sus instituciones, además de su derecho a la autonomía.

Al dar a conocer su ley revolucionaria, las combatientes zapatistas colocaron en la escena pública una parte importante de los problemas y las demandas de las mujeres indígenas: su derecho al trabajo y a un salario justo, a la educación, la salud y la alimentación, a elegir a la pareja y no ser obligadas a casarse, a decidir sobre el número de hijos y controlar su fecundidad, a no ser golpeadas, maltratadas ni violadas, a participar en las decisiones y a ocupar cargos (EZLN, 1993). El llamado zapatista a la sociedad civil a organizarse y luchar por otro mundo, propició que las mujeres indígenas y no indígenas nos organizáramos en la Convención Estatal de Mujeres e iniciáramos un primer ensayo de movimiento de mujeres, que más adelante dio origen a la Marcha de las Mujeres contra la Violencia, la Impunidad y las Guerras, así como al surgimiento del Movimiento Independiente de Mujeres y a la instauración del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. De sus insistentes llamados a la sociedad civil de México y del mundo, las mujeres aprendimos que las luchas aisladas no bastan, pues ni siquiera los logros que han alcanzado los zapatistas en sus caracoles autonómicos, son suficientes para garantizar el ejercicio los derechos económicos, sociales y políticos de toda la población. El zapatismo también ha dejado claro que tampoco bastan las luchas por los derechos colectivos, por la autodeterminación y por la cultura de sus pueblos, reivindicaciones que las indígenas comparten con sus compañeros, sino que es necesario construir “otro mundo”, lo que implica una transformación total del sistema social que permita a todos y todas tener una vida digna.

Las mujeres tenemos clara la dimensión global del problema, que no solo proviene de las relaciones económicas del Estado neoliberal global, cuyas políticas privilegian el mercado y el consumismo sobre la producción, sino que también procede del carácter patriarcal de su poder que nos somete a todos, mujeres y hombres, a los parámetros masculinos de vida cada vez más inhumanos y violentos, sobre los que se ha organizado el funcionamiento social mundial. De ahí que las luchas de las indígenas fortalecidas con las luchas de liberación zapatista y con las luchas populares y del movimiento social contra la pobreza, la explotación, el mercado neoliberal y la manipulación política, converjan y se retroalimenten

fortaleciéndose en su práctica cotidiana contra las cuatro caras de la guerra, proponiendo la construcción de una ciudadanía en condiciones de igualdad de género, clase y etnia, así como la reconstrucción del mundo sobre parámetros de justicia y dignidad para que en él quepan los muchos y diversos mundos que están invisibilizados.

### **Las indígenas se organizan y emprenden luchas a varios niveles**

Al luchar contra la pobreza y resolver la vida cotidiana de la familia, las mujeres indígenas se colocan –aunque no se les reconozca– en la base que da sostén a todas las otras luchas. Podemos recordar que son luchas en las que el género, la clase y la etnia se interrelacionan indisolublemente para la búsqueda de alternativas en el “el día con día” que finalmente, es una lucha de vida o muerte silenciosa que se ha naturalizado a tal punto que muchos ya no la consideran parte de las guerras actuales y porque en ellas el papel protagónico, la vocería y la representación siempre habían estado a cargo de los hombres de las organizaciones y de las comunidades.

Sin embargo, cada vez más han ido tomando una posición beligerante en la defensa de sus derechos, de sus familias y de sus compañeros, así como en la construcción de un nuevo mundo con justicia y dignidad.

Ante la migración masculina, las mujeres rurales, con su nuevo papel de responsables absolutas o principales de su familia, despliegan su fuerza y su creatividad: “no nos vamos a quedar paradas ante los problemas, cada día tenemos que dar de comer, tenemos que resolver”. Además del cuidado de la familia, muchas se han hecho cargo de las parcelas, se han preocupado por la recuperación de la productividad de la tierra, hacen siembras orgánicas de verduras y maíz para el consumo familiar y como una forma de resistencia a los agroquímicos, a los cultivos comerciales y a los monocultivos, pero también como ejercicio de su derecho a una buena y sana alimentación. Más allá de la resistencia al hambre, es la conciencia de sus derechos la que alimenta las nuevas rebeldías de las mujeres indígenas: “antes aceptábamos calladas, ahora hablamos, exigimos, ya no nos agachamos, porque conocemos nuestros derechos de mujeres”.

Sin embargo, las luchas de las indígenas frecuentemente tienen también un carácter comunitario o regional, por el cual participan al lado de sus familiares varones. Las indígenas que forman parte de la resistencia contra el despojo de sus tierras, los altos precios de la luz, las empresas mineras y la construcción de represas, saben que los gobiernos les han impuesto la ley del terror para controlar sus movimientos, dividirlos y acabar con las luchas populares. El terror intimida; las desapariciones, encarcelamientos y asesinatos duelen profundamente, pero también fortalecen las resistencias y las luchas comunitarias, como hemos visto recientemente en muchos lugares del país y de Centroamérica: en Atenco, la integración de las mujeres a la lucha en defensa del territorio y contra la represión, las violaciones y la muerte ha sido ejemplar, como también la ha sido entre las mujeres y hombres de la Sierra Tarahumara que defienden sus bosques; lo mismo que entre las indígenas de Cherán y de otras comunidades de Michoacán y entre las indígenas de la sierra de Guerrero, quienes se han integrado a la Policía Comunitaria para defender su derecho a la autonomía. En la selva norte de Chiapas, un sector de los indígenas tzeltales de Agua Azul defiende sus cascadas de la privatización a favor de una empresa turística, aceptada por otra parte del ejido cooptada por el gobierno estatal. Otro ejemplo de dignidad y valentía es la lucha de las mujeres triquis y sus familias, que han sido expulsadas de su territorio en Oaxaca por defender su proyecto de autonomía y protestan en un plantón que han sostenido por muchos meses en la Plaza de la Constitución en la Ciudad de México. Los yaquis defienden el agua de su río amenazado de extinción por los desvíos para el riego de las agroindustrias; las mujeres de Tonalá, en la Costa de Chiapas, quienes junto a sus compañeros no han aceptado el alza del precio de las tortillas y defienden su cooperativa local de camarones amenazada por la competencia de las grandes camaroneras trasnacionales ubicadas en el mar contiguo a su territorio. Las tzeltales de Aguacatenango, las choles de Tila, junto con indígenas y campesinos de otras muchas comunidades, resisten colectivamente sin pagar las altas tarifas de la luz que se exigen en Chiapas. Las denuncias de los feminicidios de mujeres indígenas urbanas en San Cristóbal de las Casas son también luchas de las mujeres; la resistencia zapatista en contra de grupos paramilitares y priístas que

pretenden, con apoyo del gobierno, invadir territorios de los municipios autónomos son igualmente parte de las preocupaciones, resistencias y luchas de las mujeres zapatistas; otro caso son las mujeres y hombres choles que luchan contra el despojo de tierras de su ejido donde la iglesia y el gobierno pretenden construir un gran centro turístico en torno al santuario del Cristo Negro de Tila. En Comalapa de la Frontera, las mujeres resisten el acuerdo de expulsión de su ejido por haberse casado con hombres guatemaltecos o de otros lugares que no son de su comunidad. Una mención especial hacemos de las campesinas e indígenas de Guatemala, Honduras y Chiapas que han organizado una red en contra de las mineras y de las empresas trasnacionales que han sido contratadas por los gobiernos para la construcción de represas que inundarán sus territorios y sus tierras de cultivo.

Otro nivel de las luchas de las mujeres organizadas es de carácter nacional e internacional. Desde esos espacios han impulsado los derechos políticos, humanos, reproductivos, enfatizando la igualdad, la libertad de movimiento, la no violencia, el respeto y reconocimiento, la redistribución de los espacios, de las funciones públicas y privadas, así como de las tareas productivas y reproductivas. En 1994, muchas organizaciones locales de mujeres, grupos de iglesia, la Coordinadora Diocesana de Mujeres, parteras indígenas, campesinas y artesanas, participaron en la Convención Estatal de Mujeres de Chiapas y en la Convención Nacional convocada este año por el EZLN, la cual tuvo repercusiones a nivel internacional.

En 1995, se realizó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres de la Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) en San Cristóbal de Las Casas, con la participación de representantes de doce estados. En 1996, se llevó a cabo el Foro Nacional Indígena convocado por el Ejército Zapatista, en el que se formó la Comisión Coordinadora Nacional de Mujeres, promoviéndose su presencia con una mesa de Mujeres en el Congreso Nacional Indígena. El año siguiente, se constituyó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI) en Oaxaca, con la participación de mujeres de catorce estados. En 1997, también en Oaxaca, se realizó el Encuentro Continental de las Mujeres Indígenas de Abya Yala, que contó con la presencia de mujeres de 24 países. A partir de estos encuentros nacionales e internacionales se crean redes de articu-

lación que conectan cientos de procesos locales de proyectos de cambio, integrando la equidad de género en espacios amplios y organizaciones mixtas que ponen en entredicho el sentido común que subordina a las mujeres en todas las culturas.

A pesar de las tensiones que se dan en las instancias nacionales e internacionales mixtas, las mujeres se han ganado el reconocimiento de los hombres y han ocupado y ocupan puestos de dirección en sus organizaciones a nivel estatal y nacional (Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas –UNORCA– y ANIPA), así como en importantes organizaciones regionales como la Policía Comunitaria de la Costa Chica o en la instancia de procuración de justicia. Un logro de las mujeres indígenas en las instancias mixtas nacionales es el cuestionamiento de las políticas integracionistas y explotadoras del Estado liberal, pero también de las tradiciones y costumbres que subordinan a las mujeres. La construcción de funcionamientos democráticos al interior de las organizaciones de mujeres indígenas es un logro nacional al que, según Espinosa (2011), han contribuido mucho las mujeres indígenas guerrerenses, quienes han tenido presencia en muchas reuniones internacionales representando a su estado y a las indígenas del país. Han realizado la presentación de casos de violaciones ante la relatora especial de Derechos Humanos de la ONU (2002) y ante el relator especial de Pueblos Indios (2004). Martha Sánchez y Felicitas Martínez estuvieron en la Segunda Sesión Especial de Pueblos Indios de la ONU en 2005. En la Marcha del Color de la Tierra del EZLN sobresale la intervención de Domitila Rosendo en el Zócalo de México.

No podemos decir lo mismo de las mujeres indígenas de Chiapas, cuya participación organizada se ha retraído y dispersado en los niveles locales y regionales. No obstante, con ayuda de algunas ONG han participado en las denuncias presentadas recientemente y en la elaboración del informe sombra en oposición al informe de México (2012) en la CEDAW, en el Tribunal Interamericano de Derechos Humanos y en la primera Pre Audiencia del Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP), en el que por primera vez presentó públicamente su testimonio una de las mujeres tzeltales violada por el ejército en 1994, mostrando que por encima de la violencia más cruel, la dignidad, el coraje, la pena y el dolor nos alientan.

Somos tres a las que nos violaron, estamos aquí con nuestras denuncias. Nosotras ya decidimos tomar el camino de la lucha... luchamos para nutrirnos de fortaleza hasta lograr que las mujeres no sigan siendo violadas y maltratadas. Ya no quiero que sigan abusando, maltratando y violando a las mujeres... mientras siga escuchando que hay violaciones, seguiré sintiendo como si fuera a mí a quien estuvieran violando. Son estas las razones por las que me manifiesto firmemente a favor de las mujeres, a favor de los hombres y por un mundo más humano. Cambiar el mundo será posible cuando tengamos el valor y el coraje de hablar, de denunciar, necesitamos ser fuertes, no tengamos miedo de levantar nuestras voces... por eso les pido que nos unamos para demostrar nuestra fortaleza porque en este mundo nos están violando a todos, la violación tiene muchas formas y matices, muchos problemas aquejan a nuestros pueblos. Por eso voy a hablar claramente: Mujeres tzeltales, si en algún momento son violadas, maltratadas, abusadas, atacadas –si alguien las quiere violar en sus pueblos– ¡hablen! busquen la forma de luchar. No tengan miedo. Aunque no sabemos escribir, podemos hablar. Tenemos pies. Tenemos manos. Tenemos ojos. No nos podemos rezagar. Tomen fuerza en sus corazones a partir de lo que les he dicho. El dolor de lo que me hicieron me seguirá impulsando para seguir con este trabajo de denuncia... hasta que haya justicia.

Como se advierte en este testimonio, se han logrado avances importantes en las decisiones de lucha de las mujeres; muchas conciencias han despertado, muchas voces se alzan para exigir justicia en los foros nacionales e internacionales; la fuerza de las mujeres indígenas se suma a la lucha de los sectores populares. Sin embargo, hay todavía profundas brechas de carácter estructural a resolver en relación a las condiciones materiales de su existencia y al acceso a un desarrollo integral. Las mujeres están conscientes de que esos retos implican cambios que van desde lo inmediato de sus vidas cotidianas, hasta la transformación de la dinámica del sistema neoliberal.

De sus intervenciones en diferentes foros, enumeramos abajo los reclamos más sentidos por ellas, los cuales se orientan en dos direcciones

que no son opuestas necesariamente, sino que pueden complementarse: por un lado, las exigencias al gobierno y, por el otro, la construcción consciente y participativa de otro mundo posible. Ambos caminos requieren que cada vez más mujeres indígenas se liberen de sus subordinaciones históricas y presentes, reconozcan su fuerza, tomen conciencia de sus sabidurías y capacidades para organizarse y luchar articuladamente desde las organizaciones campesinas e indígenas propias y mixtas, en las que también hay que trabajar para lograr en la práctica relaciones horizontales e igualitarias. Los retos expresados con más frecuencia por las mujeres en sus luchas feministas son:

1. Avanzar en la democratización de los ámbitos público y privado (familia) en donde las mujeres seguimos siendo violentadas por las inequidades en la educación, el manejo de los recursos, el acceso a la salud y en la herencia de la tierra.

2. Alcanzar el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios, incorporando efectivamente la perspectiva de género y el enfoque de la interculturalidad en las políticas públicas.

3. Presionar y exigir al gobierno la transformación de sus relaciones con los pueblos indígenas y en especial con las mujeres, partiendo del reconocimiento constitucional y en la práctica jurídica y política de los derechos colectivos de los pueblos.

4. Trazar estrategias claras para incidir en la reforma del Estado y en la construcción de otro mundo posible, sin violencia y sin desigualdades de género, clase, cultura y etnia, así como con respeto a las diferencias.

5. Tener recursos suficientes provenientes de nuestro trabajo y de la solidaridad internacional, para sostener y ampliar las organizaciones de mujeres y fortalecer sus procesos, sin afectar nuestra autonomía y sin renunciar a las líneas estratégicas de trabajo de cada organización o grupo.

6. Encontrar la forma de transmitir la experiencia organizativa y de estimular la participación de las generaciones jóvenes en las luchas de resistencia contra el Estado, el sistema neoliberal y la destrucción de la naturaleza.

7. Exigir que el gobierno ponga un alto a la violencia hacia las mujeres, a los secuestros, desapariciones, violaciones y feminicidios.

Pero el reto más grande que tenemos las mujeres ante la violencia es no dejar de luchar, no dejarnos dominar por el miedo, no dejar de soñar en caminos de paz e igualdad; es no dejar morir la esperanza.

En las luchas de las mujeres indígenas y campesinas de México y Centroamérica no hay marcha atrás. La fuerza de sus voces y la sabiduría de sus palabras recorren los caminos. Las mujeres indígenas y no indígenas no queremos ser víctimas de la violencia, queremos danzar la danza de los pueblos libres.

## Bibliografía

Alberti, P. (1997). La identidad de género y etnia como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas ante la crisis. En Alberti, P. y Zapata Martelo, E. (Coords.), *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*. México: GIMTRAP.

Arispe, L. (1986). *Nueva Antropología*, 8 (30). México.

Berrío, L. R. (2009). Balance crítico sobre las luchas de las mujeres indígenas. En *Estudio del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*. México: UNAM, Gobierno del Estado de Guerrero.

Bonfil, P. (1997). La presencia de las mujeres en las movilizaciones indígenas contemporáneas de México. En Alberti, P. y Zapata Martelo, E. (Coords.), *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*. México: GIMTRAP.

Bossen, L. (1983). *The Redivision of Labor: Women and Economic Choice in Four Guatemala Communities*. Albany, State University of New York.

Botey, C. (1999). *Los escenarios paradójicos del desarrollo*. México: UIA-Golfo-Centro.

Bonilla, A. et al. (1993). *Memoria de los talleres con mujeres indígenas*. San Cristóbal de las Casas.

Carlsen, L. (1999). Las mujeres indígenas en el movimiento social. *Chiapas*, 8. UNAM, México.

De Sousa Santos, B. (1998). *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*. México: UNAM.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). (1993). *Ley Revolucionaria de las Mujeres. El Despertar Mexicano*, 1, San Cristóbal de las Casas.

Espinosa Damián, G. (2009). Movimiento de las Mujeres Indígenas y Populares en México. *Laberinto*, 29, primer cuatrimestre. Recuperado de [http://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Themen/Ausland/Lateinamerika/AKLA/Art%-C3%ADculo\\_Gisela\\_Espinosa.pdf](http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Themen/Ausland/Lateinamerika/AKLA/Art%-C3%ADculo_Gisela_Espinosa.pdf)

Espinosa Damián, G. (2011, enero). Feminismo Popular y Feminismo Indígena. Abriendo brechas desde la subalternidad. *Labrys, études féministes/ estudios feministas*. Recuperado de <https://www.labrys.net.br/labrys19/mexique/espinosa.htm>

Entrevista a Espinosa Damián, G. (2011). *Laberinto*, 32, UNAM, México.

Evers, T. (1989). *Identidad: la cara oculta de los nuevos movimientos sociales*. Montevideo: CLAEH.

Hernández, R. A. (1998). Construyendo la Utopía. Esperanzas y Desafíos de las Mujeres chiapanecas de Frente al Siglo XXI. En Hernández, R. A. (Ed.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México. CIESAS/COLEM/CIAM.

Hernández, R. A. y Millán, M. (Coords.). (2008). *Proyecto colectivo. Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas, organización colectiva y resistencia cotidiana*. México: CIESAS.

Lovera, S. y Palomo, N. (Coords.). (1999) *Las Alzadas*. México: Comunicación e información de la Mujer, Convergencia Socialista.

Magallón, C. (1988). La participación de las mujeres en las organizaciones campesinas: algunas limitaciones. En Aranda, J. (Comp.). *Las mujeres en el campo*. Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas.

Mellucci, A. (1985, marzo). Las teorías de los movimientos sociales. *Estudios Políticos*, Nueva Época, 14, UNAM, México.

Millán, M. (1996 a). Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas. *Chiapas*, 3, UNAM, México.

Millán, M. (1996 b, juin-juillet). Femmes indiennes et zapatisme: nouveaux horizons de visibilité. *Cahiers Marxistes*, 209, 173-194, Bruselas. (Traducción actualizada del ensayo publicado en *Cuadernos Agrarios*, 13, 1996).

Olivera, M. y Bermúdez, F. M. (2012). *Mujeres Marginales de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas: UNICACH-CONACYT.

Rus, D. (1990). *La crisis económica y la mujer indígena. El Caso de San Juan Chamula, Chiapas*. San Cristóbal de las Casas: INAREMAC.

# **Mujeres campesinas y marginales**



## Una larga historia de discriminaciones y racismos<sup>1</sup>

Este artículo pretende ser un avance en la construcción de un marco reflexivo para el estudio de la condición y la situación de etnia, clase y género de las indígenas de México. Entendemos que la condición y la situación subordinadas de las mujeres indígenas son expresiones racistas del Estado, en tanto las concebimos por una parte, como formas de dominación y opresión y, por la otra, como una tecnología del poder (Foucault, 1992). La condición de género se refiere a las formas históricas de discriminación social y cultural que, basadas en las diferencias sexuales, ubican a las mujeres en una posición subordinada al poder masculino y se han transmitido generacionalmente como prescripciones culturales trascendentes, funcionando como modelos de ser mujer en cada sociedad y cada momento histórico. La situación de género se refiere a la forma específica en que se viven los modelos de ser mujer, de acuerdo con las prescripciones normativas, a las circunstancias del momento y al lugar en donde viven las mujeres; pero sobre todo, a las respuestas que cada mujer da a esas prescripciones trascendentes y normativas, aceptándolas, recreándolas o rechazándolas.

En el caso de las mujeres, es necesario tomar en cuenta que los mo-

---

1. Extraído de Olivera, M. (2004). Una larga historia de discriminaciones y racismos. En Olivera, M. (Coord.), *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*. Vol. I. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CONACYT/UNACH-UNICACH.

delos vigentes de ser indígena fueron en su origen parte del sistema de dominación colonial que dominó, expolió y segregó cultural y racialmente a l@s indígenas. Así, los modelos culturales, incluyendo los de género, que fueron impuestos por los españoles en un primer momento, pero interiorizados, apropiados y después recreados por l@s indígenas, se asumieron socialmente como los rasgos que definen la etnicidad, marcando los límites raciales y culturales entre el ser o no ser indio, y definiendo a partir de entonces no solo las relaciones sociales y la posición subordinada de la población india a los sectores dominantes del país, con la mediación del Estado, sino también el carácter racista de las relaciones entre la sociedad nacional mestiza y la población indígena.<sup>2</sup>

El racismo<sup>3</sup> actúa tanto a través de las prescripciones trascendentes que definen la condición de género, clase y etnia de las mujeres indígenas, como a través de las prescripciones normativas que definen su situación presente, de acuerdo con la posición social que los grupos hegemónicos de poder les asignan real y simbólicamente, discriminándolas por su fenotipo sexual, su clase y su cultura. Esas formas discriminatorias, están ordenadas en un mismo sistema de valores y conductas que aquí llamamos racismo de género, clase y etnia, por estar íntimamente interrelacionados entre sí a través del poder colonizador y actúan permanentemente en la cotidianidad secular de las indígenas.

Debe quedar claro que el racismo de etnia, clase y género, no solamen-

---

2. De acuerdo con Alicia Castellanos (1998), definimos la discriminación étnica como un sistema de relaciones desiguales de poder, construido históricamente sobre diferencias físicas y culturales, mediante las cuales el Estado ha colocado y mantiene a la población indígena en una posición subordinada, excluyente y marginal dentro de la estructura y dinámica de la sociedad mexicana en su conjunto. La discriminación étnica se presenta en diferentes formas y niveles, incluye relaciones, símbolos, estereotipos, normas, leyes y otras formas culturales diferenciales y de rechazo con frecuencia, toman la forma de racismo excluyente trazando límites rígidos entre la sociedad mestiza o blanca y los pueblos indios. Otras veces las discriminaciones de etnia, al igual que las de género son sutiles, invisibles y ocultas tras la ideología nacionalista integracionista, pero en la práctica son igualmente excluyentes diferenciadoras, atentando contra la dignidad humana de l@s excludid@s.

3. En este artículo retomamos la definición de Marta Elena Casaús (2000, p. 36). Racismo es la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Pueden expresarse como conductas, imaginarios, prácticas racistas o ideologías que se expanden a todo el campo social formando parte del imaginario colectivo.

te está profundamente introyectado en las subjetividades de quienes las discriminan directamente; sino que, también se asume como parte de la escala de valores sociales vigente, por todas las personas que integran la sociedad, incluyendo a l@s indígenas, quienes de una forma aparentemente natural asumen las posiciones subordinadas que se les han asignado desde el poder institucionalizado del Estado. Así, el racismo de etnia, clase y género es expresión de las relaciones de poder entre indígenas y ladinos dentro de la estructura clasista y sexista global del Estado, que naturaliza la discriminación como parte intrínseca de las culturas y la sociedad. La naturalización de la discriminación racista oculta y justifica la segregación o estigmatización que se impone desde el poder y que introyectamos tanto l@s indígenas como l@s no indígenas.

Las relaciones desiguales y racistas de l@s no indígenas para l@s indígenas, reproducen constantemente los valores discriminatorios y las identidades, tanto de los opresores como de los oprimidos y oprimidas; muchas veces la opresión de género, clase y etnia cambian de forma pero reproducen la posición subordinada de las indígenas, resignificándola.

Es importante señalar que la dinámica social del capitalismo periférico que impera en las regiones indígenas, tiende a desarticular la relación entre las subordinaciones de etnia, clase y género; en la medida en que la diferenciación social penetra en las comunidades tiende a disolver las instituciones, las dinámicas colectivas y la cultura que dan integridad al grupo. También la dinámica cultural produce cambios significativos a través del proceso de mestizaje que aquí analizamos. Sin embargo, aunque la articulación y el disloque de estos rasgos son permanentes en el proceso histórico, es importante señalar que, hasta el presente, los tres funcionan articuladamente en la simbología racista del sistema, como elementos característicos diferenciadores entre indígenas y no indígenas. Esto significa, que, cuando alguna persona o familia indígena, “deja de ser pobre”, –lo cual sucede raramente– y asume como propia la cultura de los dominantes, lo más probable es que deje de identificarse como indígena, se ladiniza culturalmente identificándose real o simbólicamente con la cultura y los grupos de poder; a veces, incluso, toma el papel de opresor racista (cacique) de los miembros de su misma comunidad; otras veces los indígenas ladinizados funcionan como mediadores

de las fuerzas disgregadoras del Estado. Esto sucede, por ejemplo, con muchos promotores y maestros formados por el INI, quienes desde una posición de dominio discriminan a l@s indígenas con quienes trabajan, sintiéndose muy superiores a ellos. De las tres formas de subordinación de las indígenas la de género es la más permanente; cuando hay cambios culturales y económicos, generalmente la subordinación de género solo cambia de forma, se resignifica, ajustándose a la nueva situación sin que su esencia y significado cambien significativamente, aun cuando la posición económica y social de la mujer haya variado positivamente.

Podemos decir que la mayor parte de las mujeres que se identifican como indígenas son víctimas del racismo de etnia, clase y género. Esto sucede hasta que los subordinados y subordinadas toman conciencia de la injusticia e indignidad que encierra su subordinación y se rebelan contra el poder, valoran y defienden sus derechos y cultura como pueblos indios y de alguna manera buscan la igualdad entre los géneros. Es decir, que su lucha va en el sentido de dejar de ser discriminados y entran en un proceso de revaloración de sus identidades como indi@s y buscan formas de organización y participación igualitarias. Así, consideramos que el racismo de etnia, clase y género no es estático ni inamovible, sino al contrario funciona como una estructura estructurante, que produce, reproduce y cambia sus significados en el sistema de relaciones sociales, apareciendo unas veces explícitamente y otras oculto, como sucede en las políticas asistencialistas y patriarcales del Estado; en las conductas ejercidas desde las posiciones de poder entre la iglesia y sus feligreses, en las leyes que pretenden ser iguales para mestizos e indígenas; en las relaciones laborales entre quienes controlan las fuerzas productivas, el mercado y el trabajo; pero, aún más, puede estar oculto en las relaciones afectivas y sexuales entre los hombres y las mujeres.

La diferenciación cultural y económica, la explotación de unas personas sobre otras, las desigualdades en función de la edad, el sexo, la cultura, la raza, el acceso a los recursos, a la información, al conocimiento y al poder político son desigualdades que se interrelacionan entre sí y, a través del sistema de representaciones simbólicas que estructuran las identidades en sus componentes de etnia, clase y género, determinan la posición de las personas en el espacio social al que pertenecen.

El racismo se finca sobre esas diferencias, para justificar el poder de los dominadores, es decir, para justificar la dinámica del Estado capitalista liberal y neoliberal. De hecho, en la actualidad, todas las indígenas están real y simbólicamente subordinadas y discriminadas triplemente por nuestra sociedad: por ser indígenas, por ser pobres y por ser mujeres. La pobreza, el atraso, la ignorancia, la flojera, la suciedad, la poca inteligencia, entre otras, son características que racista y esencialmente les son atribuidas a las indígenas que aunadas a la subordinación de género que tienen asumida las ubica además en su papel de reproductoras, como débiles, pecadoras, servidoras, dependientes e inútiles, en posiciones que en el discurso son complementarias a los hombres, pero en la práctica son profundamente desiguales.

El racismo de etnia, clase y género, al justificar, ocultar y estigmatizar las desigualdades se convierte en un sostén y reproductor del sistema social. Durante la época de la Colonia justificó la explotación y el despojo, además del abuso sexual de las indias, les impuso la función de reproducir el mayor número posible de tributarios; en el siglo XIX la discriminación racista favoreció el sistema servil en las fincas y en las haciendas en provecho de los amos e institucionalizó la violación a las indígenas con el derecho de pernada; en el siglo XX el racismo se agazapó en el indigenismo integracionista y desentnazador, así como en todas las políticas asistencialistas y clientelares del gobierno y de la Iglesia. En la actualidad el racismo vive en las políticas abiertamente etnocidas y pauperizadoras del Estado neoliberal, justifica la sobreexplotación de las indígenas como bracer@s en las empresas del norte y Estados Unidos y somete a las mujeres indígenas a extenuantes dobles y triples jornadas laborales.

En la siguiente parte de este trabajo queremos hacer un breve recorrido histórico del racismo de etnia, clase y género, es decir, de las prescripciones trascendentes de subordinación de las indígenas, construidas históricamente sobre esos parámetros, y que han formado parte de los modelos de ser mujer en diferentes momentos de la historia, muchos de los cuales están vigentes, resignificados, en la situación que actualmente viven las mujeres en las comunidades indígenas tradicionales. En la segunda parte del trabajo, con base en ejemplos de discriminación en diferentes ámbitos de participación de las mujeres, intentaremos anali-

zar algunas formas de la subordinación racista de etnia, clase y género, que forman parte de los modelos de ser mujer indígena en la actualidad.

### **Apuntes históricos para el estudio del racismo de etnia, clase y género**

La dinámica de las relaciones de poder que utiliza la discriminación étnica y la opresión de género para fortalecer las posiciones de clase y el carácter capitalista del sistema, tiene en nuestro país una historia larga y violenta. Sus raíces prehispánicas se alimentaron con la dominación colonial, se fortalecieron cínicamente con el liberalismo del Estado nacional y sus resultados se profundizan con el neoliberalismo actual. Mantener la dominación y la discriminación de género, clase y etnia, como formas de violencia simbólica y real impuestas por el sistema social, asumidas individualmente y reproducidas socialmente a través de las prescripciones trascendentes y normativas, no ha sido fácil, ha requerido con frecuencia que el Estado y sobre todo los sectores hegemónicos de poder, utilicen justificaciones racistas y la violencia militar para someter a los grupos que han hecho de sus rebeldías un instrumento de lucha. Analizar en profundidad este proceso de contradicciones entre los indígenas y los no indígenas, entre ellos como pueblos y el Estado nacional, es necesario para incidir en la construcción de la democracia, de la igualdad social, de la igualdad de etnia y de género a fin de recuperar las autodeterminaciones de los pueblos y de las mujeres indígenas.

### **Mujeres indias del siglo XVI prehispánico**

Por la información que tenemos del momento anterior a la llegada de los españoles, sabemos de la existencia de grandes diversidades culturales, como las existentes entre los grupos chichimecas del norte del país y los pueblos mesoamericanos de alta cultura. En Mesoamérica y especialmente entre los mexicas, mayas y tarascos las mujeres eran valoradas por sus funciones maternas, se exaltaba el valor de la procreación y el amor filial; en diferentes formas, su facultad y función reproductora se asociaba con la fecundidad de la tierra y de la naturaleza en general, así

como con las deidades de la creación y la fertilidad. Como en todas las altas civilizaciones, eran reconocidas por su papel de reproductoras de la cultura y de su sociedad, de las costumbres y de las tradiciones que ligaban a cada grupo con un antecesor mítico. La educación de los hijos y especialmente de las mujeres era, por lo tanto, una función en torno a la cual se organizaba la vida familiar. A diferencia de las culturas occidentales, entre algunos grupos étnicos como los mayas los padres preferían tener niñas que niños, lo que estaba ligado al hecho de que el linaje y los cacicazgos se transmitían por línea femenina; entre algunos grupos prehispánicos, como entre los mayas, las mujeres nobles tenían mucho poder e incluso llegaron a encabezar cacicazgos.

Padre y madre transmitían a los hijos su cosmovisión y las normas intersubjetivas que, de acuerdo con su ideología, regían el funcionamiento unitario de las relaciones entre los hombres, la naturaleza y los dioses, en donde el cumplimiento riguroso de los ritos, el amor a la tierra, el respeto a los mayores y a las autoridades eran prescripciones trascendentes, cuyo cumplimiento se consideraba indispensable para el funcionamiento equilibrado del universo. El deleite sexual y el gozo por la procreación se consideraban valiosos dones de los dioses; sin embargo, por su cardinal importancia existían numerosas restricciones, tabúes, estados de impureza, condicionamientos y pudores en torno al sexo. No obstante se reconocía la fuerza simbólica de la sexualidad femenina pues, al decir de los informantes de Sahagún, “al poseer a una mujer, el hombre entraba a la vida y la gracia del flujo vital femenino y atrapaba la fertilidad de su cuerpo”. La división sexual del trabajo era bastante rígida, los hombres estaban dedicados a la producción agrícola y las mujeres al hogar, pero unos y otras tenían como fundamento filosófico de su existencia alimentar el equilibrio universal, del cual ellos mismos eran parte importante, autoconciéndose en la función social reproductiva como pares al servicio de su grupo.

Se sabe que entre la mayor parte de los grupos étnicos prehispánicos los matrimonios eran concertados por los padres; si el padre de la novia estaba de acuerdo con la petición de casamiento, recibía los regalos de la familia del novio, el precio se fijaba de acuerdo con el estatus al que pertenecían y a veces incluía trabajo del novio para el suegro, durante varios

meses. En la zona maya la selección de la pareja se hacía a edades muy tempranas, como se sigue haciendo entre los lacandones. Hasta donde se sabe, en todos los grupos étnicos el ritual de matrimonio era muy importante para que la nueva pareja fuera reconocida como parte activa de la sociedad, con todos sus derechos y las obligaciones de dar servicio a la comunidad. Antes de casarse, las mujeres recibían los mandatos trascendentes y normativos de boca de su madre y de su futura suegra, así como del jefe de su grupo, sobre el cumplimiento de sus obligaciones como la única forma aceptada de ser mujer.

El destino “natural” de las mujeres era casarse, aunque había algunas excepciones en los sectores privilegiados: doncellas que estaban dedicadas al culto y al sacrificio. Landa dice que eran grandes trabajadoras, pues “de ellas colgaban las mayores obligaciones de sustentación de la casa y la educación de los hijos” (Cámara Barbachano, 1966, p. 57). Las mujeres debían obediencia a sus maridos, debían ser castas, procrear muchos hijos, preparar y servir los alimentos cotidianamente, cuidar su salud y educarlos para que fuesen buenas mujeres y buenos trabajadores de la tierra. Las madres enseñaban a sus hijas, desde que eran pequeñas, a ser vergonzosas, a hablar con reverencia y a acatar las órdenes. La educación hacia ellas era muy rigurosa, se castigaba severamente a las flojas, a las adolescentes que alzaban la vista o que se sentaban a comer con los hombres aunque estos fueran sus hermanos.

A través de los ritos matrimoniales que legitimaban y reproducían sus funciones maternas de generación en generación, las mujeres se incorporaban a la dinámica social de su comunidad. Ellas eran las administradoras de los bienes familiares y participaban en el trabajo que habían de tributar a sus señores. Una buena mujer debía llegar virgen al matrimonio y además de ser buena madre, buena molendera y cocinera, debía saber hilar y tejer a la perfección “tejían mantas muy galanas de mil colores y figuras” y también tejían mantas pequeñas que se usaban como moneda y que formaban parte del tributo (Ixtlixóchitl, 1965, 40). Cultivaban y recolectaban verduras, frutas, peces y también criaban animales, tanto para el consumo como para intercambiar en los mercados. En los mercados y en las ceremonias eran molenderas y cocineras que ofrecían una variedad de alimentos preparados. Algunas mujeres eran pulqueras,

canasteras, alfareras, pintoras; otras eran orfebres, escribanas y hasta albañiles que sabían ayudar a construir casas. Las mujeres de los linajes tributarios (macehuales) participaban en las labores del campo trabajando en las milpas, en los cacaotales y en las nopaleras de cochinilla, a la par de sus maridos. Especializaciones muy respetadas eran las de parteras y curanderas, oficios que se heredaban junto con la gran cantidad de conocimientos sobre plantas medicinales y procedimientos curativos.

Entre los mexicas había algunas mujeres nobles que participaban en los viajes de los pochtecas, comerciantes que viajaban de región en región intercambiando productos y reuniendo e imponiendo tributos a los pueblos sometidos al señorío azteca. Tanto en la mitología como en las fuentes arqueológicas aparecen mujeres ocupando puestos políticos importantes en Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Altiplano Central y la Huasteca. En los códices mixtecas, aparecen mujeres guerreras, unas triunfantes, otras derrotadas. Bernal Díaz del Castillo cuenta que en Chiapas una india, “toda pintada del cuerpo y con algodón pegado a la pintura era quien comandaba el escuadrón contra el que se enfrentaron los españoles”. En algunas regiones había astrólogas o nigrománticas que se encargaban de predecir los buenos y malos augurios en todas las fechas importantes de la vida desde el nacimiento hasta la muerte (De la Garza, 1990).

Las mujeres, como los hombres, de los diferentes grupos étnicos integrantes de Mesoamérica<sup>4</sup> ocupaban diferentes posiciones según su estamento social, eran nobles los linajes de los grupos conquistadores y macehuales los campesinos que les tributaban (Carrasco y Broda, 1976; Olivera, 1978). Generalmente los pillis y los macehuales pertenecían a un diferente grupo étnico, así que las relaciones interétnicas también fueron jerarquizadas. La asignación de pertenencia a uno u otro estamento se realizaba como una prescripción trascendente ligada a la guerra y las conquistas; es decir, se era pilli o macehual de acuerdo con la posición de su linaje de origen en la estructura social. Las mujeres nobles com-

---

4. El área mesoamericana comprendía una región cuyos límites eran por el norte el Río Pánuco y la Sierra Central hasta los actuales estados de Colima y Nayarit. Por el sur el límite se prolongaba hasta el actual territorio de Honduras. Las culturas mesoamericanas se identificaban por tener rasgos culturales que los ubican como altas civilizaciones: azteca, maya, tarasca, zapoteca.

partían algunos privilegios de su estamento: se educaban en escuelas especiales, podían participar como sacerdotisas, médicas, parteras, artesanas o adivinatoras. Había mujeres que eran especialmente escogidas y preparadas para los sacrificios a los dioses-diosas relacionados con la fertilidad. Asimismo, entre los mexicas, había ritos dedicados a recibir a los guerreros después de una batalla exitosa que incluían relaciones sexuales con mujeres, que han sido llamadas prostitutas por los cronistas e historiadores, pero en todo caso hasta donde nosotras entendemos, esas relaciones tenían un carácter ritual (Quesada, 1996).

De las mujeres macehuales, subordinadas por su estamento y por ser mujeres, hay poca información; sabemos que tenían limitadas oportunidades de participar en forma especializada en su sociedad, y con frecuencia colaboraban en la producción agrícola, tanto en la milpa como en los pequeños solares alrededor de su casa; asimismo, parece ser que el oficio de partera existía, si no en todas, en la mayoría de las aldeas y sabemos que los tributos a sus señores incluían mantas tejidas por las mujeres, de diferentes tamaños y dibujos. Las mujeres eran valoradas y respetadas; sin embargo, tenían acceso limitado a las actividades, conocimientos y espacios que definían el prestigio, la riqueza y el poder, su función primordial era la maternidad y las actividades domésticas y de educación relacionadas con esta, base de la reproducción económica, social y cultural.

De lo hasta aquí apuntado, se puede decir que desde la época prehispánica existen prescripciones trascendentes de etnia, estamento y género que subordinan a las mujeres a los hombres, y a los dominados a los dominadores, aunque las desigualdades parecen haber sido menores que las impuestas posteriormente por los colonizadores, en tanto que cada grupo, generalmente, tenía su propia estructura y funcionamiento social y las relaciones de poder no incluían la pérdida de su autodeterminación como grupo, sino que se establecían a través de un sistema de tributos cuya naturaleza determinaba las jerarquías.

Es significativo que los espacios de participación de las mujeres no se restringían a lo doméstico y las nobles; no obstante, las desigualdades de género eran elementos estructurantes de las relaciones. Hay investigadores que opinan que las relaciones de género, entonces, como hoy en

las actuales comunidades indígenas tradicionales, tenían un carácter de complementariedad muy definido (McLeod, 2000); esto, sin dejar de ser cierto, no implica necesariamente que existieran posiciones de igualdad entre hombres y mujeres. Desde entonces la complementariedad se daba en desigualdad; por ejemplo, la compra de la novia implicó el sometimiento, sin ser decidido por la mujer, al marido, a la familia y al linaje de este. Su capacidad reproductiva era simbólica y realmente adjudicada a la nueva familia a la que pertenecía.

Tanto en las relaciones, como en los castigos por faltar a las normas había desigualdades; cometían delito de adulterio tanto la mujer casada como el hombre soltero o casado que tenía relaciones con ella; sin embargo, no era considerado adúltero el hombre casado que tenía relaciones con una mujer soltera. Aunque no era generalizada, la poliginia fue frecuente, sobre todo entre los estamentos nobles, también tenían varias mujeres los hombres que las recibían en recompensa por sus hazañas bélicas. Después de una conquista el grupo dominado daba en “regalo” una o varias mujeres a los dominadores, para que emparentara con los conquistadores y, a través de este intercambio, se estableciera un parentesco real y simbólico entre ambos grupos. Esto sucedió con la Malinche, quien con otras mujeres nobles fue dada de regalo a los conquistadores españoles en el sur de Veracruz.

Así, una forma importante de discriminación y segregación social en esa época, que incluía el sometimiento de las mujeres, era la impuesta de acuerdo con el estamento al que se pertenecía, el cual estaba definido por un sistema de conquistas e imposiciones tributarias, verticales y autoritarias con justificaciones divinas y militares. La prescripción trascendente de la maternidad estaba unida a la de pertenencia a uno u otro estamento; en los grupos matrilineales la madre definía por su linaje, el de sus hijos e hijas y a través de esto accedían o no a los privilegios de tributo y de poder sobre los macehuales. Entre los pillis varones había una compleja jerarquización, que correspondía a la diversificación de funciones públicas que tenían en sus manos, en oposición a la más simple diferenciación entre las mujeres. Aunque algunas mujeres ocuparon puestos de mando en sus señoríos y, especialmente las nobles, tenían acceso a ocupaciones similares o iguales a las de los hombres no podemos hablar

de igualdad. A pesar de la supuesta complementariedad entre hombres y mujeres, los varones, ya fueran pillis o mecehuales nunca se ocuparon del trabajo doméstico, ni de resolver el mantenimiento cotidiano de la familia. Los jefes, los guerreros, los sacerdotes, los reyes y emperadores, a la llegada de los españoles, salvo algunas excepciones, eran hombres. La división sexual del trabajo se proyectó de la familia, al linaje y de este a los señoríos y a los reinos recreando un sistema que privilegió a los hombres y dio lugar a un sistema social, económico y político construido básicamente sobre sus intereses y necesidades (López Austin, 1989).

Aunque no tenemos muchos elementos para hablar de racismo, las relaciones de poder entre los señoríos y reinos tenían un carácter despótico y jerarquizado, lo mismo las relaciones entre macehuales y nobles, y entre hombres y mujeres de tal manera que las subordinaciones de género etnia y estamento estuvieron presentes desde entonces.

### **La discriminación de género y etnia en la Colonia**

La cultura indígena subordinada y las relaciones de género altamente discriminatorias para las mujeres, que aún caracterizan a los grupos indígenas del país, aunque incluyen elementos culturales prehispánicos resignificados, tienen su origen y se consolidan básicamente como parte de la estructura social y la cultura colonial. La invasión europea en el siglo XVI desestructuró la economía, la cultura y la organización social de las altas civilizaciones que existían en Mesoamérica. En nuestro territorio, la guerra de conquista implicó un significativo desastre demográfico sobre todo en las zonas que se opusieron a la implantación colonial, muchas de las cuales desaparecieron (Rus, 1995). Podemos decir que para fines del siglo XVI, la conquista española de la mayor parte de los grupos indígenas mesoamericanos estaba consumada, a diferencia de los grupos del norte de México, llamados chichimecas que no fueron sometidos totalmente hasta el siglo XVIII.

La conquista en sí misma fue una acción altamente impositiva y discriminatoria de carácter racista hacia los pueblos indios. Los que no fueron exterminados por la guerra y las epidemias fueron sometidos, como esclavos, a trabajos forzados en las minas, obrajes y plantaciones, despo-

gados de su autodeterminación y sometidos por las armas y la religión al poder del imperio español (Comas, 1951). En la Colonia, la discriminación étnica se realizó en dos vertientes, por una parte, en un primer momento y entre las discusiones filosóficas de que si los indios tenían alma o no, los conquistadores europeos les aplicaron a los aborígenes un racismo despojador, exterminador y esclavista que se frenó un tanto hacia fines del siglo XVI ante el temor de que el rey se quedara sin tributarios. Desde entonces la política hacia los indígenas se cubrió de un racismo segregacionista inconfundible, que justificaba la integración de los indígenas, en posición de dominados, al Imperio español. Al mismo tiempo que se les reconocía como humanos se les explotaba, maltrataba como animales de carga y se les integraba como tributarios del imperio. Desde mediados del siglo XVI fueron congregados en comunidades, barrios y repúblicas de indios, la mayor parte separadas física, social, cultural, administrativa y jurídicamente de las poblaciones españolas, sin tomar en cuenta sus costumbres, necesidades y voluntades. Así, la discriminación racista e integracionista de la colonización, paradójicamente, al mismo tiempo fue profundamente segregacionista. Las Leyes de Burgos, de Indias y otras muchas ordenanzas y reales cédulas que se dictaron para someter o proteger a los indios de los abusos y crueldades de los españoles nunca se cumplieron a cabalidad, pero fueron un instrumento jurídico legitimador del régimen colonial y de su política que era integracionista en términos económicos y segregacionista en el aspecto social, basada en las diferencias raciales, sociales y culturales de los indios. Aunque las fronteras raciales se transgredieron, dando origen a una creciente población mestiza de diferentes mezclas o castas, también subordinadas y segregadas de la población “blanca”, la cultura indígena sobrevivió en las comunidades, debido, tal vez, a su segregación. La cultura indígena se interiorizó profundamente y adquirió tal raigambre y fuerza étnica que ha resistido hasta la actualidad todos los embates integracionistas.

En su legislación, el régimen colonial consideraba que debía cristianizar a los indios herejes y protegerlos tanto de la expoliación y abusos de los conquistadores, terratenientes y de las mismas autoridades coloniales, como de las herejías de los judíos, vagabundos y malvivientes; ocultando tras ese paternalismo su racismo integracionista que obedecía al

objetivo político de mantenerlos bajo un férreo control, en tanto siervos tributarios del rey y de los encomenderos, pero también como mano de obra y de servicio gratuita y obligatoria en beneficio de los religiosos, los terratenientes y los funcionarios españoles (Miranda, 1962; Ots Capdequí, 1948; Zavala, 1967; Florescano, 1996).

La conquista significó la más vil imposición de la cultura occidental sobre la prehispánica, de un poder externo sobre la población conquistada. Pero además, a través de la explotación económica y el trabajo esclavo y servil, el sistema colonial articuló el trabajo indígena al naciente sistema mercantil, antecesor del desarrollo capitalista global (Hernández y Murguialday, 1992).

La conquista militar, pero sobre todo la espiritual a través de las órdenes religiosas y el clero secular, significó para los sobrevivientes (no más de millón y cuarto de personas en todo el territorio) la imposición de un modo de vida y una cosmovisión totalmente diferente a la de las sociedades prehispánicas. Esa cultura importada –con su sistema de valores y creencias, sus formas de organización social y política, su visión etnocéntrica, sus leyes, sus formas de justicia y de explotación del trabajo, sus políticas discriminatorias y racistas, sus formas de subordinar y recluir a las mujeres– se adaptó a realidad colonial y se agregó con prescripciones especialmente construidas e impuestas como obligación para los indios, a fin de diferenciarlos y segregados material, social y culturalmente, por ejemplo: el no hablar el español, la prohibición de usar espada, de vestir sus trajes, de mantener abiertamente sus creencias, de realizar sus danzas, de practicar sus ritos y tener sus propias formas de gobierno y de servicios a la comunidad. “Desde entonces se instauró entre los indígenas una simbología ideológica de lo prohibido, se impusieron configuraciones semánticas pecaminosas sobre el sexo el poder y la suciedad por encima de la noción [prehispánica] de un cuerpo cósmico creado a la imagen y semejanza de la planta del maíz... canal por medio del cual circula la energía de la tierra al cosmos y del cosmos a la tierra” (Gómez, 2002).

La nueva cultura india, estructurada en torno a la dominación, aun cuando no sustituyó totalmente a la anterior, poco a poco fue asumida por los indígenas y recreada con la propia, de tal manera que se constituyó en un nuevo vínculo identitario que fortaleció las relaciones entre

los habitantes indígenas, dentro de las comunidad o república de indios creadas por el régimen novohispano, diferenciándose de las poblaciones de españoles y mestizos; pero también de otras comunidades pertenecientes a su misma etnia antes organizadas en señoríos. Esta segregación también formó parte de las estrategias de dominación colonial, no solo para el control de los tributos y del trabajo, sino como política de fragmentación de los antiguos señoríos, para favorecer la dominación y tratar de evitar que las protestas o levantamientos indios de un lugar se generalizaran a otros, como sucedió en muchas ocasiones a pesar de las amenazas de castigos divinos y castigos terrenales impuestos.

A pesar de que muchas formas culturales indígenas se hibridizaron con las españolas, otras muchas como las ofrendas a la tierra y al agua permanecieron ocultas y se practicaron en la clandestinidad y perduran hasta la actualidad, la dominación colonial fue determinante en la construcción de la concepción y autoconcepción de los y las indígenas de acuerdo con un estereotipo discriminatorio que los consideró inferiores, pobres, sucios e incapaces esencialmente, concepciones racistas que también exigieron su servicio y lealtad al sistema.

En este proceso, a nivel de la sociedad global, las identidades étnicas diferentes se subsumieron a la de indio; es decir, todos los grupos conquistados, independientemente de su etnia, fueron jurídica y socialmente homologados a la categoría discriminatoria de “indios”. Indios esclavos, siervos, encomendados, expropiados de su fuerza de trabajo, de sus cuerpos, de sus territorios y de sus riquezas. Como dice Marcela Lagarde (1986), todos “fueron nombrados indios y tuvieron que asumir en su diversidad histórica, su nueva identidad política opresiva” que se ha prolongado hasta el presente. Esta concepción racista tomó el carácter de prescripción trascendente y sirvió de legitimación, durante mucho tiempo, para la privación de la autodeterminación política de los indios, tanto en su expresión individual como en su acepción de pueblos. Así, como prescripción trascendente, esta ideología marcó las identidades de los indígenas en relación con la de los españoles y viceversa, pero también se interiorizó en el resto la población novohispana, y determinó las concepciones, conductas discriminatorias hacia los indios de toda la población no india: castas, criollos y negros. Resultando una jerarquía en

el imaginario y en la realidad social en la que casi siempre los indios y las indias ocupaban el último lugar.

La implantación de un solo Dios, masculino, omnipotente, castigador, dueño de todo, de la vida, del cielo, de la tierra, de las personas, de la salvación de las almas... era muy diferente a los dioses que alimentaban las relaciones intersubjetivas de los indígenas que consideraban estar indisolublemente interrelacionados con la naturaleza y el mundo sobrenatural. Los nuevos valores basados en la culpa original y la salvación eterna fueron usados para justificar el avasallamiento de las ciudades, el despojo de propiedades y la subordinación de los indígenas al poder de los conquistadores. Pero además, la normatividad cristiana incluyó, como uno de los ejes de la dominación, una nueva forma de subordinación y reclusión de las mujeres a sus funciones maternas. Margarita Pisano (2001), dice que la conquista y el sistema colonial se edificaron sobre los cuerpos ultrajados de las indias. No solamente por las violaciones y las desiguales y denigrantes relaciones sexuales que los conquistadores, terratenientes, comerciantes, religiosos, sacerdotes y autoridades políticas tuvieron con las mujeres indígenas, aprovechando su condición de siervas, sino porque su cuerpo fue expropiado en función de producir el mayor número de tributarios posible, para reponer los efectos de las guerras y las epidemias, para que el rey de España pudiera, con los tributos de sus siervos, sostener y acrecentar su poder y sus dominios. La concepción cristiana de la sexualidad, basada en la represión del cuerpo y la satanización del sexo, se contrapuso a la forma aborígen de ver y vivir la sexualidad. En las sociedades prehispánicas, como en las comunidades indígenas coloniales, a través de las normas de parentesco que regulaban las relaciones sexuales, se estructuró una compleja red de relaciones y solidaridad familiares y sociales; pero, a diferencia de la sociedad colonial, en la época prehispánica el sexo de las mujeres nunca fue estigmatizado como pecado y fuente de mal, ni se ocultaban las relaciones sexuales (López-Austin, 1989). En cambio, en la concepción cristiana el cuerpo de la mujer es fuente del pecado original y de todos los pecados, justificando con esta concepción la enajenación del cuerpo de las mujeres, la reducción del sexo a la procreación, la prohibición del placer sexual y la misoginia estructural del sistema.

La iglesia cristiana con el apoyo de la familia y la comunidad cristianizadas se apropiaron de la fecundidad, la libertad y autodeterminación de las mujeres sobre su cuerpo e impusieron como parte de la costumbre indígena un nuevo modelo de ser mujer, con valores diferentes para los hombres, y válidos para la reproducción del sistema de dominación: servilismo, sumisión, fidelidad, obediencia, dependencia, incapacidad de pensar y decidir, aguantadora de su destino, con la prohibición de hablar (de dar su palabra) y con la obligación cristiana de tener muchos hijos e hijas, futuros tributarios e igualmente obedientes y sumisos ante la autoridad del padre, del patrón, del gobierno, del rey y de Dios. El santoral y el ritual cristiano se sincretizaron con las costumbres prehispánicas sobrevivientes; pero las prescripciones trascendentes de la subordinación de las mujeres, que definen al cristianismo como ideología servil, funcionaron como ejes culturales de su sometimiento y, a través de ellas, del sometimiento de sus hijos y de sus comunidades. El cristianismo y la Iglesia colonial, fuente de valores y prescripciones discriminadoras, sexistas y segregacionistas al servicio del Estado español, convirtieron a las mujeres indígenas en reproductoras eficientes de la ideología, identidades y relaciones funcionales al sistema de dominación servil y patriarcal. Las mujeres indígenas se vieron subordinadas a su nueva condición: discriminadas étnicamente, por ser indias, explotadas por su posición de clase tributaria y sometidas cristianamente como mujeres siervas al poder patriarcal del dominio español y de sus mediadores.

El énfasis puesto en este artículo en los procesos de subordinación, no obsta para reconocer que la dominación colonial tuvo reacciones indígenas en contra de esta de muy diversas naturalezas e intensidades. Los conquistadores, encomenderos y terratenientes no solo lucharon contra las comunidades a las que despojaron, sino también tuvieron que enfrentarse a la Corona que las “protegía” por el tributo que le aportaban. Muchos pueblos indios apelaron a los reyes para no perder su propiedad comunal, aunque pocas veces dieron resultado sus gestiones. En todos los archivos históricos que han conservado materiales escritos de la época, existen testimonios de motines, rebeldías y de castigos impuestos a indios o a comunidades que se rebelaban contra la Iglesia, el gobierno colonial y el rey, negándose a cumplir los servicios o a pagar el tributo o

como protesta clara a la sobreexplotación a que estaban sujetos hombres y mujeres. En muchos casos, la respuesta de los indios a la segregación, explotación y racismo cobró fuertes niveles de violencia y de venganza racista, como reflejo de las mismas causas que la generaron.

No podemos aquí sino mencionar entre los muchos levantamientos, la rebelión de Mixtón que abarcó gran parte del reino de Nueva Galicia en 1541 y que amenazaba con extenderse aún más; la rebelión de Tehuantepec mediante la cual los indios zapotecas de la región, tras matar al Alcalde Mayor con piedras y palos en 1660, se mantuvieron independientes por más de un año; los frecuentes levantamientos de tarahumaras, yaquis, seris, pimas y otros pueblos en el norte fueron sofocados parcialmente hasta fines del siglo XVIII; en península de Yucatán los indios mayas se rebelaron con mucha frecuencia, siendo la más significativa la del indio Canek en 1761 (Solórzano, 1994). En Chiapas también hubieron frecuentes levantamientos de los zoques, de los chamulas y otros pueblos; pero la que, en forma contundente, puso en jaque al poder regional español fue la rebelión de los tzeltales y tzotziles entre 1708 y 1712, estos grupos, apropiándose de la religión de los blancos, trataron de independizarse de curas y autoridades españolas. A tal grado llegó la rebelión que las autoridades coloniales organizaron la represión militar para sofocarlos. Las rebeldías indígenas añaden al estereotipo racista del indio el carácter de “ladino”, traicionero y mal agradecido, palabras que no reflejan sino el temor a que en cualquier momento los dominados se sacudieran el yugo colonial (Viqueira, 1997). En casi todas las rebeliones participaron mujeres, en algunas jugaron un papel simbólico importante como en la de Cancuc; pero hombres y mujeres rebeldes siempre fueron reprimidos con la fuerza de las armas, reafirmando la dominación extranjera y el carácter racista y excluyente del régimen colonial.

### **Racismo y exclusión en el siglo XIX**

El siglo XIX se caracteriza por la inestabilidad que acompañó a la construcción del Estado Nacional Mexicano. Después de las cruentas guerras de Independencia, las contradicciones entre liberales y conservadores tensaron la dinámica social entre los grupos que estaban a favor de la

reinstalación de un imperio extranjero y los que tuvieron como objetivo ineludible la instauración de México como un Estado independiente, construido sobre el modelo positivista de libertad, justicia, igualdad y fraternidad para todos los ciudadanos, emanado de las revoluciones francesa y estadounidense.

El siglo XIX fue un período especialmente adverso para los pueblos indios del país, situación que en muchas regiones se prolonga hasta casi mediados del XX (Reina, 1993). El racismo, la explotación y la opresión de género y etnia que caracterizaron al régimen servil hacendario, articulado al capitalismo en expansión de ese momento, tal vez, alcanzaron entonces su máxima expresión, tanto en las políticas e instituciones de gobierno y de mercado, como en las nuevas empresas agrícolas en las que, forzados por el endeudamiento, hombres y mujeres fueron obligados a trabajar permanente o temporalmente. La política antiindia del siglo XIX ocasionó una ola creciente de protestas, levantamientos y rebeliones a tal grado que este siglo ha sido llamado por los historiadores “el siglo de las rebeliones indígenas”.

De 1820 a 1920, los indígenas, sin los privilegios personalizados de la legislación colonial, pasaron de ser un estamento o casta etnojurídica a conformar una clase etnosocial neocolonial (Piel, 2001), tremendamente depauperada; muchos se convirtieron en peones asalariados miserables y cautivos de fincas y haciendas: en las ciudades hombres y mujeres indígenas se dedicaron a diferentes oficios, a la producción artesanal y al trabajo doméstico, siempre mal pagados y sometidos a una fuerte discriminación racial, que en las mujeres incluyó el abuso sexual de sus patrones. Esa forma de integración al capitalismo estuvo acompañada de un proceso creciente de desetnización y vulnerabilidad social. Muchos otros indígenas debido a la marginación del sistema, pero también como estrategia de resistencia, vivieron en sus comunidades, aislados, corporativizados en torno a sus autoridades político religiosas y a sus creencias paracrísticas. Así, fortalecidos étnicamente en sus usos y costumbres a nivel municipal vivieron paradójicamente en gran desventaja social, con sus recursos agrarios significativamente disminuidos y sus estructuras internas de gobierno limitadas a lo religioso, sin reconocimiento de sus derechos colectivos y sin autodeterminación política, sometidos al poder

y a la administración ladina de los ayuntamientos. Sin un reconocimiento ciudadano efectivo y discriminados por su raza y su cultura, los indígenas fueron institucionalmente excluidos de la vida política nacional dominada por criollos y mestizos (Piel, 1993).

Para entender el proceso mencionado, haremos un recorrido, rapidísimo, por diferentes momentos del siglo XIX tratando de entender la forma en que se reprodujeron, profundizaron y resignificaron las prescripciones trascendentes de subordinación de género, discriminación étnica y segregación de clase que mencionamos para la Colonia y también haremos referencia a algunos procesos locales que nos ilustran sobre la forma en que se modificaron las prescripciones normativas en medio de la disputa de poderes entre los sectores dominantes criollos y mestizos y las comunidades indígenas. Para el análisis tomaremos tres ejes: a) los efectos de la legislación en las tierras y el gobierno de comunidades indígenas; b) la articulación de los y las indígenas al sistema a través del trabajo; y c) las concepciones, símbolos y formas específicas de discriminación opresión y subordinación hacia las mujeres indígenas íntimamente ligadas a las de raza y clase. A través de los dos primeros ejes se podrá advertir el carácter contradictorio de la discriminación étnica en este siglo, por un lado excluyente, política y socialmente y, por el otro, integracionista desde el punto de vista económico y administrativo. Consideramos que la posesión de la tierra y las formas de gobierno indígena son dos elementos fundamentales en la preservación de las identidades indígenas; los cambios que se dieron en el siglo XIX en estas dos instituciones incidieron no solo en las características tan variadas de las comunidades indígenas y en las formas de su articulación a la sociedad global, sino también determinaron los procesos de mestizaje biológico y cultural, acompañados de una fuerte desetnización y de la construcción de culturas regionales resignificadas por el nuevo contexto nacional.

A principios del siglo XIX la población indígena formaba entre el 70 y 90% de la población total en México. Sus condiciones eran básicamente las mismas descritas para el conjunto de la época colonial, aunque conviene enfatizar que desde fines del siglo XVIII, debido a los cambios en el sistema de mercado dictadas por las Cortes de Cádiz, se dio en las zonas más cercanas a las ciudades una paulatina y creciente monetarización

de su economía, en tanto que en las regiones periféricas, l@s indígenas además de ser campesinos confinados a territorios limitados, seguían siendo mano de obra barata y fuera del libre mercado, en rancherías, haciendas, minas y obrajes en donde los criollos se convirtieron prácticamente en sus dueños, con la intermediación de las castas que por lo general adoptaron la misma posición discriminatoria de los amos.

Con los cambios liberales y la crisis económica de fines del XVIII fue apareciendo la preocupación de los españoles y criollos de integrar a l@s indi@s a la sociedad colonial, para lo cual se propuso eliminar las leyes proteccionistas, pero sobre todo les preocupaba que se resolvieran los problemas de rezago agrario y arrendamientos que ahogaban a las comunidades. Desde ese momento se planteó la necesidad de detener el desafuero de los eclesiásticos y dividir las tierras comunales asignando parcelas individuales a cada familia. En 1780, la Corona ordenó el reparto de tierras a l@s indi@s que no tenían y en 1812, las Cortes suspendieron el pago de tributo, las mitas, los repartimientos y servidos personales, incluyendo los que daban l@s indígenas a la Iglesia.

La participación de los indígenas en las guerras de Independencia no fue masiva, afectó más directamente a los mestizos e indígenas que habitaban el centro de México; en general, se advierte que las comunidades indígenas tuvieron pocos cambios, ya que la legislación no llegó a aplicarse; sin embargo, al romperse los mecanismos del control colonial, las comunidades tuvieron cierta autonomía y se fortalecieron hacia el interior, aunque no dejaron de asumirse como sierv@s del rey. El rasgo distintivo de este periodo es la unanimidad de los dirigentes insurgentes y españoles en torno a la necesidad de eliminar las distinciones sociales fundadas en el origen étnico y otorgar la misma calidad jurídica a todos los habitantes. Ya en los decretos que Hidalgo promulgó en 1810 se consignaba la libertad a los esclavos, la supresión de las distinciones entre indios, mulatos y castas, la abolición de tributos y la eliminación de las cajas de comunidad, también se les reconoció el derecho a recibir las rentas de sus tierras como propias (Ortiz, 1993).

Las leyes que dictó el gobierno del naciente Estado mexicano desde 1822, en adelante, reflejaron la posición liberal contra las formas de vida y cultura indígenas. Afectaron fundamentalmente los dos elementos

más importantes de cohesión identitaria en el interior de las comunidades: la tierra y el ejercicio de su gobierno, en torno a los cuales se conservaban y recreaban los valores y tradiciones indígenas, sobre todo el sentido comunitario y solidario de sus relaciones internas. El Estado-nación, inspirado en el liberalismo anglosajón y francés exige la universalización de la ciudadanía, lo que implicó la supresión de la personalidad indígena de origen colonial.

En 1822, por decreto del gobierno, se suprimen los tributos, se instauran los municipios, se reconoce solo la propiedad privada y se omite la categoría de indios. Estas disposiciones, que fueron ratificadas por la Constitución de 1824, en la práctica eliminaron a los indígenas como sujetos de ciudadanía y los colocaron en una posición jurídica sumamente dependiente del gobierno central y muy vulnerable ante el despojo y la explotación.

La constitución de 1824 reglamentó el funcionamiento de los ayuntamientos municipales, que sustituyeron al gobierno indígena colonial. Los ayuntamientos dependientes de los departamentos absorbieron la administración de los bienes propios y los arbitrios (tierras y renta de tierras) el gobierno y la justicia, así como los gastos de iglesia, que antes eran función de las estructuras locales comunitarias. El carácter discriminatorio y racista de estas disposiciones liberales, que dejaron a las comunidades fuera de la ley, a favor de criollos y mestizos, excluyeron a los indígenas del funcionamiento del gobierno regional y nacional al no tomar en cuenta su cultura, sus estructuras comunitarias y sus identidades; la exclusión de la gran mayoría indígena quedó explícita en las condiciones necesarias, de acuerdo con la ley para ocupar en propiedad cualquiera de los nuevos puestos políticos: saber leer y escribir, tener propiedades y no ser jornaleros. Por supuesto, las mujeres, ni indígenas, ni ladinas, aparecen en las leyes, quedaron subsumidas en la categoría universal de ciudadano y como tampoco sabían leer en su mayoría, también quedaron excluidas de los puestos gubernamentales.

En 1838, el gobierno centralista cambió a los prefectos por los gobernadores en los departamentos, instituyó varios estados y ordenó que se establecieran ayuntamientos en las poblaciones con 4.000 o más almas; en realidad eran tan pocos los pueblos de ese tamaño y las poblaciones

estaban tan alejadas y mal comunicadas que fue preciso reducir ese número a 1.000 almas, pero de cualquier forma fueron muy pocas las poblaciones indígenas que tuvieron derecho a tener un alcalde. Aún en estos casos los cambios no fueron significativos, pues las autoridades municipales no fueron nombradas por las comunidades, sino impuestas por los gobernadores con criterios clientelares.

Elementos definitorios de los cambios en las comunidades fueron las disposiciones jurídicas que, desde 1821, retomadas en la Constitución nacional y las legislaciones locales, ordenaron privatizar las propiedades comunales. Estas disposiciones se fueron aplicando, paulatinamente, en los diferentes departamentos, por ejemplo en Veracruz entre 1825 y 1826, los terrenos de muchas comunidades fueron reducidos a propiedades particulares. Los indígenas defendieron sus tierras de diferentes maneras; por todas partes se sucedieron levantamientos en protesta; algunas comunidades se registraron como asociaciones y jurídicamente se convirtieron en condueños de sus tierras, pero todas sufrieron el asedio del gobierno, hacendados y comerciantes ladinos que poco a poco se adueñaron de las tierras de los indios. Incluso, el régimen de condueñazgo fue utilizado por algunos hacendados para registrar a sus peones como copropietarios y así asegurar la mano de obra barata para sus empresas (Escobar, 1993). Las autoridades protegían los despojos, “en virtud de la influencia que los hacendados ejercen sobre las autoridades y el odio que casi todas ellas profesan a la raza indígena”.

Los ayuntamientos fueron facultados, en 1851, para aprobar la enajenación de los bienes propios municipales dentro de los cuales estaban comprendidas las tierras de las comunidades indígenas. En 1856 se aprueba la Ley Lerdo de desamortización de los bienes corporativos, es decir las propiedades de la iglesia y nuevamente de las comunidades. Esta ley señaló la dimensión del fundo legal aprobada para los pueblos y ordenó privatizar el resto. En 1883, el régimen de Porfirio Díaz aprueba la Segunda Ley de Desamortización; a través de la cual se deslindaron las propiedades por medio de compañías deslindadoras que recibían por su trabajo pago en tierras, y las que quedaban libres se convirtieron en terrenos federales mientras no las comprara un nuevo dueño. La aplicación de esta ley fue más generalizada y, de hecho, logró resquebrajar las

corporaciones indias y cambiar la dinámica interna de las comunidades, que tuvieron que someterse a los designios racistas del poder de las autoridades y de los nuevos y viejos latifundistas mestizos y extranjeros que ocuparon las tierras expropiadas.

Los sectores oligárquicos estatales y nacionales se convirtieron en enemigos de los pueblos indios, los consideraban como un refugio de la apatía y la vagancia de los indios y causantes de los diversos males que aquejaban al país, sobre todo del atraso de la agricultura ya que, según un informe de la administración pública de Veracruz en 1844, por su vagancia, los indios solo producían lo necesario para vivir, ocupándose como jornaleros una parte del año “y el resto lo pasan en la mayor miseria, entregados generalmente a la embriaguez” (Escobar, 1993).

Bajo el parámetro racista excluyente y discriminador del pensamiento liberal se reconstruyó en el siglo XIX el estereotipo colonial del indio; si en la Colonia se les concentró jurídicamente y se redujeron las posibilidades de su autodeterminación ciudadana a los límites de la comunidad, en el siglo XIX se les despojó totalmente de ella; sin embargo, desde esa posición subordinada su resistencia defensiva creció ante la agresión excluyente y exterminadora del Estado. Las prescripciones racistas tomaron un carácter trascendente que profundizó en sus subjetividades los sentimientos encontrados de autonegación, impotencia, inferioridad y servilismo por un lado y de protesta, reclamo y rebeldía que han estado presentes en las identidades indígenas hasta el presente.

En una memoria presentada por el gobernador de Veracruz en 1897, se reconocía la tenaz resistencia puesta por la llamada clase indígena campesina a que se realizaran los repartos de terrenos comunales, al grado de que, junto con los litigios de tierras, los indígenas, ocasionaron serias perturbaciones al estado, lo que “explica por qué, después de tantos años, ni la propiedad está enteramente dividida... ni la desamortización de los bienes de los ayuntamientos ha llegado a su completa realización” (Escobar, 1993, p.178).

El régimen hacendado neofeudal integró a los indígenas como peones, con diferentes relaciones de trabajo de carácter servil; ante la nueva situación nacional se multiplicaron los pueblos ligados a la vida de las haciendas, y también las comunidades de peones acasillados en las

fincas, sobre todo a finales del siglo en las zonas cafetaleras, viviendo como siervos de la gleba dentro de los propios latifundios. En el centro de México, el sistema hacendado deculturó paulatinamente a la población indígena, al mismo tiempo que explotó su fuerza de trabajo pagando salarios bajísimos; la opresión fue tan grande que causó constantes rebeliones campesinas alimentando los cauces de la Revolución mexicana.

A finales del siglo aparecieron enclaves importantes de plantaciones para la exportación, entre ellos el café ocupó un lugar primordial. En Chiapas las haciendas y fincas cafetaleras con capitales extranjeros y algunos nacionales, se reprodujeron con base en la sobreexplotación de la mano de obra indígena. El carácter servil y racista de estas relaciones, quizás fue mucho más expoliadora que las relaciones entre los indígenas y el Estado colonial. Con la legislación a su favor las élites regionales no tuvieron límite para reimplantar el sistema semiesclavista en sus propiedades. Hombres y mujeres indígenas trabajaron, casi gratuitamente, para los finqueros a cambio de la parcela que les dieron para sus cultivos de autosubsistencia. Otros eran trabajadores temporales que, víctimas de los “enganchadores” y forzados por las deudas propias o heredadas trabajaban durante el corte del café, uno o dos meses y después regresaban a su comunidad en donde l@s indígenas reproducían con el trabajo doméstico y con el trabajo campesino en sus milpas, la fuerza de trabajo sin costo para los finqueros.

La sobreexplotación de hombres y mujeres, acasillados, baldíos y temporales se acompañaba de pésimas condiciones de vida en las galeras de la finca: mala y escasa alimentación, enfermedades tropicales, abusos, castigos y malos tratos de los dueños y administradores eran lo cotidiano. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que en estas condiciones desde fines del siglo XIX y en muchos lugares hasta mediados del XX, la subordinación étnica, de clase y de género de l@s indígenas alcanzó los más altos e indignantes índices en la historia indígena.

Las indígenas de Chiapas trabajaron en las fincas dando su servicio, igual que los hombres, en las cosechas, en el corte, lavado, secado y selección manual del café, pero además tenían obligación de realizar trabajo doméstico para sus patrones en la “casa grande”. Este servicio como parte de la cultura de finca, incluía en muchísimos casos la obligación

de servir sexualmente a los patrones, administradores y caporales así como a los hijos de estos. El parentesco real o ritual entre trabajadores patrones, asegurado por el uso sexual de las mujeres en las fincas, entrañó sentimientos de dependencia muy fuertes, de carácter paternalista y patriarcal, que fueron utilizados por los latifundistas para justificar y encubrir la supuesta inferioridad de los indios que era parte del *habitus* que movilizaba y reproducía las relaciones de dependencia entre ellos.

Al mismo tiempo, en las ciudades las mujeres indígenas también fueron víctimas del sistema servil. Muchas fueron vendidas o entregadas de por vida a una patrona o a una familia de mestizos ricos, muchas veces para pagar deudas de sus padres y hermanos. Este servicio doméstico no tenía salario, con la casa y la comida que recibían las trabajadoras, se justificaba su explotación. En su papel de “hijas de casa o de familia”, fueron convertidas en esclavas, víctimas de malos tratos, golpes, desprecio, discriminadas en la comida y ropa que usaban; pero además, como en las fincas, eran objeto sexual de los patrones y de los señoritos de la casa. Cuando salían embarazadas, raramente se reconocían los abusos, las echaban de la casa por sucias y culpables ante Dios. Las normas culturales de sus comunidades les impedían regresar a vivir con su familia de origen, quedando en una desprotección total que solo eventualmente se subsanaba con la migración a otra ciudad, o dejando al hijo con sus padres para seguir trabajando de sirvientas (Olivera, 2003).

A través de estas formas institucionalizadas de racismo, la subordinación de género, etnia y clase se refuncionalizó, asumiéndose en el imaginario colectivo como parte central de las culturas y las identidades indígenas; mientras que la discriminación y explotación, naturalizadas como formas de poder de los patrones ladinos, se convirtieron en referentes permanentes de la cultura mestiza. La ideología cristiana, cómplice del servilismo, con la mediación de donativos y prebendas, reconstruyó y mantuvo su vigencia en las regiones indígenas, a pesar de la laicidad jurídica del sistema. Los patrones, encargados de mantener la vida religiosa en las fincas y haciendas, dieron un nuevo auge a las fiestas y ferias que retroalimentaron los gastos suntuarios a través del sistema de mayordomías y cofradías. Muchos de los trajes, música, bailes y danzas indígenas que actualmente forman parte del folclore nacional fueron

creados o recreados durante esta época, con la función de revitalizar las dependencias y el control ideológico y político de la población campesina e indígena. En algunos lugares de Chiapas, el régimen de fincas, sostenido por el trabajo temporal y acasillado de los indígenas, perduró hasta mediados del siglo pasado y en las zonas más alejadas hasta la década de los setenta a favor de finqueros alemanes y coletos quienes eran dueños de la vida de los indígenas, de sus espacios y de sus mujeres (Olivera, 1979).

En este siglo también estuvo presente el racismo integrador; en las ideologías de Estado, se concebía al indio como un estorbo, como algo que debía desaparecer física y culturalmente, para lo cual era necesario blanquearlo trayendo a población blanca de otros países para que se mezclase con los indios y le aportaran su color, su inteligencia y su sentido del trabajo.

### **Racismo, etnia y género en el siglo XX**

En el transcurso del siglo XX, el racismo de etnia, clase y género hacia las indígenas, se resignificó siguiendo las dinámicas desatadas por el desarrollo del capitalismo y por las políticas liberales y neoliberales de los diferentes modelos de desarrollo adoptados por el Estado nacional (Castellanos, 1998). En las primeras décadas del siglo, la población indígena constituía más de 50% de la población y la política hacia ese sector estuvo marcada por un racismo a ultranza, ya que se consideraba que el atraso del país se debía a su existencia, por lo tanto los sectores hegemónicos del capitalismo nacional urgían su desaparición, ya fuera blanqueándolos con la participación de migrantes europeos o asimilándolos al desarrollo del país, sin considerar nunca sus características culturales específicas, ni el carácter pluriétnico de la población y mucho menos que el atraso se debía a la forma intrínseca de desigualdades producidas histórica y estructuralmente por el sistema.

La Revolución mexicana marcó un hito en el desarrollo del país. Muchos indígenas, hombres y mujeres se sumaron de manera voluntaria a la “bola” y lucharon activamente, bajo la consigna zapatista de tierra, libertad; pero otros también lo hicieron por la democracia y la no reelección, como los yaquis. En otros lugares, el ejercicio del racismo ladino de

finqueros y hacendados, como sucedió en Chiapas, obligó a grupos de indígenas del Centro y los Altos a participar en la contrarrevolución. El proceso revolucionario trastocó la vida nacional, pero también afectó la vida de las comunidades indígenas, muchos nunca regresaron, murieron en las batallas o se mestizaron, cambiaron sus formas de vida y de asentamiento. La mestización cultural se aceleró entonces; sin embargo, en esta etapa las líneas de separación étnica entre campesinos indígenas y campesinos no indígenas eran muy tenues, sobre todo en estados como Morelos, Puebla y el estado de México, en donde la reforma agraria se dio antes que en otros.

A pesar del incremento del reparto agrario durante el cardenismo, en general, podemos decir que los beneficios de la Reforma Agraria llegaron con retraso y en forma incompleta a muchas zonas indígenas, pero especialmente llegaron tarde a las regiones de fincas cafetaleras y de otros productos de exportación, protegidos por los gobiernos y cacicazgos locales y regionales, en donde las relaciones serviles perduraron y se articularon a las inversiones capitalistas de nacionales y extranjeros hasta mediados del siglo y que son lugares en donde actualmente viven los núcleos de población indígena más importantes (sierras de Oaxaca, Puebla, Veracruz, Chiapas y Yucatán). De cualquier forma, la desaparición de las grandes haciendas en el centro del país y la integración al mercado de los peones, como ejidatarios o pequeños productores libres, cambió la dinámica económica y sentó las bases para la expansión del mercado interno que generalizó el proceso de mestización del campesinado, sobre todo en el centro y norte del país.

En la etapa posrevolucionaria la política indigenista adquirió nuevos perfiles, sin que desaparecieran las posiciones de blanqueamiento y la exportación de indios rebeldes en calidad de esclavos a las islas del Caribe, ensayadas desde el siglo anterior. Los gobiernos emanados de la revolución, consecuentes con el modelo agroexportador, basado en la servidumbre, no afectaron, sino periféricamente acaso, las grandes fincas en las zonas indígenas, hasta mediados del siglo. Muchas de las empresas agroexportadoras, para evitar las expropiaciones dividieron las tierras y las registraron a favor de prestanombres o entre los integrantes de una misma familia. Muchas de estas empresas se modernizaron o cambiaron

de la explotación agrícola a la ganadería. Pero, estos mismos gobiernos posrevolucionarios, a fin de consolidar el Estado nacional dictaron políticas específicas para asimilar a los indígenas a la cultura occidental y a la sociedad nacional por medio de la educación. La escuela rural durante el régimen del general Calles, se extendió entre buena parte de la población indígena, obligando a los alumnos a dejar sus trajes, a hablar el español, a sustituir sus costumbres y, junto con esto, se implantó la cultura occidental mestiza en el imaginario colectivo, como la única fuente de progreso y de valoración personal. Nuevamente, las prescripciones normativas impuestas desde el poder y ocultando su carácter racista en los planteamientos nacionalistas de desarrollo, propiciaron cambios en las formas culturales, incluyendo a las mujeres, pues en muchos lugares, al igual que a los niños en edad escolar, se les obligó a asistir a las escuelas y a cambiar su forma de ser, de vestirse, de sentir, de pensar. Aunque el éxito de la escuela rural fue relativo en su afán desentnazador, sí se dieron cambios en la situación de l@s indígenas en muchas regiones, sobre todo en lugares cercanos a los centros urbanos. En otras partes las costumbres tradicionales indígenas resistieron el embate de la escuela rural; y, en las regiones indígenas de difícil acceso, la escuela rural no llegó.

Es preciso reconocer que la política populista de Calles produjo cambios culturales y propició la diferenciación social al interior de las comunidades, aunque en forma heterogénea con relación al territorio nacional; sin embargo, no mejoró la situación de pobreza, ni la posición étnicamente subordinada de los indígenas; con la política asimilacionista; parte de ellos, dejaron su condición india, pasando a engrosar las filas del campesinado pobre; las prescripciones culturales trascendentes y las nuevas prescripciones normativas siguieron destinando a l@s indígenas las últimas jerarquías dentro de la sociedad nacional.

Para la época cardenista (1934-1940), la población indígena, de acuerdo con las 35 lenguas de origen prehispánico registradas censalmente en esa época, era poco menos de 40% del total del país. El nacionalismo expresado en la expropiación petrolera y en una política proteccionista del mercado nacional, se manifestó entre l@s indígenas en la política de desarrollo focalizada en ese sector. En cumplimiento del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en 1940 en Pátzcuaro, Michoacán,

se establece el primer Centro Indigenista en la zona tseltal-tsotsil en los Altos de Chiapas, en 1951. El objetivo político del indigenismo fue mejorar las condiciones de vida de los indígenas, integrándolos a los beneficios del desarrollo económico y a la nacionalidad mexicana por medio de intensos programas de alfabetización y castellanización, de vacunación y salud, de ejecución de la reforma agraria, del desarrollo técnico en la agricultura y la diversificación de cultivos. El indigenismo que cobra un fuerte impulso en la década de los setenta, durante el régimen de Echeverría, fue, como política de Estado, una expresión del partido de gobierno, aceleró con métodos clientelares y asistencialistas la integración de los indígenas a la dinámica nacional priista a través de las paraestatales, como CONASUPO e INMECAFÉ, que acapararon la producción y la comercialización del maíz y del café de los ejidatarios indígenas; en varias regiones el indigenismo encabezó la lucha contra los terratenientes, el caciquismo regional y las relaciones serviles en las fincas, favoreció la organización de cooperativas de producción y consumo, la construcción de caminos vecinales, y la defensa de los derechos ciudadanos de los indígenas. La intensa actividad y los resultados alcanzados, sistematizados por teóricos como el doctor Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas, Ricardo Pozas, Alejandro Marroquín y otros antropólogos llevaron a identificar al indigenismo como la escuela Mexicana de Antropología. La política y los métodos empleados en los centros coordinadores indigenistas, establecidos en las llamadas Regiones de Refugio de todo el país, tuvieron éxitos tan reconocidos que se convirtieron en modelo a seguir en varios países centro y sudamericanos.

No obstante los éxitos que alcanzó el indigenismo, como parte del modelo de Estado benefactor, visto desde los gobiernos priistas y aun por los indígenas corporativizados por ellos, el indigenismo ha sido considerado por sus críticos (Medina) como versión moderna del etnocidio, ya que ha impuesto desde una posición de poder y del discurso de la igualdad ciudadana para acceder al desarrollo, la cultura nacional sobre la cultura indígena y el poder del Estado nacional sobre las formas de gobierno propias, modernizando las formas de control y explotación sobre ellos, que profundizan las dependencias actuando en contra de la autodeterminación y por supuesto sin respetar sus derechos culturales, sociales

y políticos como pueblos. Así, el indigenismo, ha ocultado por mucho tiempo, tras los discursos nacionalistas de desarrollo y las leyes liberales, su carácter racista y discriminador (Castellanos, 1998), pues los cambios que ha impulsado entre los grupos indígenas responden a un sistema jerárquico de valoraciones hegemónicas en donde la cultura indígena es considerada inferior, destinada a desaparecer a pesar de la resistencia que ha demostrado por más de cinco siglos. Pero, además, los cambios culturales, como siempre, no han tocado las prescripciones trascendentes que subordinan a los indígenas, muchos han dejado de ser indígenas pero no han dejado de ser pobres ni discriminados. La subordinación étnica, de clase y de género, en sus diversas expresiones de intolerancia, exclusión y racismo hacia los y las indígenas siguen siendo hasta la fecha los paradigmas ocultos en los discursos de paz, desarrollo y democracia de la política nacional.

Desde el punto de vista de las relaciones de género, la política indigenista no incluyó acciones específicas que llevaran a transformar las relaciones entre hombres y mujeres, ni la forma de inserción de las comunidades indígenas al sistema patriarcal capitalista. Al contrario, al trastocarse los sistemas comunitarios de parentesco, de control social y de justicia, que de por sí han subordinado históricamente a las mujeres, los hombres han reforzado sus posiciones de poder y violencia en la familia, las mujeres se han integrado a la producción familiar para el mercado, por ejemplo, trabajan duramente en el corte, lavado y secado del café, sin que su trabajo sea valorado por sus esposos y compañeros de las cooperativas. Algunas mujeres jóvenes se han capacitado como promotoras y maestras bilingües, pero al igual que sus compañeros promotores y maestros, generalmente han dejado sus comunidades y se han integrado a las ciudades en situación de discriminación étnica, tomando los paradigmas urbanos y de consumismo como los valores de una nueva cultura mestiza desvalorada. Pero además, los cambios introducidos por el desarrollismo han posibilitado que las indígenas, sin dejar las obligaciones domésticas y sin modificar esencialmente sus subordinaciones, se integren al mercado en situaciones de gran vulnerabilidad y explotación, como vendedoras de flores, hierbas comestibles, animales, huevos y productos artesanales; muchas veces no ganan ni para reponer el precio

de los materiales que ocupan, también hacen bordados a destajo para vender a l@s acaparadores por precios irrisorios. Otras, desplazadas por conflictos políticos, aparentemente religiosos, venden en forma ambulante sus artesanías sufriendo el rechazo racista de los hoteleros y restauranteros que les prohíben entrar a sus establecimientos. Otras vienen a los centros urbanos a vender flores, lana, frutas, verduras que cultivan en sus solares o recogen en el campo, muchas de las que han migrado a la ciudad hacen tortillas o trabajan como sirvientas como sucede en San Cristóbal de Las Casas, en donde los viejos y nuevos “coletos”<sup>5</sup> siguen utilizándolas sexualmente. Lo más frecuente entre las desplazadas es que son las directamente responsables del sostenimiento de su familia ante el desempleo y la ausencia de los hombres que se van a trabajar al norte del país o a Estados Unidos. Nuevamente estamos ante la resignificación de la subordinación de género, aunque las formas culturales hayan cambiado y los espacios de participación para las mujeres se hayan ampliado.

### **Dinámica del neorracismo**

Desde mediados del siglo XX, la situación específica y las formas culturales indígenas han cambiado de forma importante, pero siempre reestructurándose en torno a la dinámica del poder y la dominación. Los diferentes modelos de desarrollo capitalista que ha implementado el gobierno en forma clientelar, han conservado el carácter racista integracionista desde el punto de vista político y segregacionista, del Estado mexicano, en los aspectos económico y social. La expansión del mercado, primero nacional y ahora transnacional, los ha forzado a articularse o a integrarse de lleno, individual o familiarmente, al voraz sistema económico capitalista. Este proceso ha ido rompiendo las formas colectivas de organización y de solidaridad interna en las comunidades, que en gran parte han dejado de ser comunidades propiamente al ir cambiando los referentes y valores tradicionales indígenas por los de la cultura occiden-

---

5. Nombre que se dan a sí mismos los mestizos de San Cristóbal que se creen descendientes directos de los españoles y tienen actitudes racistas hacia todo lo que huele a indio (véase Morquecho, 2000).

tal, pero sin cambiar, con pocas excepciones, su posición social dependiente en relación con el gobierno y de excluidos, explotados y pobres en relación con el sistema social en su conjunto.

Así, articulados al sistema capitalista neoliberal sostenido por los gobiernos del PRI y ahora del pan, l@s indígenas han sido víctimas de las crisis económicas que han afectado negativa y fuertemente la vida campesina, padecieron y padecen duramente el creciente endeudamiento externo, las medidas de ajuste estructural, el empobrecimiento galopante y la consecuente polarización social extrema. La implantación del modelo de desarrollo neoliberal, que en nuestro país empezó a funcionar a partir de 1982, supone que el libre mercado y su sistema de competencias regularán los precios y promoverán el desarrollo en países tercermundistas. El papel del Estado benefactor se sustituyó por el de servidumbre, a la dinámica del libre comercio, en beneficio de los grupos financieros transnacionales y de los siete países más ricos del mundo. Los efectos del neoliberalismo son evidentes, se parcelaron los ejidos y se han empezado a vender o a alquilar las tierras a grandes empresas agroindustriales, se eliminaron las pequeñas y medianas industrias, se privatizaron casi todas las empresas paraestatales, se flexibilizaron las normas laborales, se redujeron los derechos de los trabajadores, los sindicatos se han vuelto obsoletos y el desempleo creció enormemente. La pobreza y la extrema pobreza alcanzaron a más de 60% de la población, afectando hasta a los sectores medios, y medios altos; La privatización de las tierras ejidales, la reducción de los servicios y el derrumbe de los precios de los productos campesinos han modificado sustancialmente la vida de las comunidades indígenas, favoreciendo la migración y la desestructuración de su tejido social, así como la transgresión de sus derechos como pueblos.

Las prescripciones trascendentes, marcadas por el racismo, la discriminación, la segregación y la explotación de los “otros”, los blancos, mestizos, poderosos, ricos, los hombres, siguen siendo una constante en la vida de los y las indígenas, con el agravante de que a esos “otros” se han sumado los dueños de los grandes capitales transnacionales que dominan el mundo, no solo más poderosos, sino más incomprensibles, invisibles e inalcanzables y opuestos a la cosmovisión y espiritualidad de los pueblos indios. En la actualidad de las mujeres indígenas se sobrepo-

nen y mezclan los racismos coloniales, modernos y neoliberales de etnia, clase y género, que marcan profundamente su existencia, sus subjetividades y sus cuerpos. Entonces aparecen nuevas limitaciones, sujeciones, discriminaciones, segregaciones, formas de explotación y discriminación a nivel nacional e internacional, acordes al nuevo funcionamiento neoliberal globalizado.

Así, las normas, símbolos, formas culturales y relaciones sociales que caracterizan a la modernidad neoliberal, cambian también las formas de articulación de los grupos y comunidades indígenas con el Estado, se generaliza la producción para el mercado, disminuyendo la producción para el consumo, haciéndolos más pobres y dependientes de la dinámica global, incapaz de absorber la mano de obra desocupada. El declive de la economía familiar obliga a las mujeres indígenas a integrarse al mercado en posiciones muy desventajosas y vulnerables, no solo en relación con otros grupos y sectores sociales, sino también en relación con los hombres de sus mismos grupos. Paradójicamente, los parámetros de valoración sobre los indígenas son cada vez más los valores de la sociedad y la cultura neoliberales que van penetrando los modos de ser, de pensar y de sentir de la sociedad nacional, como parte de una nueva cultura deshumanizada, que niega los valores indígenas, que no acepta sus diferencias culturales, que se niega a reconocer sus derechos como pueblos y que pone hacia ellos una distancia social cada vez más grande, que alimenta las formas etnocidas y genocidas del neorracismo en todo el mundo.

Por los datos censales sabemos que las mujeres, en relación con los hombres indígenas, presentan índices más altos de marginación. Del total de las mujeres indígenas del país, son monolingües 64,5%, analfabetas 60%, nunca han tenido instrucción 45%, han terminado su primaria 11%, y solo 9% ha accedido a los niveles posprimarios. Los índices de monolingüismo femenino más altos, siempre asociados a una alta marginación, se encuentran entre los chinantecos (45%), amuzgos (38%) y chatinos (30%) en Oaxaca y Guerrero; y entre los mames (60%), tsotsiles (34%), los tseltales (36%), y los choles (30%) en Chiapas. Asimismo, sabemos que las mujeres indígenas tienen más hijos que el resto de las mujeres, en algunos lugares tienen 8 hijos o más por mujer en edad reproductiva; aunque el promedio es, según las encuestas de fecundidad, de 3.6 hijos.

Aunque esta cifra parece baja, representa casi el doble de la media nacional que ha descendido a menos de dos hijos por mujer en edad reproductiva. Esto explica la diferencia importante en los ritmos de crecimiento entre la población indígena y la población hablante del castellano. Mientras que esta crece con un índice del 1,8% la población indígena crece con un índice del 4% en promedio (INEGI, 1990 y 1995). Este crecimiento, con altos índices de natalidad, va acompañado, además, de altos índices de mortalidad infantil y materna que representan altos costos para la salud de las mujeres y repercuten en su temprano envejecimiento.

Asimismo, por el elevado índice de crecimiento, la presión demográfica sobre la tierra es mucho más alta en las zonas indígenas que en las ladinás. Las mujeres hablantes de lenguas indígenas, en su mayoría son campesinas, y las que además de trabajar en sus hogares tienen algún ingreso trabajando como peonas y artesanas representan (16,5%) o en los servicios peor pagados y opresores, especialmente el doméstico (24,6%) y el comercio informal. Las mujeres indígenas y sus familias pertenecen al sector de la población que vive en extrema pobreza en México, que en promedio alcanza a más de 30% de la población nacional. Podemos decir entonces que, por su naturaleza misma, el Estado actual neoliberal es altamente discriminador y explotador de las indígenas, pero especialmente de las mujeres.

El neoliberalismo, que ha recrudecido y generalizado las expresiones neorracistas en todo el mundo (Arriola, 1998), se expresa entre las indígenas de México en una situación de crisis económica, política, social y cultural aguda que ha rasgado el tejido social de sus comunidades y ha aumentado enormemente la carga de trabajo y las responsabilidades familiares de las mujeres. Queremos terminar esta visión histórica, sobre las desigualdades y actitudes racistas que han alimentado y resignificado las subordinaciones de etnia, clase y género que viven las indígenas de nuestro país, poniendo como ejemplos algunos de los procesos neoliberales que están generando cambios profundos en la vida y cultura de las indígenas que los rearticula en forma discriminatoria y con frecuencia indignante a la nueva dinámica del mercado capitalista mundial que, en forma racista hacia los pueblos del Tercer Mundo, han impuesto desde los centros de poder sus nuevos parámetros de desarrollo en donde lo

indígena colectivo y diferente culturalmente parece no tener cabida. En esa dinámica de despojos existenciales, las mujeres juegan un papel de mediadoras entre la cultura tradicional y la modernidad impuesta, resignificando ciertamente sus posiciones subordinadas de género, etnia y clase, pero abriendo al mismo tiempo, en reacción a su opresión, sus posibilidades de participación política en la búsqueda de la autodeterminación y de la paz con justicia y dignidad que ha caracterizado las luchas de los pueblos indígenas desde fines del siglo pasado.

1. El parcelamiento y privatización de las tierras ejidales producto de la reforma al Art. 27 de la Constitución ha llegado a las comunidades indígenas a través del programa procede del Gobierno Federal. Las tierras que antes eran propiedad del Estado y se entregaban como posesión familiar, ahora se han titulado a los jefes de familia varones y a las viudas. El resto de las mujeres queda despojada jurídicamente de la tierra, lo que significa una nueva reafirmación institucional del poder masculino sobre las mujeres, quienes no tienen ninguna posibilidad de intervenir para evitar la venta de lo que por generaciones ha sido el patrimonio familiar. La privatización de la tierra, que significa la proletarización de los campesinos, es una reforma neoliberal que facilita la compra y concentración de las tierras y los recursos naturales por parte de las empresas agroexportadoras o del mismo gobierno para construir la infraestructura logística que requiere el nuevo modelo de desarrollo (carreteras, presas, aeropuertos, etcétera). La privatización y venta de las tierras redundan en la desarticulación de la estructura social de las comunidades y en la transformación de las culturas y de las identidades indígenas, pues la tierra no es solo un medio para la subsistencia material, sino, es un lugar en donde las comunidades indígenas tienen sembrada su historia, sus muertos y su cultura.

2. La desestructuración de la economía indígena y el empobrecimiento que conlleva, hace imposible para los indígenas alcanzar la autonomía alimentaria. La comida es un arma en manos del imperio neoliberal, los Estados Unidos y la Unión Europea (Plataforma Campesina Mesoamericana, julio de 2002), países que están enfrascados en una cruenta guerra para desmantelar la agricultura de los países débiles; y para acabar con

los campesinos que cosechan productos básicos, entre ellos los indígenas que producen maíz y frijol para el autoconsumo. En este contexto de guerra tenemos que ubicar el uso de transgénicos y el subsidio a los productores de maíz, pollo, huevo, etcétera de Estados Unidos, que han bajado tanto sus precios, que los productos mexicanos resultan incosteables. La pérdida de la soberanía alimentaria ha ocasionado hambrunas recurrentes en la población campesina indígena y migraciones incontrolables, especialmente de hombres, pero también de mujeres. Las mujeres que se quedan en las comunidades, tienen que ocuparse, sin tener los recursos y conocimientos necesarios, del sostenimiento familiar y de resolver todas las necesidades materiales y afectivas de la familia, lo que significa un cambio de sus roles y el aumento significativo de la carga de trabajo y responsabilidades para ellas.

3. El número de hogares en donde la jefatura la tiene una mujer ha aumentado de 13,7% en 1960 a 20,6% en 2000 a nivel nacional (INEGI, 1930-2000). Aunque suponemos que el promedio entre las comunidades indígenas pudiera ser menor, la tendencia al aumento es probablemente la misma. Señalamos que entre algunos grupos indígenas muy depauperados como los mixtecos de las zonas alta y baja, hay comunidades que tienen más miembros en el exterior que en las propias comunidades. Y, aunque se ha señalado la tendencia a reproducir, de alguna forma, el funcionamiento comunitario en las nuevas localidades, consideramos que la migración obligada por la pobreza y el despojo de los recursos comunitarios es un acto de poder racista, cuyos costos recaen en la vida y el trabajo de las mujeres.

4. La reducción del presupuesto de salud, también impuesto como parte de las reformas estructurales, es una presión para la privatización de ese servicio. Esta política ha aumentado los índices de morbilidad y mortalidad infantil y materna. Las llamadas clínicas de campo, no tienen suficiente material ni instrumental para dar un servicio adecuado a la población indígena que, muchas veces, recibe un trato discriminatorio e indigno. Asimismo, la política de control de la fecundidad impuesta por el Banco Mundial ha influido para que haya muchos casos de mujeres a quienes se les han ligado las trompas sin su consentimiento, “las han cancelado por el solo hecho de tener más de 3 hijos”. En 1998 reuni-

mos 18 denuncias de este tipo de violencia institucional hacia las mujeres, contra el personal de la clínica oficial en el municipio de Altamirano, en Chiapas (Olivera, 2000).

5. La militarización y la guerra de baja intensidad impuesta a los indígenas que se rebelan como ha sucedido recientemente en Guerrero, Oaxaca, Hidalgo y Chiapas, ha afectado enormemente la seguridad, la salud y la vida misma de las mujeres. En muchas partes la población ha migrado a causa de la guerra y viven refugiados en campamentos de resistencia en lugares inhóspitos y sin poder cultivar, como sucede con los miles de refugiados y refugiadas del norte de Chiapas. La presencia de los militares, y el constante hostigamiento de los paramilitares, limita la libertad de movimiento de las mujeres, la contaminación de las fuentes de agua, la destrucción de las casas y cultivos, así como incide fuertemente en la introducción de la prostitución en las comunidades. También, como efecto de la guerra, podemos mencionar un sinnúmero de violaciones de parte de militares y paramilitares y masacres como el genocidio de Acteal (Figuroa, 1999), en donde las mujeres se convirtieron en objeto y objetivo de guerra, con la finalidad de generalizar el terror entre la población indígena que reclama sus derechos. El racismo en estos casos es causa y cómplice del genocidio institucional.

6. La impunidad ante la violencia hacia las mujeres, así como la negativa a reconocer los derechos de los indígenas como pueblos, son muestras flagrantes del neorracismo gubernamental hacia las comunidades indígenas impidiendo a toda costa la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas. En el reclamo de los pueblos indígenas, el gobierno ve una amenaza a sus planes neoliberales de dominación, despojo y sometimiento de los pueblos.

7. Los llamados Programas de Desarrollo Regional como el ALCA y el Plan Puebla Panamá, diseñados sin tomar en cuenta las necesidades, intereses, derechos y cultura de los pueblos que van a afectar, son muestras claras del neorracismo desarrollista que actúa en favor del gran capital empresarial y de las dinámicas neoliberales.

En estos ejemplos, como en muchos otros, que por razones de espacio no podemos citar en este artículo, queda evidente que el racismo es un arma ideológica y técnica del poder en contra de la libertad, la democra-

cia y la dignidad que reclaman los pueblos indígenas de nuestro país. En la lucha, por sus derechos y en contra del neoliberalismo la participación de las mujeres indígenas es cada vez más numerosa, determinante y organizada (Hernández Castillo, 2001); su voz y su fuerza, en boca de la comandanta Esther del Ejército Zapatista de Liberación Nacional expresada ante el Congreso Nacional (2001), se multiplica y abre esperanzas de romper con las prescripciones trascendentes de género, clase, etnia que por siglos los han subordinado bajo el amparo del racismo y el neoracismo que habitan en las políticas, programas e instituciones del gobierno, pero también en el imaginario colectivo de la sociedad mexicana, estructurando y reestructurando permanentemente las relaciones, los pensamientos, los intereses y las subjetividades de hombres y mujeres. Por todo lo expuesto, podemos concluir que la lucha contra el racismo de etnia, clase y género de los y las indígenas es una lucha que cuestiona la dinámica y los parámetros del poder que los ha excluido, explotado y discriminado, asumiendo la tarea de construir, junto con la sociedad civil un mundo, “donde quepamos todos” con justicia y dignidad para ellos y ellas, para todos l@s mexican@s, para todos los pueblos del mundo víctimas del racismo neoliberal.

## Bibliografía

Arriola, A. (1998). El racismo contemporáneo. ¿Unidad simbólica del mundo neoliberal? En Castellanos, A. y Sandoval, J. M., *Nación, racismo e identidad*, pp. 75-87. México: Tiempo Nuestro.

Cámara Barbachano, F. (1966). Persistencia y cambio cultural entre los tzeltales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchup (1943-1944). *Acta Antropológica*, Época 2, 3 (1). México, ENAH/Sociedad de Alumnos.

Carrasco, P. y Broda, J. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México: INAH/La casa chata.

Casaús, M. E. (2000). La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala. *Nueva Antropología*, 58. México, UAM/CONACULTA/INAH, Plaza y Valdés.

Castellanos, A. (1998). Nación y racismos. En Castellanos, A. y Sando-

val, J. M., *Nación, racismo e identidad*, pp. 11-36. México: Tiempo Nuestro.

Comas, J. (1951). La realidad del trato a los indígenas de América entre los siglos XV y XX. *América Indígena*, XI (4), 323-370.

De la Garza, M. (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: UNAM.

Escobar, A. (1993). Los condueñazgos indígenas en las Huastecas. Escobar, A. (Coord.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XVI*, pp. 171-188. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y CIESAS.

Figueroa, M. (1999). De homicidio calificado a genocidio: cuestionamientos en torno a la masacre de Acteal. En Hernández Castillo, R. (Coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México: Grupo de Mujeres de San Cristóbal, CIESAS/CIAM.

Florescano, E. (1996). *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Nuevo Siglo/Aguilar.

Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.

Gómez Hernández, A. (2002). *El Ch'ak ab'al. Del baldío a la actualidad*. México: UNAM.

Hernández, T. y Murguialday, C. (1992). *Mujeres indígenas, ayer y hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género*. Bilbao: Talasa.

Hernández Castillo, A. (2001, octubre). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate feminista*, 24 (Racismo y mestizaje), 206-229. México.

INEGI. (1930-2000). *Indicadores sociodemográficos de México*.

INEGI. (1995). *Chiapas. Hablantes de lengua indígena, perfil sociodemográfico*. XI Censo General de Población y Vivienda. 1990. México.

Ixtilxochitl, F. de Alva. (1965). *Obras históricas*. 2 Tomos. México: Editorial Nacional.

Lagarde, M. (1986). El Indigenismo, un juego ideológico” en García Mora, C. y Medina, A. (Eds.) *La quiebra política de la antropología social en México*. Tomo II. México: UNAM.

López-Austin, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.

McLeod, M. y Pérez-Armiñán, M. L. (Comps.). (2000). *Identidad: rostros sin máscara. (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. Guatemala: Maya Nojib'sa.

Miranda, J. (1962). *Vida colonial y albores de la Independencia*. México: SEP/Setentas.

Olivera, M. (1978). *Pillis y macehuales*. México: Ediciones de la Casa Chata/Centro de Investigaciones Superiores del INAH).

Olivera, M. (1979). Sobre la explotación y opresión de las mujeres aca-silladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*, 9, 43-56. UNAM/CONACYT.

Olivera, M. (Ed.). (2000). *Construcción y cambio de las identidades étnicas y genéricas*. *Cuadernos de Trabajo*. Chiapas: FCS, UNACH.

Olivera, M. (2003). Sobre las profundidades del mandar obedeciendo. *Anuario 2002/2003*. Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, UNICACH.

Ortiz, R. (1993). Inexistentes por decreto. En Escobar, A. (Coord.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XVI*, pp. 153-170. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y CIESAS.

Ots Capdequí, J. M. (1948). *España en América. Las instituciones coloniales*. Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá.

Piel, J. (1993). ¿Naciones indoamericanas o patrias del criollo? En Escobar, A. (Coord.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XVI*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y CIESAS.

Pisano, M. (2001). *El triunfo de la masculinidad*. Santiago de Chile: Surada.

Quesada, N. (1996 [1975]). *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: UNAM.

Reina, L. (1993). Introducción. En Escobar, A. (Coord.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XVI*, pp. 11-18. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y CIESAS.

Rus, J. (1995). La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas. 1936-1968. En Viqueira, J. P. y Ruz, M. H. (Eds.). *Chiapas: los rumbos de otra historia*. México: UNAM, CIESAS/Universidad de Guadalajara.

Solórzano, S. (1994). *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*. México: CIHMECH-UNAM.

Viqueira, J. P. (1997). *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México: CIESAS.

Zavala, S. (1967). Aspectos históricos de los desarrollos lingüísticos hispanoamericanos en la época colonial. *JGSWGLF*, IV, 17-36.



## Discriminación étnica y genérica de las indígenas en el siglo XIX<sup>1</sup>

En este trabajo utilizaremos dos categorías para el análisis. Por un lado tomaremos como eje la discriminación<sup>2</sup> racial y cultural que ejercieron el Estado y los grupos hegemónicos de la sociedad nacional y chiapaneca hacia los y las indígenas del siglo XIX. Por otro lado, partiendo de la teoría de género, trataremos de precisar las formas en que las indígenas han interiorizado la discriminación y se han subordinado<sup>3</sup> al poder masculino, a las clases hegemónicas y al poder institucionalizado por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres. Esta triple subordinación tiene la particularidad de que al mantenerse casi sin cambios durante siglos e imprimirse en las subjetividades en forma de prescripciones trascendentes,<sup>4</sup> transmitidas y resignificadas de generación en generación, han naturalizado la subordinación como parte intrínseca de su cultura. Ser pobre, no tener voz pública, valer poco o nada ante los ladinos, ser com-

---

1. Extraído de Olivera, M. (2005). Discriminación étnica y genérica de las indígenas en el siglo XIX. En Olivera, M. y Palomo, D. *Chiapas: de la independencia a la revolución*. Chiapas, CIESA.

La autora agradece al doctor Juan Pedro Viqueira la lectura de este artículo y sus valiosas sugerencias.

2. De acuerdo con Taguieff (2001), consideramos que racismo es la biologización de las diferencias físicas y culturales que sitúa como inferiores a unos grupos, naturaliza las desigualdades y expresa el rechazo, la discriminación, la exclusión, el odio y hasta la desaparición del otro. Es el horror a las diferencias, que el autor define como percepción negativa de la alteridad.

3. Consideramos que subordinación de género-clase-etnia es la construcción social mediante la cual las indígenas interiorizan y asumen una posición de inferioridad ante el poder de sus opresores masculinos, de sus explotadores y de las autoridades políticas y religiosas en todos los terrenos de su participación.

prada por la familia del esposo; ser valorada sólo como madre, esposa y sierva de los demás –padre, esposo, patronos, hijos y autoridades– han sido características de las indígenas, que tanto en la realidad objetiva como en el imaginario colectivo chiapaneco hasta hace muy poco han empezado a transformarse.

En este artículo sostenemos la hipótesis de que el racismo y la consecuente subordinación de género-clase-etnia de las indígenas de Chiapas, heredados de la Colonia, se resignificaron y, sobre todo, se acrecentaron de manera notoria durante el siglo XIX, arraigando firmemente durante mucho tiempo las causas objetivas y las marcas subjetivas de la subordinación, sobre todo al articularse las relaciones serviles en las fincas con el entonces incipiente régimen capitalista. El alto nivel que alcanzó la subordinación, así como los valores racistas que la apuntalaron, formaron parte de la “cultura de finca” y prescribieron la forma diferenciada y desigual de ser mujer india o ladina, que perduró como una prescripción trascendente<sup>5</sup> en las representaciones sociales del siglo XIX que se prolongaron más allá de la primera mitad del XX.

El servilismo y la subordinación no han desaparecido; hasta la fecha se aparecen como fantasmas en el imaginario colectivo, ocultos en el trabajo, la ideología y las actitudes racistas o bien en las políticas públicas discriminatorias de los gobernantes y de la Iglesia; pero con frecuencia también sobreviven en las concepciones y representaciones sociales indígenas, aflorando muchas veces en un entendible racismo de reacción contra todo lo no indígena.

El tema de la subordinación de las mujeres, por ser un elemento que

---

4. Tomamos de Bourdieu (1980) el concepto de prescripciones trascendentes que son transmitidas de manera generacional e impresas en las identidades por medio de la socialización, adquiriendo un carácter “indeleble” como la posición o condición subordinada de ser mujer. Las prescripciones normativas se refieren a los mandatos sociales que cada sociedad impone de acuerdo con las normas o modelos trascendentes, es la forma específica y concreta en la que cada sociedad define la situación de las mujeres. Para los conceptos de condición y situación subordinada de ser mujer, véase Lagarde (1997).

5. El racismo, como elemento ideológico político que definió el carácter de la dominación indígena desde el siglo XVI, fue refuncionalizado por el naciente Estado nacional. Al desaparecer la legislación y el poder colonial, el racismo funcionó como elemento diferenciador entre los nuevos estamentos: indígenas y ladinos; así como entre las clases sociales emergentes: trabajadores indígenas semisalariados y terratenientes privados ladinos chiapanecos, mexicanos y extranjeros.

articula factores objetivos y subjetivos, es en sí mismo complejo; pero su estudio en el siglo XIX resulta aún más difícil, pues los documentos en donde las propias mujeres indígenas expresan sus formas de ser, pensar, sentir y actuar son pocos y aparecen dispersos. No es fácil saber cómo se concebían a sí mismas, cómo eran sus relaciones en los diferentes ámbitos de su participación, ni cómo valoraban su condición desigual de género. La mayor parte de los documentos de archivo no mencionan a las indígenas; cuando hablan de mujeres se refieren generalmente a ladinas o a indígenas esposas de autoridades. No obstante esa dificultad, hemos reunido información válida para fundamentar nuestra hipótesis central.

Para entender la dinámica de dominación-subordinación racista decimonónica, es necesario no olvidar que el parto del Estado liberal en Chiapas fue largo y difícil. Aquí solo aportamos los elementos necesarios para dar un contexto a las relaciones discriminatorias, en dos aspectos fundamentales: las relaciones laborales y las de gobierno en el interior y en el exterior de las comunidades. Después abordamos la forma en que estas se expresaron en la condición y situación de las mujeres.

### **Racismo del naciente Estado mexicano**

El siglo XIX se caracteriza por la inestabilidad que conllevó la construcción del Estado nacional mexicano. Después de las cruentas guerras de Independencia, las contradicciones entre la oligarquía regional de San Cristóbal tradicionalmente autárquica y conservadora con los liberales que, como dice Jean Piel, defendían las utopías estadistas unitarias, tensionaron la dinámica social entre los grupos que estaban a favor de la reinstalación de un imperio extranjero, o apoyaron la actitud imperialista de México sobre Centroamérica, y los que tuvieron como objetivo ineludible la construcción de México como un Estado independiente basado en el modelo positivista de libertad, justicia y fraternidad para todos los ciudadanos, matrices de las revoluciones francesa y estadounidense.

Hacia finales de la tercera década del siglo, una vez consolidada la Independencia nacional y el carácter liberal del país, así como definida la anexión de Chiapas a México y promulgada la Constitución estatal, la entidad se encontraba en una situación deplorable, tanto por las con-

diciones de extrema pobreza que predominaban en la mayor parte de la población, como por el desorden administrativo y financiero (Pérez y Guillén, 1994, p. 81).

A partir de entonces, los conflictos entre centralistas y federalistas a nivel nacional se expresaron internamente entre los liberales progresistas del Soconusco, Comitán, la Frailesca y los Valles Centrales –que aumentaron su fluencia política a partir de la apropiación de reales y supuestas tierras baldías sobre todo en la cuenca del Grijalva– y la élite terrateniente conservadora de San Cristóbal que mantenía el monopolio político, económico y social en su condición de vieja metrópoli colonial y que desde mediados del siglo también se vio favorecida con la política de deslindes de tierras supuestamente baldías de las comunidades indígenas y de las tierras federales que fueron puestas en venta.

Desde la segunda década hasta pasada la primera mitad del siglo, los dos grupos se centraron en la disputa por la tierra y sobre todo en el control de los impuestos y la mano de obra indígena, que ambos explotaron justificándose con un discurso racista heredado de las concepciones coloniales sobre los indios y encubierto con las ideas liberales de igualdad jurídica para todos los mexicanos; es decir, las oligarquías territoriales de comerciantes y Anqueras formando cacicazgos regionales, mantuvieron rivalidades y pugnas entre ellos, que más que ideológicas en relación con los principios liberales y la modernización, fueron de carácter político en torno al control del poder: en contra o a favor del intervencionismo del gobierno central en los asuntos del estado y en la actitud favorable o contraria a la presencia de la Iglesia, cuyo poder siguió prevaleciendo casi hasta finales del siglo.

Con el triunfo de los liberales en México y después de varias décadas de conflictos, incluyendo los armados, con los cuales la capital del estado cambió sucesivamente entre San Cristóbal, Chiapa y Tuxtla e incluso Pichucalco, de acuerdo a la correlación de fuerzas en cada momento, los liberales de las tierras bajas (Tuxtla, Chiapa, Tonalá y Tapachula) se van imponiendo al grupo de los Altos desde mediados del siglo con el apoyo de los gobiernos centrales. Correspondió al gobernador liberal Ángel Albino Corzo,<sup>6</sup> imponer la Ley Lerdo de 1856, la Constitución del 57, las Leyes de Reforma y la Ley Juárez, que afectaron significativamente los

intereses de los terratenientes de los Altos y del clero. Las reacciones de ambos, apoyados por los conservadores de Guatemala, fueron diversos levantamientos armados que fueron reprimidos militarmente por el gobierno estatal, cuyo ejército también apoyó el triunfo de los liberales en Tabasco, los conflictos fronterizos y el nuevo intento de separación del Soconusco que hizo necesaria la presencia del ejército federal. Las dificultades puestas por el clero regular y secular para la desamortización de los bienes comunales, disminuyeron significativamente con la expulsión del obispo; sin embargo, la aplicación de la Ley Lerdo y de la Constitución del 57, refrendada en 1858 por la Constitución estatal, afectaron también, como veremos, los ejidos, las tierras baldías y las propiedades de las cofradías de las comunidades indígenas a favor de los latifundistas tanto liberales como conservadores, lo que dejó ver que la igualdad ciudadana y la democracia liberal aplicada a los indígenas –no ciudadanizados, ni reconocidos como tales– aumentó y legitimó jurídicamente la discriminación étnica y su exclusión en la toma de decisiones dentro del estado y de la federación. El Estado liberal se asentó sobre la idea de integrar a todos los ciudadanos al Estado dominado por los grupos mestizos y desconociendo el carácter pluriétnico de la nación. De ahí que el alzamiento de los chumulas entre 1868 y 1870 en contra del poder ladino del gobierno, terratenientes e Iglesia y que se extendió por muchas comunidades de los Altos, fuera duramente reprimido por el gobierno, abriendo un sólido espacio de entendimiento entre conservadores y liberales, que permitió una relativa estabilidad política, aunque nunca desaparecieron las pugnas entre ellos.

La endeble estabilidad política de Chiapas fue vulnerada con frecuencia por los caudillos militares regionales que se disputaron el gobierno y coartaron el poder de terratenientes y comerciantes.<sup>7</sup> Y no fue sino hasta

---

6. El liberalismo se expande a partir de entonces. Entre los caudillos liberales que paulatinamente van adquiriendo mayor poder regional durante y después del gobierno de Corzo, Benjamin (1990, pp. 44-47) menciona a Grajales en Tuxtla y Chiapa, Utrilla en San Cristóbal, José Pantaleón Domínguez en Comitán, Escobar en Tapachula y Castellanos en Tuxtla.

7. Albino Corzo fue derrocado en 1864 por Porfirio Díaz, de Oaxaca, que impuso a Pantaleón Domínguez, quien a su vez fue destituido por los generales Escobar, Grajales y Castellanos y sustituido por el primero de estos. Utrilla fue gobernador entre 1879 y 1883 y dos partidarios de Domínguez se sucedieron en el gobierno entre ese año y 1891 (Benjamin, 1990, p. 48).

1890 cuando realmente se inicia la consolidación del estado de Chiapas, con la centralización del poder y con medidas unificadoras como la supresión de alcabalas municipales. Para fines del siglo, la hegemonía de los agricultores y comerciantes liberales sobre los conservadores coletos, era evidente e implicaba el traslado de la riqueza, el poder y buena parte de la población de los Altos a las tierras bajas, y favorecía la estabilidad y el ascenso de un gobierno centralizado, aceptado por los empresarios como el principal factor de la modernización y de la integración plena al Estado mexicano.

Ya consolidado el porfirismo en el territorio nacional, el presidente Díaz impuso como gobernador de Chiapas a Emilio Rabasa, político y empresario chiapaneco del grupo de los “científicos”, quien emprendió, apoyándose en un grupo de liberales oaxaqueños –instalados como técnicos, administradores, altos funcionarios, incluso como gobernantes regionales– importantes obras de modernización, incluyendo la generalizada privatización y colonización de las tierras baldías, la consolidación política del poder centralista y la construcción de infraestructura económica: la construcción de caminos, redes telefónicas y ferrocarril que unieron a las principales cabeceras y que dieron dinamismo al mercado favoreciendo principalmente a la clase empresarial activa de las tierras bajas, a la cual se sumaron alemanes provenientes de Guatemala, estadounidenses y nacionales de diferentes estados y aun parientes de la élite coleta, que desde mediados del siglo fueron instalando haciendas ganaderas y fincas cafetaleras en tierras desamortizadas al clero y a las comunidades indígenas que no tuvieron cómo demostrar su histórica pertenencia.

La modernización iniciada por Rabasa, y continuada por los cuatro gobernadores que lo sucedieron entre 1894 y 1911, tuvo un desarrollo desigual no solo entre las élites regionales, sino en relación con la población indígena que, desposeída de buena parte de sus tierras y con sus autonomías internas vulneradas, quedó relegada del desarrollo, atada al trabajo servil en las fincas. Pero aun en esta etapa de modernización, el temor a los levantamientos indígenas y la ideología abiertamente racista hacia los indios no solamente se naturalizaron, sino también se justificaron como una necesidad humana intrínseca a la lógica del desarrollo porfirista (Knigh, 1997, p. 80). El propio Rabasa sostuvo que:

Todo pueblo atrasado padece y se diezma al contacto del pueblo que le es superior y sin embargo no es humano impedirlo, porque no hay más remedio que la vida en común con todas sus asperezas, sus intolerancias, sus injusticias, sus abusos, sus violencias y sus crueldades, para que el inferior por medio de la lucha y el dolor se fortalezca y sobreviva. Aislarlo por una conmisericordia real o hipócrita es condenarlo a la muerte tras una larga agonía (citado por Gall, 2001, p. 93).

Así, a pesar de los ideales de justicia y libertad del régimen liberal, para los indígenas de Chiapas y de todo el país fue un periodo especialmente adverso (Reina, 1993). El racismo, la explotación y la opresión étnica – perniciosas herencias coloniales del régimen servil articulado al sistema mercantil capitalista– que caracterizaron las actitudes y concepciones de criollos y mestizos hacia los indígenas y hacia las mujeres, alcanzaron en el siglo XIX tal vez su máxima expresión, tanto en las políticas e instituciones de gobierno y de mercado, como en las nuevas empresas ganaderas y agrícolas de exportación en las que, forzados por la pobreza, las cargas tributarias y el endeudamiento, hombres y mujeres indígenas fueron obligados a trabajar permanente o temporalmente.

Pero, como es sabido, la discriminación racial y cultural expresada como segregación política, exclusión del poder y subordinación económica acumuladas generaron, a la par de su reproducción, frecuentes y violentas rebeldías de la población indígena y campesina contra los señores de la tierra, el gobierno y la Iglesia, que para mantener su posición de poder reprimieron con violencia cualquier forma de protesta y de rebeldía. Así, la política antiindia del siglo XIX, ocasionó una ola creciente de protestas y levantamientos a tal grado que este siglo ha sido llamado por los historiadores “el siglo de las rebeliones indígenas”. Con el aplastamiento violento de los rebeldes, especialmente de los chamulas entre 1865 y 1869, quedó legitimado oficialmente e integrado a las políticas públicas el racismo. En 1864, Flavio Paniagua escribía en *La Campana*, periódico de San Cristóbal:

Por ser la raza indígena un enemigo jurado de la blanca, es necesario estar advertidos y preparados para la guerra en contra del indio,

de lo contrario, la esposa tierna, la querida hermana, perecerán a manos de aquellos bárbaros después de corrompidas y los hijos serán víctimas sangrientas [...] y rodará la cabeza del anciano padre bajo el rudo golpe del chamulteco.

Y, en lo que respecta a las mujeres, Paniagua las consideraba inferiores a los hombres en todos los sentidos: “fingen, mienten, son fáciles de engañar y se dejan arrastrar por los más nimios temores, aunque pueden llegar a superarse por la educación” (Véase Moreno Colunga, 2001, p. 183).

Los cambios jurídicos e institucionales que se dieron durante el siglo en cuanto a la posesión de la tierra, la producción y las formas de gobierno indígena, de las que, paradójicamente, estaban excluidas o no reconocidas las mujeres, son elementos que determinaron no solo las características de subordinación indígena y de su articulación marginal a la nación, sino también aceleraron, los procesos de mestizaje biológico y cultural, así como el inicio de la ciudadanización de la población en buena parte del país. En Chiapas, se inició la diferenciación entre los campesinos desetnizados de las zonas bajas de los indígenas de los Altos. Ambos procesos se caracterizaron por la conformación de subculturas ladinas,<sup>8</sup> la consecuente desetnización de las identidades<sup>9</sup> y la resignificación de las relaciones desiguales de género. En las siguientes partes de este artículo haremos un acercamiento a los cambios jurídicos en las leyes, las relaciones de propiedad, trabajo y gobierno y sus efectos en la condición subordinada de las indígenas.

### **La segregación jurídica e imposición del poder liberal en las comunidades**

Jean Piel (1993) opina que de 1821 a 1920, los indígenas, sin los privilegios personalizados de la legislación colonial, pasaron de ser un estamento o casta etnojurídica a conformar una clase etnosocial neocolonial tremendamente pauperizada. El Estado nación, inspirado en el liberalismo anglosajón y francés, exige la universalización de la ciudadanía, lo que implicó la supresión de la personería indígena de origen colonial y el rechazo de sus derechos colectivos como pueblos; pero al no contar con la

capacidad de romper las discriminatorias estructuras económicas serviles, ni eliminar la ideología cristiana que las sustentaba, y por lo tanto, al ser incapaz de convertir a los indígenas en ciudadanos practicantes de sus nuevos derechos individuales como mexicanos, los indígenas fueron despojados de su autodeterminación e institucionalmente excluidos de la vida política nacional dominada por criollos y mestizos. El ejercicio autárquico de su poder se localizó en los ámbitos locales y en la esfera religioso-política de su existencia.

En el discurso liberal aparece constantemente la preocupación hacia a los indígenas considerándolos un lastre para los ideales de progreso y desarrollo de la nación mexicana, idealmente mestiza; pero esta visión esencialista y racista, oculta en los discursos de igualdad y ciudadanía, condujo en la práctica a su desconocimiento jurídico, a la supresión legal de la propiedad comunal, al desconocimiento constitucional de sus costumbres y lenguas. En efecto, desde 1822, por decreto del gobierno de México, se suprimieron los tributos, se instauraron los municipios, se reconocieron solo la propiedad privada y se omitió la categoría de indios. Estas disposiciones, que fueron ratificadas por la Constitución de 1824, en la práctica eliminaron a los indígenas como sujetos de ciudadanía, los colocaron en una posición jurídica sumamente dependiente del gobierno central y muy vulnerable ante el despojo y la explotación.

Los ayuntamientos, dependientes de los gobiernos departamentales, absorbieron la administración de los bienes propios y los arbitrios (tierras y renta de tierras), el gobierno y la justicia, así como los gastos de Iglesia, que antes eran función de las estructuras locales comunitarias. La primera constitución promulgada por el Congreso del Estado de Chiapas en 1826, retomó estos contenidos y estableció la forma centralizada de la administración estatal. Por medio del Ejecutivo, se estableció la forma de control de la población: del gobernador dependían los prefectos de cada

---

8. De acuerdo con Viqueira (2002), preferimos hablar de ladinización y de ladinos al referimos a la población que paulatinamente dejó de identificarse como india y se asimiló a la cultura occidental dominante.

9. Para 1838, Chiapas tenía 160.083 habitantes, de los cuales 82,6% era indígena, para 1900, se habían reducido a 43,2%. Los principales grupos étnicos son tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales (De la Peña, 1951, citado por Pérez y Guillén, 1994, p. 19).

departamento y de éstos, los ayuntamientos de los pueblos elegidos por todos los habitantes. Los pueblos menores de 1.000 habitantes no tenían ayuntamiento.

En la Constitución de 1831 queda más clara la sujeción indígena a los ladinos pues se establece que en todos sus pueblos, aun en los que haya “algunos que se denominan ladinos” el gobernador, oyendo “el consejo de los curas y de todos los vecinos honrados” nombrará a un gobernador de policía, quien prácticamente se coloca por arriba del ayuntamiento, al que debe presidir y vigilar. Otro cargo de control directo y centralizado de la población fue el de los secretarios en cada departamento, quienes, dominando la lengua oficial, estuvieron a cargo de las relaciones con el gobierno central, fungieron como escribanos en los ayuntamientos y vigilaron que se cumplieran las disposiciones y acuerdos del gobierno. El carácter discriminatorio y racista de las disposiciones liberales, que limitó y excluyó a los indígenas de las estructuras de poder, favoreciendo a criollos y mestizos. Entre las condiciones para ocupar cualquiera de los nuevos puestos en propiedad estaba el de ser ciudadano: saber leer y escribir, tener propiedades y no ser jornaleros.<sup>10</sup> Por supuesto que los indígenas no cumplían esos requisitos y las mujeres menos. Ni indígenas ni ladinas aparecen en las leyes, quedaron subsumidas en la categoría universal de ciudadano; solo cuando formaban parte de la élite terrateniente, las ladinas, con reconocimiento de sus esposos, podrían ejercer algunos de sus derechos, como el de propiedad. Las mujeres solo existieron jurídicamente en el código penal.

### **El despojo de las tierras indígenas**

Un elemento definitivo para los cambios en las comunidades fue el de las disposiciones jurídicas que, desde 1821, y posteriormente en las leyes de Lerdo, Juárez y de la Reforma, ordenaron privatizar las propiedades comunales. Estas disposiciones se fueron aplicando paulatinamente en los diferentes departamentos; entre 1825 y 1826, los terrenos de muchas comunidades fueron reducidos a propiedades particulares. Los indígenas defendieron sus tierras de diferentes maneras; por todas partes se sucedieron levantamientos en protesta; algunas comunidades se regis-

traron como asociaciones y jurídicamente se convirtieron en condueños de sus tierras, pero todas sufrieron el asedio del gobierno, hacendados y comerciantes ladinos que poco a poco se adueñaron de las tierras de los indios. Incluso el régimen de condueñazgo fue utilizado por algunos hacendados para registrar a sus peones como copropietarios y así asegurar la mano de obra barata para sus empresas (Escobar, 1993). Las autoridades protegían los despojos “en virtud de la influencia que los hacendados ejercen sobre las autoridades y el odio que casi todas ellas profesan a la raza indígena”.

En Chiapas, desde 1826, se aprueba la primera ley agraria a fin de “sacar á la agricultura del abandono en que actualmente se halla”; en ella se establece que “todos los terrenos baldíos ó nacionales y de propios,<sup>11</sup> excepto los ejidos necesarios a los pueblos, se reducirán a propiedad particular” (Gobierno del Estado de Chiapas, 1878, p. 5). En realidad, esta ley obligó a realizar el procedimiento de titulación a todas las personas o comunidades que no tuvieran cómo demostrar la propiedad de las tierras que ocupaban, so pena de perderlas. Pero los que tenían cómo probar la propiedad también tenían que hacer los trámites y mediciones para que el gobernador revalidara los títulos (*Ibid.*, p. 6).

La ley de 1827 hace algunas modificaciones a la anterior y establece formas de protección, deslinde y tamaño de los ejidos de los pueblos, según su población. Sin duda, estas leyes provocaron muchas protestas y reclamos, pues la ley decretada al siguiente año marca la forma de atender y resolver o desconocer las protestas y establece formas precisas de pagar a los agrimensores. Asimismo, la ley de 1835 ordena que los ejidos solamente pueden estar inmediatos a las poblaciones, aunque en las compras se daba preferencia a los pueblos sobre los particulares. Seguramente los reclamos obedecían a injusticias hacia las comunidades. En la ley de 1844, se asienta que: “En la medida de los ejidos de los pueblos se atenderá la posesión de treinta años” y “Cuando a juicio del gobierno el pueblo resultare de alguna manera perjudicado [...] se le medirá una

10. Estas restricciones aparecen en la Constitución de 1826 y son recogidas en las subsecuentes.

11. De propios se refiere a las tierras de los ayuntamientos. Los ejidos eran tierras que circundaban a las comunidades y se aprovechaban comunitariamente para leñar, pastorear y a veces aún para cultivar.

tercera parte más del terreno que según su población le correspondía” (*Ibid.*, p. 11), pero siempre aparecía en las leyes la forma de reconocer los derechos de los denunciante de baldíos y la forma en que debían pagar la medición y la compra, así como los impuestos que les correspondían. En 1847 se modificaron nuevamente las leyes agrarias, decretándose que en virtud de que los ejidos eran de uso común no podrían estar separados de las poblaciones y se preveía que en ellos se constituyeran nuevos centros de población. En realidad, esta disposición obligó a los indígenas dispersos a concentrarse en poblados. Asimismo, prohibía a personas particulares establecer negocios o empresas en ellos a “discreción de los ayuntamientos”.

Para entonces, los pueblos ya se habían visto constreñidos, rodeados de propietarios que los asediaban. Podemos mencionar las grandes propiedades de liberales distinguidos como las familias Larráinzar, en los Altos, y Corzo, en Chiapa. La ley de 1849, firmada precisamente por el gobernador Ramón Larráinzar disponía que se otorgaran tierras nacionales o se indemnizara a los propietarios para dar tierras a los pueblos que las necesitaran. Así, la especulación aparece legalizada en “beneficio” de la población indígena. A pesar de que las leyes reconocían las tierras de las comunidades, en la práctica favorecieron la multiplicación y el crecimiento de las haciendas a costa de las tierras de las comunidades que carecían de documentos, que desconocían los procedimientos de titulación, o no tenían recursos para realizarlos. Numerosas haciendas y fincas de Comitán, Ocosingo, Chiapa y San Bartolomé adquirieron títulos a costa de tierras comunales. La tensión sobre la tierra hizo necesaria la creación de un ministerio fiscal que además se ocuparía, supuestamente, de dar cumplimiento a la prohibición del servicio gratuito y a la abolición del sistema servil. El régimen liberal, de acuerdo con las leyes, trataba de convertir a los indígenas en pequeños propietarios; sin embargo, los latifundistas chiapanecos liberales y conservadores, que fueron los beneficiarios reales de las reformas, los redujeron a la servidumbre al dejarles sólo una pequeña parcela para su subsistencia, con lo que se vieron obligados a integrarse al sistema de severa explotación en sus haciendas y fincas. Además, les impusieron una contribución personal que con frecuencia era arbitrariamente aumentada por las autoridades.<sup>12</sup>

La pobreza de los indios se vio acentuada por las políticas racistas de despojo de sus tierras, de profundización de su condición servil y de la promoción de su exclusión ciudadana y se fue resignificando en las subjetividades como una posición subordinada de etnia-clase-género ante la sociedad mestiza nacional, y en el imaginario colectivo como la imagen del indio pobre, triste, sin derechos, borracho y analfabeto, conforme al estereotipo alimentado por el racismo coeto.

En los archivos se encuentran muchas quejas y denuncias de despojo e invasiones de tierras, así como de conflictos entre las comunidades ocasionados por la venta de tierras ejidales de las comunidades y de los barrios, como el que se dio entre San Ramón y La Merced por un predio ejidal de más de 800 varas que se vendió a un particular en 1893 “con todas sus entradas, salidas, costumbres, servidumbres y edificios”.<sup>13</sup>

### **La pauperización de las comunidades y la resignificación de las relaciones serviles**

La crisis económica y la despoblación de las comunidades indígenas era muy fuerte al principiar el siglo. En un informe sobre el Estado de la Población de la Provincia de Ciudad Real de Chiapa, que en 1778 estaba habitada por 3.071 españoles, 11.719 ladinos y 66.328 indios, el autor incluye la siguiente nota: “Tengo fundamento para creer que falta una sexta parte de Almas; porque los Yndios se pasan a vivir en los montes [...] huyendo de repartimientos y otras cargas con que les espantan o empobrece[n]”.<sup>14</sup> Según los informes de la Sociedad Económica de Ciudad Real, la sustitución de los alcaldes mayores por los intendentes fue significativa en el proceso de depauperación de las comunidades, pues desaparece el sistema de habilitaciones y repartimientos que ellos administraban, distribuyendo en las comunidades indígenas adelantos a las cosechas de los

---

12. Por ejemplo, los indígenas de Chenalhó, baldíos del rancho Janaté, propiedad de Prudencio Larráinzar se quejan de que este les exige 18 reales de contribución personal anual en vez de 12. Archivo Histórico Diocesano (en adelante AHD), Chenalhó, 1855, exp. 259.

13. Archivo del Poder Judicial, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (en adelante APJ) SCLC, 1893, exp. 721 y exp. 728.

14. “Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real, sobre las ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del Sistema de Intendencias, Año 1819”, *Boletín* 1956, p. 100.

productos de exportación como zarzaparrilla, grana, tabaco, algodón y cacao, y aun los productos de consumo regional, que cultivaban los indios y cuyo mercado estaba concesionado a estos funcionarios como parte de su salario, permitiéndoles hacerse de “exorbitantes ganancias”. Los informes recabados por la sociedad, coinciden con la información de los archivos en que a partir de esta medida liberal, la producción de los indígenas se redujo a tal grado que en muchos lugares no era suficiente para la subsistencia, provocando escasez y enfermedades en la población porque “faltos de numerario comenzaron desde aquel punto a abandonar las siembras y beneficio de los renglones de más estimación como eran todos los de extracción al extranjero, contentándose con hacer pequeñas siembras de granos de primera necesidad para sostener a la familia y pagar escasamente el tributo y comunidad” (*Loc. cit.*).

El maestro y comisario de siembras clandestinas de Simojovel informaba que “desde el año de 1811 en que cerraron las siembras de tabaco [...] van en decadencia los indios en sus intereses”<sup>15</sup> y por eso no podían cumplir con los derechos parroquiales ni con el sustento de los párrocos. Además del abandono de las siembras y las pestes que se extendieron por toda la provincia de 1770 a 1773, la pobreza de los indígenas se atribuía a que habían dejado de producir sus artesanías, como los tejidos que hacían con los repartimientos de hilaza de algodón, pues “hasta la mujeres eran habilitadas” en Copanauastla y otros lugares para surtir a todas las provincias de Guatemala. Los tejidos se sustituyeron con telas y ropa importadas que se introducían por el recién inaugurado puerto de Villa Hermosa (*Boletín*, 1956, p. 24). Por la pobreza, muchas comunidades “se abandonaron a la Fábrica de Aguardientes del País, contrayendo la embriaguez continuada en que viven de ordinario [...] fruto de su ociosidad y de la tolerancia de los jueces [...] que solo se ocupan de la cobranza de los reales intereses” (*Boletín*, 1955, p. 106).

Por otra parte, al no haber un control oficial del mercado de productos y fuerza de trabajo indígenas, ni de sus precios, surgieron multitud de comerciantes independientes, que tradicionalmente se han conocido

---

15. AHD, Simojovel 1818, p. 377.

como coyotes, y de agricultores que abusaban aún más de los indígenas comprándoles sus cosechas por adelantado a precios muy bajos y someténdolos a un régimen de creciente endeudamiento y opresión para las mujeres.

En 1788, don Francisco Herrera y Carvajal, del Consejo de su majestad informa que

habiéndose llegado a comprender el abuso introducido en esta provincia de empeñarse los indios en crecidas cantidades que no pueden satisfacer con el trabajo de muchos años, aumentando diariamente estas anticipaciones que los constituye en una especie de servidumbre [...] llegando al extremo de dar en prenda a sus mujeres e hijas para pagar con su trabajo lo que gastan sus maridos en sus embriagueses y otras profesiones.

Para poner remedio a ese desorden, que considera opuesto a las leyes, ordena que ninguna persona anticipe a indio alguno más cantidad que la de 20 reales para pagarla con su trabajo personal o de su mujer e hijos [...] prohíbo enteramente a los indios la venta de sus mujeres, hijas e hijos, bajo la pena de 50 azotes la primera vez, doblándose por la segunda y en caso de reincidencia [...] estarán a la mira los gobernadores de los pueblos a quienes hago responsables de cualquiera contravención.<sup>16</sup>

Las condiciones de pobreza indígena ligadas al régimen servil del siglo XIX afectaron igualmente a hombres y mujeres, aunque estas, debido a la ideología sexista imperante, no se mencionen específicamente como trabajadoras. El régimen servil arraigado fuertemente en Chiapas desde la Colonia, aunado a las imposiciones de cargas y contribuciones personales impuestas por el régimen independiente, pero también por la Iglesia, que mantuvo su poder local, favoreció la reproducción y el fortalecimiento de la semiproletarización de la población indígena de hombres y mujeres. Pero la función más importante que ellas cumplieron fue la de

---

16. AHD, Ciudad Real, 1788, exp. 346.

permanentes abastecedoras de fuerza de trabajo para los nuevos y viejos empresarios agrícolas y ganaderos.

El trabajo semiasalariado en la construcción, en las fincas y en las haciendas no era cosa nueva; durante la Colonia los indígenas fueron forzados a trabajar temporalmente y por turnos en las grandes propiedades que la Iglesia y la élite colonial acumularon. La discriminación y los abusos fueron interminables antes y después de la Independencia, como lo decían los miembros del común y autoridades de Chamula en 1808, que por obligación tenían que meter abasto a la plaza de Ciudad Real, servir a los curas, cumplir con todos los tequios, trabajar por 6 reales a la semana en las obras de la catedral, sin que se les pagara nada en la práctica<sup>17</sup>.

La diferencia quizás era el móvil del trabajo, que fue cambiando de un servicio obligatorio para Dios, el gobierno y la Iglesia, a la compulsión económica de sobrevivencia; esto incluyó cada vez más a las mujeres, sobre todo como acasilladas en las fincas. Este proceso primario de proletarización fue incompleto, pues tanto los regímenes liberales como los conservadores preservaron formas serviles en las relaciones de producción que se articularon a las formas capitalistas emergentes, como se puede apreciar en las leyes agrarias promulgadas por el Congreso de Chiapas que muestran la preocupación, sobre todo de los liberales, de “humanizar” la explotación de los indígenas, de garantizar y, al mismo tiempo, la fuerza de trabajo servil necesaria para los productores.

En este sentido, la ley de servicio de 1827 que, como todas, solo se puso en práctica parcialmente durante el régimen liberal que la promulgó, supuestamente buscaba la protección de los campesinos, pero de hecho legitimó la servidumbre desde el punto de vista jurídico, puesto que establecía reglas tanto para los amos, mayordomos y caporales como para los peones que llama criados o sirvientes. Los indios naturales, como les llamaban entonces, rara vez ocupaban cargos importantes, como sucedió en la finca Agua de León de San Cristóbal, cuyo patrón, Manuel Pineda, gobernaba “transmitiendo [sus] órdenes a un indígena anciano llamado Diego Bolom”.<sup>18</sup>

---

17. AHD, Chamula, 1808, exp. 159.

18. Archivo Municipal de San Cristóbal de Las Casas (en adelante Ampal-SC), San Cristóbal, 1898, exp. 953.

Es interesante detenernos en algunas de estas disposiciones de la ley porque dan una idea precisa del carácter racista y explotador de las relaciones de producción serviles. Para estar protegidos por la ley, los amos debían establecer contratos con sus sirvientes estableciendo el tiempo y el trabajo a realizar por éstos. También debían llevar un libro de cuentas especificando las deudas de los sirvientes y los pagos que se les habían hecho. El trabajo debía pagarse en el tiempo establecido y “en plata efectiva y moneda corriente” y “si los sirvientes quisieren a cuenta de sus sueldos ropa u otros objetos que necesitasen, y si los amos hubiesen y quisieren, se les dará a los precios corrientes sin que pueda haber en ello más granjería”; es decir, que de acuerdo con esta disposición el pago con fichas, los precios exorbitantes de las tiendas de raya y el consumo obligado eran ilegales. Los trabajadores, por supuesto, tenían que cumplir con el contrato, y en caso de huir sin cumplirlo no podían ser contratados en otra finca, debían ser devueltos a sus amos, trabajar con un grillete en el pie y bajo la prohibición de salir de la finca; cada peón, al terminar su contrato, debía obtener un documento de liberación “como prueba de que nada debe”. Si la ley reglamentaba la obligación de los amos de pagar a sus sirvientes el salario en su propia mano, darles lugar para dormir, proporcionarles las herramientas necesarias y caballos para trabajar en las ganaderías, quiere decir que generalmente esto no se cumplía y las condiciones de trabajo eran pésimas. Esta ley, que legitimaba los pagos adelantados y el pago de las deudas con trabajo, también prohibía que la mujer o los hijos de un sirviente difunto pagaran las deudas, hecho que en vez de dejar de practicarse, como se sabe, prevaleció en las fincas hasta bien entrado el siglo XX. Conservando el carácter paternalista de las relaciones serviles, la ley autorizaba a los amos, mayordomos y caporales a castigar a los sirvientes que no cumplían, que eran flojos, que no cuidaban los bienes del amo o que se robaban las herramientas, con grilletes de día y cepos de noche, y disponía entregarlos al juez solo en caso de delito grave para que les impusiera trabajos en las obras públicas hasta por tres meses, como sucedía con los vendedores y vendedoras de aguardiente, después de despojarlos de su mercancía. Pero la ley no prohibía los azotes, que aparecen en los documentos de la época como el castigo más frecuente para los peones; tampoco poma límites a la jornada de tra-

bajo, cuya duración estaba marcada por luz del día. Solo planteaba que se les debía dar un trato humanitario, lo que quedaba al criterio racista de los amos y señores. En relación con las mujeres, consideradas como criadas aun cuando se sabe que también trabajan duramente en los trabajos agrícolas, se señalaba, de manera discriminatoria, que solo se debían contratar por escrito cuando “el manejo del amo fuese mayor de 100 pesos”, lo cual, si se refiere al pago por sus servicios, nunca ocurrió; pero, en cambio, también se les aplicaban castigos, como el uso de grilletes, en caso de incumplimiento y de robo,<sup>19</sup> y los trabajos forzados en las casas de recogidas.

### **Modernización capitalista y refuncionalización del servilismo**

A lo largo del Porfiriato se dictaron leyes de colonización de terrenos baldíos (1863, 1894, 1902); por esta razón se hicieron contratos con compañías deslindadoras nacionales y extranjeras que abrieron paso a la expansión de las fincas cafetaleras y ganaderas y propiciaron la consecuente colonización de zonas despobladas mediante el asentamiento de indígenas migrantes de los Altos, en el norte y en los Valles Centrales, principalmente. Favre (1973, p. 69) encuentra dos etapas en la expansión de los latifundios, la primera, que llama “neoseñorial”, se da durante la tercera década del siglo, cuando se inicia la desamortización de los bienes del clero; la segunda durante la década de los setenta, se caracteriza por la aplicación de las leyes de colonización en Chiapas, que favorecen la proliferación de plantaciones con capital extranjero.

A medida que la modernización y los capitales extranjeros penetraron en el estado, especialmente en la última década del siglo, la economía se expandió, la educación y las instituciones culturales crecieron significativamente, el sistema administrativo se desarrolló, se fortaleció el poder central y se debilitaron los locales; pero la servidumbre indígena, lejos de desaparecer, se convirtió en la base de la acumulación capitalista de las fincas, que articulaban el trabajo indígena con el mercado internacional. Las compañías deslindadoras<sup>20</sup> tuvieron mucho éxito en la privatización y colonización de las tierras; los compradores fueron alemanes, españoles y algunos empresarios mexicanos que establecieron fincas en el Soco-

musco, donde abundaban las tierras fértiles y baratas. Los cafetales pronto les dejaron fuertes ganancias.

La modernización, el auge y expansión del café, la abundante mano de obra servil en las fincas y haciendas, así como las concesiones y la esclavitud en las monterías trajeron prosperidad al estado. El acelerado crecimiento de las empresas demandó brazos para explotar las nuevas tierras que se iban abriendo conforme se extendía la frontera agrícola, pues la población local era insuficiente. En el Soconusco, para los cortes de caté, se contrató periódicamente mano de obra indígena proveniente de los Altos liberada por las desamortizaciones, compras e invasiones de sus terrenos. Enganchadores o habilitadores, generalmente indígenas ladinizados y funcionarios de los ayuntamientos, comerciaron con la fuerza de trabajo: contrataban a los peones en sus comunidades dándoles adelantos, muchas veces en aguardiente, y los trasladaban a las fincas para pagar su deuda. Además de los abusos, discriminación racista y malos tratos de enganchadores y finqueros, recibían salarios míseros de cuatro reales al día. De esta manera, las deudas, que se multiplicaban con el consumo en las tiendas de raya, se volvían impagables, y se heredaban de padres a hijos. Algunas mujeres iban a las fincas acompañando a sus esposos, trabajaban en el corte y en la selección manual del café o en otras actividades del campo, como el corte y el vareado del frijol;<sup>21</sup> sin embargo, sus salarios eran aún menores y con frecuencia no se les pagaba, ya que los contratados eran los hombres, como se puede ver en los cuadernos y cuentas de contratación.

Tanto en las fincas como en las monterías, las mujeres se ocupan también de preparar las raciones que los peones y esclavos recibían. Las comunidades indígenas, despojadas y empobrecidas, se convirtieron en reservas permanentes de mano de obra para los finqueros, que las mujeres reproducían, cuidaban y alimentaban con su trabajo doméstico y el maíz de sus parcelas comunales. Como señalan Pérez y Guillén: “Un

19. AHCh, Reglamento de servicios de personas, 1827, Gobierno, exp. 016.

20. La Compañía Mexicana de Colonización y la Chiapas Land Colonization.

21. En la finca Bostic, las mujeres de los mozos cortaban frijol, mientras ellos trabajaban en la molienda de la caña. AHD, Comitán, 1832, exp. 352.

buen porcentaje de los pueblos indígenas de la entidad, se concentraba en esa zona [Altos de Chiapas] y a pesar de que sus ocupantes resintieron los efectos del reparto agrario Rabasista, las comunidades tendieron a conservar parte de sus tierras, permitiendo así la supervivencia de un núcleo potencial de fuerza de trabajo cautiva” (Pérez y Guillén, 1994, p. 179).

En los Altos y el norte del estado el sistema era aún más inhumano, pues los peones vivían dentro de los terrenos de la finca en calidad de “acasillados”; trabajaban para el patrón cuatro o cinco días a la semana y dos días en sus milpas, que también estaban en terrenos de la finca y que les prestaba el patrón. Entre los peones y los finqueros se establecieron relaciones objetivamente patriarcales, pues debido a la existencia del derecho de pernada en los usos y costumbres de la finca, se les concedía a los segundos el derecho de “desflorar” a las hijas de sus peones; así, los patrones eran padres de muchos de sus trabajadores y de los que no eran padres biológicos lo eran rituales, pues el señor los apadrinaba. Con este parentesco justificaban los bajísimos salarios que recibían los trabajadores; también se fortalecía y reproducía una relación afectiva entre ellos: por un lado, la fidelidad servil de los peones y, por otro, el autoritarismo y el maltrato patriarcal por parte de los amos. En los archivos aparece un sinnúmero de quejas. Un indio, siervo de la finca San Antonio, de San Cristóbal Las Casas, propiedad de Lauro Castro, se quejaba de las “palizas que le da el mayordomo hasta hacerlo sangrar”.<sup>22</sup> Pascuala de la Cruz, madre de dos peones muertos de viruela, denunció que el señor A. González le quería cobrar 13 pesos que, según él, le debían aquellos.<sup>23</sup>

Los azotes, el uso de grilletes y el encierro para los peones que transgredían las reglas, estaban naturalizados por el sistema, y en el caso de las mujeres, los abusos sexuales y los castigos se hacían con gran cinismo. En una carta al juez de San Cristóbal un finquero asienta:

Muy señor mío recibí la muy apreciable nota sobre el reclamo de la muchacha a la que acabo de darle 58 azotes en las nalgas para que no sea embustera, ni engañe a ningún señor como lo hizo conmigo y haber si así se le quita la maña de salirse de la finca y la tendré a disposición del señor juez del territorio.<sup>24</sup>

Otra consecuencia del régimen de fincas que sobresale en la información es el cautiverio en que permanecían los peones acasillados; algunos documentos mencionan que hasta 10 y 18 años pasaban los peones sin salir, sobre todo las mujeres, que generalmente no estaban obligadas a cargar el café a los lugares de venta. Una pareja de sirvientes de la Hacienda Tanaté, de don Manuel Trejo, solicitó el bautizo para su hija de 18 años: “hasta la fecha no han podido bautizarla por haber nacido y vivir en terrenos de la finca Los Chorros por lo que no han podido ocurrir ni a esta ciudad, ni a ningún otro pueblo [...] porque los patrones no les han proporcionado tiempo ni recursos [...] cuando nació ya no había cura en San Pedro [...] siendo ellos sumamente infelices”.<sup>25</sup>

Los finqueros, de acuerdo con sus intereses, se oponían a que los siervos asistieran a los servicios religiosos fuera de la finca. En el Archivo Diocesano de San Cristóbal aparecen múltiples solicitudes de hacendados y finqueros para que los curas, mediante un aporte especial, atendieran a sus peones los domingos y durante las fiestas. El propietario de una hacienda de ganado mayor, vacuno y caballar, ubicada en los límites de Tabasco, pidió “que se celebre misa, bautice, case y entierre en la iglesia de la finca”, declarada auxiliar de la de Palenque, porque como todos sus peones eran asalariados “me resultan muchos perjuicios por quedar mi ganado abandonado, lo menos tres días por ida y regreso”.<sup>26</sup>

A estas injusticias se agregaban los prejuicios racistas: en el caso citado arriba, el cura no les dio el bautizo porque consideró “insuficiente el testimonio de los padres [...] por la facilidad con que los indios faltan a la verdad”.<sup>27</sup> El gobierno recibía tantos casos de problemas entre peones y finqueros que ordenó que las “denuncias sobre mozos de malas costumbres, desafectos al trabajo, irrespetuosos o con otros vicios que les haga perniciosos al resto de la servidumbre o al buen servicio de sus amos,

22. Ampal-SC, 1896, exp. 942.

23. AHD, Chenaho, 1892, exp. 270.

24. AHD, San Cristóbal, s.f., exp. 356.

25. AHD, Chenalhó, 1892, exp. 270.

26. AHD, Palenque, 1808, exp. 309.

27. AHD, Chenalhó, 1892, exp. 270.

no deben hacerse al gobierno sino al procurador de indios para su previa calificación.<sup>28</sup>

El racismo oculta posiciones esencialistas en las concepciones estereotipadas sobre los indígenas, muchas de las cuales se conservan hasta nuestros días en el afán permanente de legitimar la explotación. El ex gobernador y cacique conservador de los Altos, Miguel Utrilla, en una entrevista citada por García de León (1997, p. 173), recordó que siendo gobernador “las quejas de los sirvientes eran diarias pero nada se podía hacer, pues las autoridades locales eran parte interesada como propietarios del lugar”; además opinaba que los verdaderos culpables de las masacres eran los propios sirvientes “por su carácter severo y rudo, por la pereza que les es proverbial, por costumbres, hábito y por ser, así parece, la única manera de sujetarlos a la obediencia”.

Además del cautiverio, con frecuencia los indígenas no contaban con los servicios indispensables para vivir y trabajar en las fincas, muchos se quejaban de las malas condiciones de las galeras en donde vivían y de los muchos que morían por falta de atención médica. Después de una visita a la hacienda del Rosario, en Comitán, en 1804, el obispo de Chiapa y Soconusco informa:

Aquí sin embargo de ser el temperamento bastante enfermizo, pocos mueren, pues luego que se sienten malos, y lo mismo [...] las mujeres embarazadas en consideración de la escasez que aquí hay de remedio, se van a los pueblos inmediatos o a los lugares en donde hay ciertos embusteros a quienes ellos tienen por médicos a curarse y allí mueren y se entierran, allí nacen y se bautizan.<sup>29</sup>

### **La cultura discriminatoria y sexista de la finca**

En el siglo XIX, la explotación del trabajo, la discriminación étnica, la violencia y el abuso sexual se fueron naturalizando hasta integrarse a

---

28. AHD, San Cristóbal Las Casas, 1853, exp. 778. La Protectoría de Indígenas solo funcionó de 1869 a 1877.

29. AHD, Comitán, 1804, exp. 26.

la cultura de la finca, que perduró hasta finales de los años ochenta en regiones como Simojovel-Huitiupan (Toledo, 2002). Las mujeres púberes, apenas pasada su primera menstruación, debían pasar, con el orgullo de sus padres, a la casa grande a prestar servicio doméstico y sexual a sus amos (Olivera, 1979).<sup>30</sup> El patrón, sus hijos y los administradores tenían derecho a hacer uso sexual de ellas, incluso en contra de su voluntad y sobre todo sin ningún compromiso. Los hijos de estas uniones generalmente no eran reconocidos;<sup>31</sup> después de un tiempo, las mujeres embarazadas o con el hijo en brazos eran asignadas por el patrón como esposas de alguno de sus peones. Así, las mujeres proporcionaban mano de obra barata, dócil y en la cantidad que necesitaban sus amos para el trabajo. Además, continuó la costumbre colonial de que los padres endeudados vendieran sus hijas a los patronos: “Mariano Vázquez, dejó a su hija [...] a cambio de \$10.00 que te dio el patrón y que ella tiene que desquitar con su trabajo en la Casa Grande”.<sup>32</sup> “Georgina Estrada deja su pequeña hija a su patrona a cambio de las medicinas que necesita”.<sup>33</sup> Otras mujeres eran vendidas a sus amos en calidad de chichiuas.<sup>34</sup> Una sirvienta embarazada se quedó con los patronos y “cuando se cure pagará lo que adeude con su trabajo”. Micaela Santis, menor de edad y sirvienta en la ranchería Yochib, fue dada en servicio por sus padres, pero se quejaba de sufrimientos y ya no quería servir; el patrón pidió al juez que la acomodara en otra parte.<sup>35</sup> Un sirvienta de la finca San José acomodó a su hija con el patrón por \$10.00, pero como ella se fugó, el patrón pidió al padre que pagara lo que le había dado a cambio de la muchacha.<sup>36</sup>

---

30. En un taller realizado recientemente, una mujer informó que en Venustiano Carranza hasta antes de 1994, persistía esta costumbre: “las indígenas hacían cola para entrar a la casa de los Orantes, en donde el cacique-patrón las usaba a su antojo”.

31. No obstante, encontramos en algunos testamentos que el patrón dejaba algo para algunos de sus hijos. El reconocimiento más frecuente si los hijos del patrón eran hombres era darles trabajos de caporales o de sirvientes en la casa grande, sin ningún privilegio y con las mismas restricciones salariales que el resto de los peones.

32. APJ, Simojovel, 1870, exp. 474.

33. APJ, SCLC, 1870, exp. 484.

34. Palabra náhuatl que designa a las criadas que dan de mamar a los hijos del patrón y por extensión a las que los cuidan.

35. APJ, Comitán, 1890, exp. 626.

36. APJ, SCLC, 1892, exp. 661.

Los hombres eran utilizados como cargadores de los productos de la familia del finquero y de los curas. Se dice que llevaban cargas sobre su espalda a distancias lejanas, por ejemplo, desde los Altos hasta Villa Hermosa, puerto por donde el café salía al mercado exterior. El trabajo de cargadores era muy pesado, muchos indígenas murieron por no resistirlo, según informes de los visitantes de principios de siglo. El santanista Maldonado, rico propietario de Finca Cacaté, ubicada entre los linderos de Simojovel y Larráinzar,

labra sus terrenos por medio de multitud de indígenas del pueblo de Chamula; explota desde antaño el trabajo de estos [...] Cualquiera persona que necesita medios de transporte, ocurre al patrón, quien entrega como recuas el número de individuos que se le pide, obligándoles a concurrir al primer llamamiento suyo, so pena de ser lanzados del terreno, por cuya explotación pagan una cuota mensual (citado por García de León, 1997, p. 172).

Así, las fincas casi autárquicas existieron desde la gran depresión del siglo XVII hasta mediados del XX, conservando un carácter feudal de familia extensa hacia el interior y ligadas al capitalismo hacia el exterior (García de León, 1997, p. 124). El patrón era el patriarca, les daba trabajo, les daba su nombre, les daba raciones, protección terrenal y espiritual, los vestía, los curaba, los emborrachaba y los golpeaba, siempre pensando que era justo, tomando en cuenta que los indios eran “sus sirvientes”. La finca y el patrón son eje fundacional de las identidades indígenas subordinadas.

A pesar de las leyes liberales que desamortizaron las tierras de la Iglesia, restringieron su poder y abrieron un proceso de rápida secularización, muchos curas seculares eran finqueros o administradores de grandes propiedades tanto a principios como a finales del siglo. En esos casos, la relación patriarcal tenía además el ingrediente ideológico del cristianismo que colocaba a los curas en una posición de poder casi sobrenatural. Con él encubrían explotación, arbitrariedades y abusos de orden sexual hacia indígenas y ladinas. De hecho, curas e Iglesia continuaron funcionando como sostén de la ideología racista y discriminatoria del sistema servil. De esto nos dan cuenta las numerosas denuncias

y protestas que se acumularon en contra de los párrocos y demás autoridades eclesiales durante todo el siglo. Julián Vásquez, vecino de la finca Hierbabuena de Comitán se queja contra el presbítero Luis Beltrán Villatoro, dueño de la finca:

Dieciocho años ha que sirvo [en la finca] en los destinos de aventador de ganado y potrero, en los trabajos de labranza, en este transcurso de tiempo varias veces he pretendido mi desacomodo y no sólo no me lo ha concedido sino que me ha estrechado y obligado a reducir a su servicio a mis [tres] hijos [...] dando a estos y a mí un tratamiento como si fuera señor de nuestras vidas y de nuestra muerte a pesar de servirle con exactitud y tributarle respetos [...] además se ha deslizado en cometer con una de mis hijas delitos que no juzgo prudente expresar [...] Cansados de sufrir sus despóticos castigos y desmanes imperdonables, hace unos días que con toda mi familia salí fugo [...] por no asentir a las malévolas exigencias, nos golpeaba y maltrataba en la más negra crueldad y aún con amenazas de muerte, por cuyo motivo dejamos nuestra casa [...] y con ella nuestro maicito, gallinas y demás cosas que teníamos [...] todo lo cual mandó recoger nuestro referido amo. y lo tiene ya en su poder". Pide justicia.<sup>37</sup>

En una investigación al cura de Zapaluta, el juez subdelegado informó que en el tiempo que lleva de funciones

el citado cura no acudió a ninguna de las haciendas del partido auxiliar, ni a confesar a los que fallecen, que en el tiempo de cumplimiento de iglesia, confesando a los indios les grita y aún golpea [...] hace que los fiscales le hagan entrar a confesarse a varios de los indios sin hallarse estos en disposición [...] así mismo aunque se le presenten al nominado padre 200 indios, a tantos confiesa sin entender el idioma [...] hace muchos casamientos sin correr las pro-

---

37. AHD, Comitán, 1878, exp. 96.

clamas y a algunos casa de fuerza amenazándoles [...] no explica la doctrina en ningún domingo, el miércoles de ceniza no quiso decir misa [...] ni darles ceniza porque no le daban limosnas [...] la falta de cumplimiento de su ministerio es la bebida continua que usa del aguardiente que traen de su finca.<sup>38</sup>

Las denuncias de violaciones y abuso sexual son abundantes. En 1844, Austacia Argüello de la misma cabecera de Zapaluta, que prestaba sus servicios en la iglesia con el título de Hija de María, acusa al padre Carreri de hostigamiento sexual en el confesionario y “cosa de 6 u 8 veces me mandó a esperarlo, unas veces en la sacristía otras en el bautisterio en donde por fuerza me manoseó el cuerpo, obligándome a que hiciera yo lo mismo con él [...] Repetidas veces le explicaba la angustia de mi espíritu [...] más él me aseguraba el no ser pecado lo que me decía y hacía, absolviéndome después de estos crímenes”.<sup>39</sup>

Además del trabajo esclavo en las monterías y el trabajo servil en las fincas, se daban otras relaciones de producción; algunos trabajadores, sobre todo en la ciudad, eran jornaleros o artesanos libres, pero en el campo eran muy pocos los que trabajan permanentemente sólo por el salario, sino que combinaban el trabajo libre con el servil. Otro grupo importante de campesinos llamados baldíos mantenían una relación con el patrón muy parecida a la de los peones de fincas, cultivaban tierras de la finca para ellos y su familia y le pagaban renta al patrón trabajando para él hasta tres meses al año o dándole la mitad de la cosecha. Otros, también pocos, arrendaban tierras pagando en dinero, como los zinacantecos que tradicionalmente han migrado a la costa. Los pueblos de los Altos que perdieron por completo sus tierras de ejido y no estuvieron dispuestos a aceptar las duras condiciones del baldiaje, decidieron emigrar a las tierras bajas en donde se incorporaron como aparceros o peones de las haciendas (Ortiz, 2001, p. 42). De cualquier manera, las relaciones predominantes fueron las serviles; con el trabajo de los peones

---

38. AHD, Zapaluta, 1793, exp. 17.

39. AHD, Zapaluta, 1844, exp. 321.

temporeros o acasillados se amasaron grandes fortunas, sobre todo de extranjeros, articulando las formas de producción servil al sistema capitalista internacional originando una fuerte polarización social entre indígenas y el resto de la población, cuyos límites estaban marcados por las actitudes y la ideología racista. También se originó una contradicción entre la pujanza económica del estado y el abandono y la pobreza de los indígenas que al finalizar el siglo constituían la mitad de su población, “de los cuales entre un tercio y la mitad estaban atados por deudas” (Pérez y Guillén, 1974, p. 178). Una señal inequívoca de su despojo y opresión servil es la cantidad de denuncias de las comunidades, como, por ejemplo, los chamulas que estaban obligados a meter abasto a la plaza y servir en todos los tequios de la ciudad con salarios muy bajos y tardíos.<sup>40</sup> Otros pueblos que vieron invadidas sus tierras, mientras que los peones que eran maltratados en las fincas, con impunidad de los propietarios, cuyos apellidos los identifican con la élite hasta la actualidad. En 1896, el procurador de indios escribió al jefe político de Simojovel:

Manifiesto a usted que en la mayoría de las fincas de San Pablo, Plátanos y Catarina, pueblos de su mando, abundan y están en su apogeo el sepo, la barreta, los azotes y el mal trato para los infelices mozos, los cuales son indígenas de San Pedro Chenalhó, quienes van a diario a quejarse a esta oficina sin poder yo remediar casi nada [...] se lo comunico por si tuviere a bien dictar las órdenes que estime convenientes para destruir tanto abuso [...] estoy enfadado con tantas quejas, que las más son contra los llamados Urbina, Monterrosas, Utrilla y un tal Bonifacio Constantino.<sup>41</sup>

Otro elemento que caracterizó la relación servil fue la venta de las fincas con sus peones; en el norte de Chiapas, esto perduró hasta mediados del siglo pasado (Olivera, 1979; Toledo, 2002). Con frecuencia, los compradores tenían que saldar al vendedor las deudas adquiridas por los peones.<sup>42</sup>

---

40. AHD, Chamula, 1808, exp. 159.

41. Ampal-SC, 1896, exp. 941.

## Vida cotidiana de las mujeres en las fincas y comunidades

En realidad, hay pocas menciones específicas sobre la vida cotidiana de las mujeres indígenas en las fincas y en las comunidades, pero llama la atención que entre esas menciones hay varias que se refieren a la violencia con la que los maridos en estado de ebriedad trataban a las mujeres y que nos recuerdan la insistencia de las autoridades en el problema del alcoholismo, el cual, por cierto, lo fomentaban los comerciantes finqueros y las propias autoridades. Manuel Rosales, indio de Santa Catarina Huitiupán y mozo de finca “corrió a su mujer y dentro de la iglesia, en donde ella se había refugiado la golpeó y le quebró boca y narices”. El inculpado acepta que “por descuido que tuvo en tomar un poco de aguardiente y no haber hallado pronto lo que él pedía, le dio dos golpes derramando mucha sangre su esposa”.<sup>43</sup>

Otro problema de violencia familiar en las comunidades indígenas es el de las violaciones y el incesto, que al igual que el alcoholismo sigue afectando a las mujeres aún en la actualidad,<sup>44</sup> y da cuenta de la subordinación de las indígenas en el ámbito familiar. Esta relación dista mucho de la supuesta complementariedad igualitaria entre hombres y mujeres que algunos autores suponen que existió entre los mayas prehispánicos.

En Chiapa, un cacique principal acepta el castigo de las autoridades “por haber, como hombre miserable y frágil, tenido acceso carnal con María del Rosario, su hija legítima y de su mujer, el cual delito cometió por dos o tres veces, violentando a dicha su hija”. El castigo fue: “que le den 200 azotes en las calles públicas de esta ciudad con coronas en la cabeza, siendo paseado en bestia de palma y con voz de pregonero [...] asimismo le condena a en servicio personal en la iglesia [...] por tiempo de dos años [...] y asistirá a misa mayor con una candela verde encendida y un mazo de zacate verde que declare su más bestial delito”.<sup>45</sup>

---

42. APJ, SCLC, 1892, exp. 669, “Disputa de la compra de la finca el Potrero”.

43. AHD, Huitiupán, 1823, exp. 236.

44. Para una descripción actual de esos problemas, se puede consultar el Archivo del Centro de Apoyo a las Mujeres de Colem A.C. SCLC. También Olivera (1999).

45. AHD, SCLC, 1724, exp. 330.

En los casos como el mencionado, los castigos en poco o en nada cambiaban o mejoraban la situación de las mujeres agredidas y violentadas; el castigo funcionaba como una lección para la comunidad con la finalidad de detener, supuestamente, los hechos pecaminosos, pero, de acuerdo con las normas sociales, las mujeres violadas eran despreciadas: “ya no hay quien pague por ellas” para casarse.

Las autoridades civiles también cometen abusos con las mujeres. En 1858, en el juzgado de primera instancia de Palenque, se instruyó causa criminal contra el comisario Urbina “por haber golpeado terriblemente a una mujer hasta el grado de haberla dejado por muerta y dado orden al sacristán de sepultarla en el campo santo y él se marchó para el salto”.

La discriminación de género, etnia y clase que marcó en forma indeleble las identidades de los y las indígenas, ocasionó protestas y rebeldías individuales y colectivas. La polarización fue más tensa en algunos momentos: en 1852, el mismo año en que se indulta a las comunidades de Chanal, Cancuc, Tila y la hacienda del Rosario por su participación en el alzamiento del siglo anterior, se dictan estrictas normas para que el gobierno controle el tránsito de los indígenas por los departamentos del estado y “bajo su más estrecha responsabilidad contenga la relajación de costumbres que se han difundido en los pueblos indígenas, obligándolos a dedicarse a trabajos y ocupaciones civiles y cristianas de las que se han extraviado y reduciéndolos a la miseria y desmoralización más espantosa”.<sup>46</sup>

No obstante, las mujeres tienen algunas ocupaciones reconocidas desde la época prehispánica, como la de comadronas y curanderas, cuyo nahual es poderoso. En 1878 la iglesia renueva el deber de los párrocos de instruir a las comadronas sobre la administración del bautismo *sub conditione* con el único requerimiento de que “cuando una comadrona bautice tenga cuidado se hallen presentes cuando menos dos mujeres que atestigüen con sus palabras”.<sup>47</sup>

---

46. AHD, SCLC, 1852, exp. 876.

47. AHD, SCLC, 1878, exp. 365.

## Las mujeres durante los levantamientos indígenas

Durante ese siglo, como ya se dijo, hubo muchos levantamientos, como los motines de Chilón y Tonalá en 1849. El aumento de los impuestos, las muchas cargas exigidas por los curas, la injusticia que los enganchadores cometían con los peones que llevaban con engaños a las fincas, así como la esclavitud a que los sometían los finqueros son causas de sus rebeldías, “como pasó en El Retiro, finca del señor Larráinzar, en donde asesinaron al mayordomo de la manera más horrible que se haya visto” (Utrilla, citado por García de León, 1997, p. 173).

Según Utrilla lo más grave sucedía “en las nuevas regiones abiertas a la compraventa de tierras, en particular en Pichucalco en donde los propietarios en 1885 cometieron verdaderas masacres de peones rebeldes” (*Ibid.*). Sin embargo, el levantamiento más importante del siglo XIX fue sin duda el de los chamulas en 1869, que se inició como una protesta contra la opresión de las autoridades ladinas y el cura del lugar pero que se extendió masivamente entre las comunidades tzotziles de los Altos y que llegó a cimbrar los intereses tanto de conservadores como de liberales.

En realidad las quejas de los indios en contra de las autoridades aparecen constantemente en los archivos desde el siglo XVI. Pero en el siglo XIX, especialmente en los años anteriores al levantamiento, las quejas en contra de los abusos, malos tratos y exigencia de servicios y contribuciones de las autoridades y los curas parecen recrudecerse en los Altos y especialmente en Chamula. En 1948, el protector de indios mandó un escrito a las autoridades eclesiásticas para “que actúen con justicia [...] evitando con esto la exaltación de un pueblo que en masa se ha presentado dos veces en este mi despacho”. El documento incluye la declaración de dos fiscales que presentaron “los justicias del pueblo [...] cada uno con un grillete en el pie, quejándose de que el vicario Don Manuel Cruz Aguilar se los mandó poner sin tener delito [...] dicho vicario los mandó a recoger a los jóvenes para la doctrina y por no haber vuelto el mismo día, por la gravedad de las aguas, mandó a los justicias que les dieran azotes”.

La represión armada empezó a partir de la muerte del cura del pueblo y de los ladinos, hombres y mujeres, comerciantes y finqueros que adquirieron tierras deslindadas y se avicindaron abusivamente en las ca-

beceras indígenas. Muchos autores han analizado con profundidad este levantamiento (Rus, 1995 b) y la brutal represión del gobierno, cuya forma y consecuencias constituyen una muestra flagrante de la política racista represiva del estado hacia los indígenas tzotziles, que ya desde entonces buscaban recuperar su autodeterminación político-religiosa y conservar sus creencias.

La forma brutal en que se asesinó a los dirigentes políticos y simbólicos del levantamiento, y el modo en que se persiguió hasta la muerte a todos los pueblos que se involucraron, da cuenta de la importancia que tenía para los grupos hegemónicos mantener el control de la población. El aplastamiento militar al movimiento y la persecución sin cuartel de quienes participaron en él, influyeron mucho en la profundización del racismo, de las relaciones serviles y de las identidades subordinadas de hombres y mujeres.

No podemos dejar de mencionar que todas las descripciones del levantamiento Chamula de 1869 dan cuenta de la participación de las mujeres. Agustina Gómez Cheheb, identificada como la “santa”, fue protagonista de rebeldías propias e inspiradora de las ajenas. La participación de las mujeres indígenas en el levantamiento y el mismo protagonismo de Agustina nos llevan a preguntarnos si las mujeres actuaron subordinadas al mandato de sus padres, padrinos y esposos, o si dentro de las familias indígenas de ese momento la participación de las mujeres reflejaba una autodeterminación y una toma de posición propia ante sus opresores: Iglesia, gobierno, latifundistas y comerciantes, y por lo tanto, una subordinación menor que la que se fue fraguando hacia finales del siglo, cuando la cultura de finca ya se había generalizado. De ser así, la posición de las mujeres chamulas marcaría una distancia con la imagen estereotipada de ser mujer indígena: comprada, obediente, sometida, golpeada y dependiente de los padres, esposos y suegros. En todo caso, se puede pensar que elementos como la pobreza extrema y la carga que significó la imposición de impuestos personales y cuantiosas cargas religiosas, que están en la base de los conflictos, pudieron ser móviles para romper en un momento las ataduras de la subordinación de género y empoderar a ciertas mujeres al grado de ponerse a la cabeza del movimiento indígena. Otra posibilidad es que las mujeres chamulas hubieran

tenido desde entonces formas diferentes de subordinación.<sup>48</sup> ¿Pero qué pasó después de la represión del movimiento Chamula? ¿El servilismo, la dependencia y la impotencia a causa del racismo y la subordinación de género vuelven a instalarse en las identidades de las y los indígenas? De cualquier forma, la literatura de la época, como en *Florinda*, de Flavio Paniagua (1860), nos deja ver la distancia que había en los estereotipos del siglo XIX entre Agustina, indígena pura, sin instrucción pero beligerante, y las ladinas, como la esposa de Galindo,<sup>49</sup> que está descrita en la novela como una mujer instruida, informada y reconocida por su marido, aunque con la maldad de ser mujer provocadora sexualmente y capaz de aceptar relaciones amorosas ilícitas.

### Mujeres coletas y criadas indias

No cabe duda de que la subordinación y la violencia de género también afectaba a las mujeres de los finqueros y ganaderos, en cuanto a que compartían, por medio del cristianismo, las prescripciones trascendentes sobre la maternidad como referente fundamental de su ser mujer, sobre la división del trabajo que las excluyó del poder y de la administración pública, sobre la esencia pecaminosa de la mujer, sobre los parámetros masculinos de valoración, sobre la aceptación resignada de la violencia, etc.; sin embargo, su situación de género era muy diferente a la de las indígenas, es decir, la forma concreta como vivían esas subordinaciones marcaban distancias y aun oposiciones surgidas de las posición social tan encontrada que ocupaban unas y otras. Las mujeres mestizas, criollas y extranjeras que formaban parte de la élite, de acuerdo con la información de los archivos consultados, ejercieron sus derechos ciudadanos de propiedad, herencia, compraventa, defensa jurídica, divorcio, etc., aunque las demandas que interpusieron no siempre tienen solución favorable para ellas.

---

48. Al menos desde el siglo pasado, las chamulas, a diferencia de otras mujeres indígenas, heredan tierras y en ellas pueden sembrar lo que les guste; también poseen borregos, cuya lana pueden vender o tejer, con lo cual su subordinación de género es diferente, tienen mayor libertad para moverse y decidir sobre sus productos. Pero también se les golpea y se les vende, como en la mayor parte de las comunidades de los Altos.

49. Dirigente trotskista que interviene en la dirección del levantamiento.

En 1870, María Gómez, esposa de Mariano Zea pidió el divorcio; se quejaba de que el marido la había echado de la casa, pero se hizo reconciliación amistosa entre los cónyuges. En 1879 volvió a solicitar el divorcio

porque ya no es posible sufrir el continuo maltrato que su esposo le haga, la ultraja y la estropea [...] maltrato con los hijos sin darle motivo alguno. Hace más de 20 años que son casados y todo este espacio ha sido de maltratos, originados por ser hombre inclinado a concubinatos, enredándose con mujeres casadas y viudas, hace comercio ilícito con la viuda Albina López, toma licor embriagante, la corre de su casa sin motivo [...] Hay testigos de que esconde a las mujeres debajo de la cama.

El juez le niega el divorcio porque las pruebas no son consistentes.<sup>50</sup> Las relaciones extramaritales tan frecuentemente vividas con doble moral, y los abandonos son motivo frecuente de conflicto y de demandas de divorcio. Feliciano Domínguez, costurera de Cuxtitali, promueve juicio contra su marido, Octaviano López, labrador, por “los horribles vicios de la embriaguez y el concubinato”; “el juez ve que [...] que no hay adulterio, porque octaviano estuvo con mujeres libres y no casadas”.<sup>51</sup>

Como siempre, las mujeres coletas realizaban “oficios propios de su sexo” pero en realidad muchas trabajaban doble jornada, aunque con la ayuda de sus criadas indígenas. En los archivos se les identifica con frecuencia como propietarias, comerciantes, maestras, dulceras, panaderas, aguardenteras y “rescatonas”.<sup>52</sup> Resulta interesante también encontrarlas a la cabeza de las empresas de sus maridos, ayudando en la administración y organizando el trabajo en las fincas, aunque un reconocimiento a su trabajo no aparece en los documentos encontrados. Sus testamentos dejan ver cómo sustituían al esposo en las fincas y haciendas cuando se quedaban viudas y cómo muchas habían hecho por cuenta propia “ga-

50. APJ, Teopisca, 1879, exp. 541.

51. APJ, SCLC, 1892, exp. 660.

52. Mujeres comerciantes que en la entrada a San Cristóbal esperaban la llegada de los indígenas para arrebatarles sus productos pagándoles muy bajos precios.

nanciales” durante el matrimonio. En ese sentido, aunque todas servían y atendían al marido y a sus hijos, aquellas que eran ladinas tenían recursos propios, alguna preparación escolar y ocupación fuera de la casa o en las empresas agrícolas del marido, tenían cierta autonomía y autoridad dentro de la familia; esto significa que una parte de este grupo de mujeres cuestionaba el estereotipo de ser mujer débil y absolutamente dependiente del esposo.<sup>53</sup>

En el testamento de María Antonia Robles del Castillo, viuda, con casa en San Cristóbal, finca con plantío de caña de azúcar en San Francisco en Teopisca, huerta San Antonio Esquipulas, finca San José en Totolapa, solar en Teopisca y dos laborcitas en San Cristóbal; había dado herencia a sus dos hijos, faltaba la hija; declaró que: “Todos sus bienes los obtuvo por herencia materna y paterna, por gananciales que hizo durante su matrimonio, por herencia de sus hijas muertas y por compra que hizo del haber paterno a sus hijos y por su trabajo personal durante su viudez”. San José lo tenía prestado a su hijo para hacer miel, la hija le debía 1.250, tenía ganado vacuno marcado y deudas que habría que pagar. Mandaba que todos los libros que había dejado su esposo, se repartieran entre los hijos varones.<sup>54</sup>

La relación entre coletas e indígenas se daba en las fincas y en las casas de la ciudad, siempre fuertemente teñidas por la discriminación de clase y etnia. Las patronas con frecuencia tuvieron que convivir con las jóvenes indias que daban servicio doméstico y sexual en la casa grande y que de hecho eran concubinas de su marido. Aunque esta situación generaba cierto grado de conflicto en relación con los principios cristianos, el hecho de ser ellas las legítimas esposas y de acuerdo con sus concepciones racistas discriminatorias, estaban y se sentían muy por arriba de sus sirvientes y sirvientas. Al mismo tiempo que explotaban su trabajo sin pagarles nada, mostraban tolerancia y con frecuencia hasta aceptaron

---

53. De hecho, el cuestionamiento al estereotipo, en el nivel de discurso, era público: “la mujer es débil porque así se le ha enseñado [...] una mujer instruida puede llegar a ser superior a muchos hombres [...] sólo necesita oportunidad para demostrar que es igual al hombre”, En defensa de las escuelas mixtas, editorial del periódico *Alcance*, 27 de octubre de 1873, San Cristóbal.

54. APJ, SCLC, 1895, exp. 740.

que algún hijo natural fuera reconocido por el marido, viviera en la casa grande como sirviente o administrador e incluso se le diera parte de la herencia al morir el patrón. “Luisa Lorenza de Esponda, viuda, que se ocupa en oficios de su sexo, vendió la finca Laguna Francesa como representante de sus hijos, entre ellos una hija natural del marido.”<sup>55</sup>

En los testamentos encontramos que con mucha frecuencia las albaaceas eran las esposas, pero también, como sucede en el caso citado arriba, el testamentario podía estar tan endeudado que se hacía necesario vender las propiedades para saldar los débitos; así, la viuda empobrecida tenía que hacerse cargo de salir adelante.

Las relaciones serviles, la discriminación patriarcal, los malos tratos y golpes hacia las indígenas están mejor documentadas respecto al trabajo que realizaban en las casas de las coletas:

La menor Micaela Santis [...] se queja de sufrimientos, golpes y malos tratos que vive en casa de doña Manuela Ruiz y ya no quiere seguir prestando servicios. El juez pide que se presenten los padres [...] los cuales sirven en la ranchería Yochib, para que se la lleven o la coloquen en otro lado.

El hecho de ocupar a indígenas como criadas de las casas mestizas, sin salario o con salarios muy bajos, es una vieja costumbre explotadora y racista que se generalizó en el siglo XIX y persiste hasta la fecha en San Cristóbal. Como vimos arriba, desde la Colonia los padres solían entregar a sus hijas para trabajar en la casa de los patrones como pago de sus deudas. En el siglo XIX, se “acomodaba” a las niñas y adolescentes por la misma razón o porque la pobreza campesina era tan grande que no podían alimentarlas. Así, los acomodamientos no exigían más de parte de los patrones que darles de comer y vestirlos, garantizándose servidumbre doméstica de por vida. Sobre cómo se daban estas relaciones a mediados del siglo XX,<sup>56</sup> podemos decir que en realidad se trataba de

---

55. APJ, SCLC, 1882, exp. 619.

56. Testimonio personal de la autora.

entregarlas como esclavas hasta que pagaran la deuda; después, muchas se quedaban en esa relación toda su vida, pues de acuerdo con los usos y costumbres, las autoridades cuidaban de que no regresaran a su comunidad: ya no “valían” por haber pasado una noche o más lejos de su casa. Ese tipo de trabajo doméstico era muy duro para las niñas indígenas, sobre todo cuando eran monolingües; tenían que aprender a realizarlo con insultos y golpes hasta que se hacían “al modo de la casa”. Muchas veces las acostaban en el suelo “porque así es su costumbre” y les restringían la comida o solo les daban las sobras de la mesa; pero quizás lo más indignante era que, al igual que en las fincas, los patrones y sus hijos las usaban sexualmente, como parte de su condición de acomodadas. Las patronas, cuando lo descubrían, unas veces se enojaban y las corrían, sobre todo cuando salían embarazadas; pero generalmente, con una doble moral, lo aceptaban, con la condición de que fueran “indias limpias”; así, “los hombres de la casa no tenían que ir a los prostíbulos”.<sup>57</sup>

La menor Marcela Castro, en servicio activo y en carácter de hija de la casa, fue hostigada sexualmente por su patrón, Jerónimo de Castro, en la troje de la casa donde vivían; después, la esposa de su patrón la maltrató: la ató de las manos, le bajó la ropa y le dio chicotazos, sin decirle la causa y la encerró. La patrona declaró: “tuve conocimiento que la referida Marcela cometía una falta grave en complicidad con mi esposo”, y la castigó con el derecho que le concedía la ley, pues no solo era su sirvienta sino que la había reputado como hija de la casa por ser huérfana. Según la ley, los amos o tutores tenían derecho a pegar a los menores, por eso se absolvió a la señora y a la niña la pusieron en depósito en otra casa, mientras que de la responsabilidad del esposo no se dice una palabra.<sup>58</sup>

El servicio doméstico y sexual de las indígenas era una característica de la cultura cotidiana en las ciudades durante el siglo XIX, y fue clave en los procesos de mestizaje social y cultural que dieron como resultado la existencia de un sector social formado por indios ladinizados que vivían en los barrios periféricos y formaban una clase baja discriminada por los señores.

---

57. Testimonio personal del cronista de la ciudad, recabado por el profesor Baltasar Ramo.

58. API, SCLC, 1899, p. 558. s (1999).

Las indígenas, al estar discriminadas por su cultura, su género y su clase, fueron víctimas no solo del poder patriarcal de los hombres y del Estado, sino también de las mujeres de la élite terrateniente y ganadera. Este sistema discriminatorio y terriblemente explotador de los indígenas, legitimado como parte de los usos y costumbres, se fortaleció a fines del siglo XIX y caracterizó las relaciones económicas, políticas y sociales en todos los ámbitos, tanto urbanos como rurales; resignificó y reprodujo el despojo de su autodeterminación a hombres y mujeres indígenas, y de la autonomía a las comunidades ante el poder del Estado; marcó sus identidades con la prescripción trascendente de subordinación de género, clase y etnia en una ambivalente y eterna posición de sumisión y rebeldía en relación con los ladinos de los sectores hegemónicos. Las mujeres indígenas no solo fueron las víctimas más subordinadas del sistema, sino que, cautivas del servilismo fueron pieza importante de su resignificación por medio de sus funciones como reproductoras sociales y culturales. Las confrontaciones entre indígenas y Estado volvieron a crudecerse con las luchas agrarias de mediados del siglo XX y han seguido su curso hasta el presente. En la actualidad la importancia del neozapatismo radica en que la rebeldía de los hombres y mujeres indígenas de Chiapas tiene ahora un espacio de expresión política y de acumulación de fuerza emergente que podría llevarlos a construir cambios definitivos en su existencia ciudadana como pueblos indios.

## Bibliografía

Inaremac. (1811). *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, 2. San Cristóbal de Las Casas.

Benjamin, T. (1999). *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947* [1981, 1990]. México: Conaculta.

*Boletín de documentos históricos*. (1956). *Boletín de documentos históricos de Chiapas*, núms. 5 y 6, años 3 y 4, julio-agosto de 1955 a enero-junio de 1956, Tuxtla Gutiérrez, Archivo General de Chiapas.

Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.

Gall, O. (2001). Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y pre-

sente del racismo en México. *Debate Feminista*, 12, 24

García de León, A. (1997). *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia* [1983, 1985, 1989]. 2 Tomos. México: Era.

Gobierno del Estado de Chiapas. (1878). *Colección de leyes agrarias y demás disposiciones que se han emitido con relación al ramo de Tierras*. Imprenta del Gobierno del Estado de Chiapas.

Knight, A. (1986). *The Mexican Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lagarde, M. (1997). *Cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, presas, putas y locas*. México: UNAM.

Moreno Colunga, F. (2001). *Los discursos de Flavio A. Paniagua*. Tesis de Maestría. FCS, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Oivera, M. (1979). Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos agrarios*, 9, México.

Perez, E. y Guillén, D. (1994). *Chiapas, una historia compartida*. México: Instituto Mora.

Reina, L. (Coord.). (1997). *La reindianización de América, siglo XIX*. México: CIESAS/ Siglo XIX.

Rus, J. (1995b). ¿Guerra de castas según quién?: Indios y ladinos en los sucesos de 1869. En Viqueira, J. P. y Ruz, M.H. Rus (Coords.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, pp. 145-174. México: UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG.

Taguieff, P. (2000). El racismo. *Debate Feminista*, 12. 24, 3-14. México.

Toledo, S. (2002). *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. Chiapas: Proimmse-UNAM, IEI-UNACH.

## Retos en la construcción de un feminismo radical de izquierda<sup>1</sup>

Agradezco al EZLN, a *Rebeldía*, a *Contrahistorias* y al Centro Immanuel Wallerstein la oportunidad de reflexionar sobre los poderes y contrapoderes desde el género a la luz de los torbellinos contrasistémicos que se han levantado a partir de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, pues me ha permitido plantear nuevas interrogantes y tareas para la lucha feminista en Chiapas.

### Nuestro feminismo radical de izquierda

La idea de “generar contrapoderes” como eje fundamental de acción política (Aguirre, 2007, Holloway, 2002) me ha causado cierta inquietud, ya que desde el feminismo radical de izquierda<sup>2</sup>, que algunas mujeres hemos asumido y desarrollado en Chiapas, antes de pensar en generar contrapoderes, nos hemos propuesto construir o recuperar nuestros poderes, es decir empoderarnos, como el inicio de la lucha contra las desigualdades y subordinaciones de género, clase y etnia. Estas subordinaciones históricas que hemos interiorizado y naturalizado, tienen un carácter sistémico; es decir, corresponden al ejercicio jerárquico del po-

---

1. Extraído de Olivera, M. (2007). Retos en la construcción de un feminismo radical de izquierda. *Contra-historias. La otra mirada de Clío*, 8, 105-110, México.

2. En Centroamérica esta corriente tomó el nombre de feminismo popular. Véase Montenegro (1993).

der a través de la estructura social del Estado, en la cual las relaciones desiguales entre hombres y mujeres se han reproducido desde los primeros y más antiguos escalones hasta otorgar su carácter patriarcal a todo el sistema<sup>3</sup>.

Nuestro feminismo, variante de la corriente de la igualdad<sup>4</sup>, ha visibilizado la discriminación histórica de las mujeres en los ámbitos público y privado. Originada en una injusta división sexual del trabajo, de los recursos, servicios, espacios y la vida en general, la desigualdad de poder contenida en la opresión de género se ha justificado con las diferencias sexuales y específicamente con nuestra capacidad reproductora. Las limitaciones del espacio que se nos ha asignado socialmente de acuerdo a la función reproductiva y la reducción de la posibilidad de decidir, es decir, de ejercer el poder, constituyen la base de la subordinación de las mujeres en el sistema social, cuyos parámetros masculinos, legitimados y reforzados a través de los valores, costumbres, ideologías, religión, leyes y estructuras patriarcales, han sido refuncionalizados por el capitalismo neoliberal.

Hombres y mujeres, de generación en generación, a través del proceso de socialización en la familia, los sistemas educativos y los medios de comunicación hemos naturalizado socialmente la discriminación y hemos asumido la subordinación de género y todas las jerarquizaciones sociales. Desde el nacimiento, y aún antes, vamos interiorizando en el cuerpo, las prescripciones sociales de desigualdad que, además de definir las formas de ser hombre y mujer (situación de género), regulan sistémicamente las relaciones entre los sexos, reproduciendo y resignificando en cada momento de la historia y en todas las sociedades, la condición de género, es decir, las posiciones de privilegio para los hombres y de subordinación para las mujeres, en los espacios vitales de nuestra participación y decisión.

---

3. Sobre este tema se pueden consultar a las feministas marxistas y neomarxistas de los siglos XIX y XX, entre ellas Clara Zetkin, Flora Tristán, Alejandra Kollontay, Simone de Beauvoir, Julieta Kirkwood, Celia Amorós, Teresita de Barbieri, Marcela Lagarde y muchas otras más.

4. Cuando hablamos de igualdad nos referimos a la construcción de poderes o posiciones sociales, y no a la igualdad física o emocional entre hombres y mujeres.

Esta oculta y perversa lógica del sistema ha desvalorizado la importancia económica y social de nuestros aportes al sistema. Nuestra subordinación es funcional al sistema; al parir y educar a nuestros hijos, producimos y mantenemos activa, adecuada y disponible la fuerza de trabajo que, dentro del capitalismo, sigue siendo la principal mercancía. Es cierto que han habido quiebres y cambios en la situación de género en el transcurso del proceso histórico; muchas mujeres hemos salido del espacio doméstico y algunas hasta han llegado a ser altas funcionarias, pero casi siempre han permanecido subordinadas en sus relaciones de pareja y en el trabajo son colocadas en competencia desigual con los varones y tienen que actuar sobre los mismos parámetros verticales, sexistas, excluyentes y diferenciadores, es decir dentro de la misma lógica patriarcal del sistema.

Así, la alienación de nuestros cuerpos, trabajo y de toda nuestra existencia se ha reproducido paralelamente a los cambios de la modernidad, fortaleciendo la muralla histórica de desigualdades de género, clase y etnia que vivimos, cuyo carácter patriarcal se ha naturalizado simbólicamente y teñido de progreso, desarrollo, eficiencia y competitividad, obstaculizando la construcción de la conciencia social y de género que nos mantiene cautivos de la hegemonía (Gramsci) de las violentas fuerzas empresariales y las políticas transnacionales.

Nuestro feminismo es radical porque nos proponemos eliminar de raíz las relaciones desiguales del poder<sup>5</sup> de género, estamento, clase, orden internacional y acceso a los recursos y servicios, que por ser estructurales no podremos eliminar si no logramos afectar la naturaleza y lógica del sistema social. Consideramos que es de izquierda porque luchamos contra el funcionamiento patriarcal del sistema rapaz, autoritario, jerárquico, jerarquizador, excluyente y discriminatorio que por la vía de la explotación ha dejado en la pobreza, ha cercenado el poder y ha precarizado los derechos de las mujeres, los campesinos, los indígenas, los diferentes...

---

5. El feminismo posmodernista al priorizar las diferencias y olvidar las desigualdades, despolitizó su acción y propició la división de las organizaciones haciéndolo funcional al sistema.

Somos de izquierda porque pretendemos unir nuestra fuerza, nuestro poder de mujeres, con la de quienes luchan contra la explotación, la opresión y la discriminación de raza, etnia, cultura, edad, religión. Para avanzar hacia ese objetivo de largo plazo, junto con la estrategia de unidad, es necesario incidir integralmente: en el espacio de las relaciones sociales, económicas y políticas entre hombres y mujeres y entre personas del mismo sexo; pero también en el espacio de la cultura y las tradiciones, así como en el espacio de nuestras subjetividades e identidades.

Pero además, consideramos que el objetivo de sustituir los poderes actuales del sistema por poderes horizontales, basados en los principios colectivos de justicia, igualdad, libertad y paz, no puede alcanzarse si las mujeres no recuperamos nuestra capacidad y espacios de poder hacer, decir, pensar y decidir sobre nuestro cuerpo y sobre todo aquello que nos afecta, empoderándonos al participar en las luchas sociales por la igualdad.

Solo si estamos fortalecidas en nuestras subjetividades e identidades, con la práctica de nuestros micropoderes y autodeterminaciones cotidianas, podremos participar real y conscientemente en las luchas para transformar el poder social (familia, comunidad, escuela, iglesia, sindicatos, organizaciones sociales, etc.) y el poder político institucionalizado, nacional e internacional. La igualdad de género es un principio *sine qua non* de la democracia, que tenemos que construir desde las profundidades de nuestro ser, a través y al mismo tiempo que luchamos por otros cambios sistémicos. Es decir que el ejercicio político de nuestro poder tiene que empezar por nuestra propia transformación.

### **Nuestra concepción de poder**

A diferencia de algunos autores que consideran que el poder, y especialmente el poder político, solo se refiere al poder institucional del gobierno y los sectores hegemónicos de la sociedad, nosotras pensamos, de acuerdo con Foucault (1991) y Bourdieu (1998 y 2001) que todas las personas tenemos poder, que existe el poder en tanto se ejerce a través de las relaciones sociales de dominio o control y subordinación en una especie de juego de poderes en posiciones asimétricas que implican una vertica-

lidad entre los que han acumulado real y/o simbólicamente más poder de decisión a través de la opresión, la explotación o el despojo; es decir las clases o sectores hegemónicos (los de arriba) y los que tienen menos y lo ejercen en espacios muy reducidos (los de abajo). En torno al juego de poderes (personales, sociales, gubernamentales) y a las relaciones dialécticas que establecen quienes los ejercen, se organiza jerárquicamente el Estado, convirtiendo a la desigualdad resultante en parámetro de su funcionamiento.

El ejercicio personal y social del poder ha sufrido transformaciones históricamente, tanto en la forma de su acumulación como en su origen y naturaleza (perversidad y violencia) de acuerdo a la complejidad y polarización de las relaciones económicas y políticas, así como por la dimensión de los espacios del poder en disputa. Lo que nos interesa resaltar aquí es que como base de todas las jerarquizaciones de poder que han existido, se encuentra la jerarquización surgida de la división sexual del trabajo que, según las feministas marxistas, desde remotas épocas especializó a las mujeres en la reproducción y a los hombres en la producción. La ocupación del espacio externo al hogar permitió a los hombres decidir y controlar, es decir ejercer su poder en la construcción de las instituciones y el ordenamiento social de la producción, el consumo, el gobierno y las formas simbólicas y culturales de su legitimación, imprimiendo su sello patriarcal en el ordenamiento de todos los espacios. Al apropiarse y dar forma al ordenamiento de lo público se limitó el espacio femenino a lo doméstico; con ello nuestras capacidades de trabajo, de acceder a los recursos, de informarnos y de opinar, así como nuestras vidas y cuerpos mismos, quedaron supeditados al poder masculino y al ordenamiento patriarcal, en consecuencia, nuestro poder político de decidir y participar nos fue enajenado a través de las prescripciones sociales y culturales. De allí parte la necesidad de empoderarnos, de ejercer el poder, de aprender a decidir sobre nosotras y sobre todo aquello que nos incumbe.

La jerarquización en el ámbito público construida patriarcalmente<sup>6</sup> estableciendo una relación dialéctica entre lo público y lo privado y entre

---

6. En forma vertical, excluyente y autoritaria.

lo individual y lo social en función del control de los medios de producción, distribución y consumo, así como de los sistemas de discriminación étnica, racial y cultural, va acompañada de la limitación jerárquica del poder de decisión, es decir del poder político de acuerdo a la posición que se ocupa en la sociedad. El análisis de este proceso jerárquico y de la relación vertical entre las diferentes jerarquías del poder nos puede ayudar a explicar por qué muchas personas, hombres y mujeres actuamos de una forma subordinada hacia nuestros superiores, patrones o jefes; pero subordinamos a las personas que laboral, económica, familiar o simbólicamente dependen de nosotras. El sistema jerárquico de subordinaciones fracciona y subordina verticalmente a la sociedad, pero también espacialmente definiendo las dimensiones micro y macro al concentrar el poder político, simbólico y real en las clases hegemónicas.

Este proceso en el que participamos las mujeres en la medida en que nos hemos visto forzadas a participar en el mercado de trabajo, rompiendo nuestro cautiverio original, suma a nuestra subordinación doméstica, las subordinaciones de clase y las exclusiones de género existentes en el ámbito público; condicionando la reconquista de nuestro poder personal de decisión a la dinámica del poder de los sectores sociales hegemónicos que se han apropiado del poder social. La lucha contra esta dinámica de acumulación de subordinaciones y enajenación del poder explica nuestra posición feminista antisistémica.

### **El trabajo feminista en Chiapas**

Al no conocer y consecuentemente no considerar la dialéctica entre las dimensiones sociales e individuales del poder sistémico, nuestros feminismos, muchas veces se han quedado reducidos políticamente a los espacios micro de las subjetividades, las relaciones de pareja, la búsqueda de las realizaciones y satisfacciones individuales. Otras veces, el énfasis en la desigualdad sistémica, sin una perspectiva de acción política concreta, ha propiciado la victimización de las mujeres, sin alcanzar los objetivos de empoderamiento, y mucho menos, la transformación de las relaciones de género y el carácter patriarcal de las estructuras de poder. Por otra parte, las estrategias políticas estadocéntricas de izquierda, que

no toman en cuenta que la igualdad de género es un principio básico de la democracia, no solo disminuyen significativamente su fuerza política al excluir a las mujeres, sino que corren el riesgo de lograr transformaciones sólo en las expresiones aparentes y periféricas del poder, descuidando la transformación de las subjetividades y de las prescripciones culturales que nos subordinan y nos hacen sujetos acrílicos del sistema.

Desde nuestro feminismo consideramos que la construcción de un nuevo sistema social sin desigualdades de género, sin discriminaciones étnicas, raciales y culturales, sin explotación de clase ni jerarquización internacional, pasa necesariamente por el total reordenamiento social del poder y de sus expresiones objetivas y simbólicas, anidados en nuestras subjetividades, relaciones e instituciones, desde la familia hasta el ordenamiento nacional e internacional.

Para lograrlo es necesario, como plantea la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, empezar desde abajo y a la izquierda, viviendo la vida como plantea Marcela Lagarde, en primera persona y cambiando las relaciones entre hombres y mujeres, así como entre personas del mismo sexo. Los cambios se lograrán desde muy diversos caminos, cuidando permanentemente de no perder el rumbo, cuidando de romper no sólo lo aparente, sino llegando a las profundas ataduras que objetiva y subjetivamente nos atan a las estructuras del sistema.

Reconocemos que la construcción de nuestro posicionamiento radical de izquierda nos ha llevado más de 30 años de trabajo y de militancia feminista, transitando por encuentros y desencuentros, por desgajamientos dolorosos<sup>7</sup> y pérdidas irreparables<sup>8</sup>. Por rechazos, aún de los zapatistas, cuando hemos puesto en evidencia la violencia de género. Pero, además, hemos trabajado en un contexto adverso, lleno de dificultades estructurales y coyunturales: pobreza extrema, arraigado machismo,

---

7. Han habido momentos de feliz integración de nuestros feminismos, pero también disensiones y rupturas. Actualmente, en Chiapas, se pueden reconocer posiciones diferentes: las feministas que con variantes sostenemos el posicionamiento aquí planteado; las que han dado más énfasis a las diferencias y a la realización personal, al fortalecimiento de la energía y espiritualidad y las que han preferido la indefinición.

8. Recordamos, entre otros sucesos irreparables, la muerte de una compañera en 1999, a manos de su esposo, quien le había negado el permiso para asistir a uno de nuestros encuentros más importantes.

tradicionalismo étnico, guerra contrainsurgente, políticas asistencialistas y desarrollistas, además de las deficiencias metodológicas empiristas y voluntaristas que han limitado los alcances del trabajo.

Pero con todo, han habido avances políticos importantes<sup>9</sup>. El enfoque de género y nuestro trabajo han sido reconocidos por varias organizaciones sociales y ONGs, algunas como DESMI y CORECO han incorporado el enfoque de género en sus estrategias. La “Coordinación Diocesana de Mujeres” ha conquistado espacios irreversibles en varios miles de mujeres chiapanecas pobres, indígenas y mestizas al avanzar en la formación de su conciencia social de género. En el “Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas”, el feminismo de izquierda propicia la ciudadanización y la ciudadanización étnica de las mujeres. Formación y Capacitación A. C impulsa la salud sexual y los derechos reproductivos, a través de promotoras indígenas cuyas funciones y cargos han sido reconocidos como parte de las estructuras autonómicas.

Otras ONGs como el Colectivo Feminista Mercedes Olivera, el Centro de Investigación Acción para Mujer, La Casa de la Mujer de Palenque, Kinal Ansetik Chiltak y otras, desde sus propias posiciones y en muy diversas formas denuncian y combaten las exclusiones y discriminaciones y luchan contra la violencia estructural y circunstancial hacia las mujeres, expresiones que conjuntan el carácter patriarcal del sistema y la misoginia de masculinidades deformadas. La violencia de las políticas estatales que han convertido con frecuencia a las mujeres en objeto y objetivo militar o paramilitar, como sucedió en Acteal o como sucede con las migrantes centroamericanas, ha sido documentada y denunciada por los Centros de Derechos Humanos<sup>10</sup>, como parte de su lucha contra la impunidad. El recuento del trabajo feminista en Chiapas, que ha logrado que muchas mujeres participemos como sujetos de cambio, podría continuar, sobre todo después de oír los recientes informes de las mujeres responsables de cada uno de los cinco Caracoles zapatistas, pero no es el objetivo de este trabajo.

---

9. Un balance más completo del feminismo en Chiapas, se encuentra en Olivera (2006).

10. Entre ellos podemos mencionar al Fray Bartolomé de Las Casas en San Cristóbal, al Fray Lorenzo de la Nada en Ocosingo, el Centro de Derechos Indígenas de Bachajón, y el Agustín Pro de Tapachula.

Sin embargo también es importante reflexionar sobre la dimensión de nuestros logros ¿Hasta dónde hemos avanzado, más allá del discurso de la igualdad de género y de los derechos de las mujeres, repetidos cada vez por más indígenas y campesinas, y hasta por algunos hombres? El anhelado empoderamiento y la participación organizada en los pequeños espacios colectivos que hemos logrado construir ¿han modificado las relaciones personales de género y el patriarcado sistémico? ¿Por qué a pesar de los muchos esfuerzos encaminados a cohesionar la fuerza y a consolidar los espacios colectivos de las mujeres en un movimiento fuerte, no hemos trascendido la construcción de microespacios y construido, si acaso, micropoderes? Entre preguntas y reflexiones, nos dimos cuenta que hasta ahora pocas veces, por no decir nunca, hemos reflexionado seriamente sobre el carácter y naturaleza de los empoderamientos, y de los poderes o contrapoderes, que nos hemos planteado.

Al tiempo en que varias organizaciones de mujeres, entre ellas el MIM, concretamos en la práctica nuestra adhesión a La Otra Campaña, tenemos que asumir el reto de elaborar nuevas estrategias feministas, para garantizar que los cambios de género, trascendiendo la lógica del sistema, se vayan concretando en todos los espacios de nuestra participación, pero sobre todo, que desde ellos abundemos en el poder colectivo que garantizará el cambio sistémico.

Queremos terminar esta exposición compartiendo la esperanza de que al adherir nuestros esfuerzos feministas a La Otra Campaña, construyamos un espacio para dar a nuestro feminismo radical y de izquierda, la fuerza y dimensión antisistémicas que requiere la destrucción del capitalismo. Pero también será necesario que La Otra asuma entre sus principios que la igualdad de género es un principio indispensable en la construcción de la democracia, y que debe existir desde la generación de los poderes y contrapoderes que la harán posible, cambiando desde lo profundo de nuestras subjetividades y hasta las más amplias esferas de lo social, la lógica del sistema, aglutinando nuestras fuerzas y fortaleciendo nuestros compromisos para el cambio, desde abajo y a la izquierda.

## Bibliografía

Aguirre Rojas, C. A. (2007). Generando contrapoderes desde abajo y a la izquierda. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, 8, 73-86, México.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2001). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.

Foucault, M. (1991). *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta.

Montenegro, S. (1993). Una nueva mujer, un nuevo poder. Managua: *Memoria del Encuentro Centroamericano de Mujeres*.

Olivera, M. (2006). Subordinaciones y rebeldías. Mujeres de Chiapas a 10 años del levantamiento zapatista. *Journal of Peasant Studies*, Londres.

# Las mujeres y la autonomía<sup>1</sup>

Desde el feminismo y la teoría de género no se puede entender la autonomía política desligada de la autodeterminación personal de hombres y mujeres. La autonomía es la expresión del poder colectivo, entendido como la capacidad y posibilidad de tomar decisiones colectivamente, construido desde las subjetividades liberadas de los hombres y mujeres que lo integran, es decir, desde la autodeterminación personal.

1. Partiendo de lo anterior, la autonomía de los pueblos es parte de un proyecto político cuyo proceso implica la desestructuración de las subordinaciones y dependencias, tanto sociales como individuales. Luego entonces tenemos que entenderla al mismo tiempo como un proceso estratégico de liberación y como un instrumento de lucha.

2. Esto implica que, por un lado, la construcción de las autonomías no tendrán una base sólida si no van construidas desde una práctica de autodeterminaciones personales y, por el otro, que estos dos procesos pueden desarrollarse paralelamente.

3. Entonces, la construcción de las autonomías vistas desde el género es un proceso multiintegrado, holístico y muy complejo que tiene que afrontar problemas por lo menos en tres niveles dialécticamente

---

1. Olivera, M. (2003) *Las mujeres y la autonomía*. Ponencia presentada en el Congreso LASA 2003 en Dallas.

interrelacionados de la realidad: 1) relaciones e instituciones sociales 2) subjetividades y 3) modelos culturales (estereotipos, usos y costumbres, normas, leyes, intereses, etc que junto con las subjetividades forman el *habitus* que moviliza, da sentido y dirección a las relaciones e instituciones (Bourdieu).

4. Aunque estos 3 niveles de la realidad están estructuralmente interrelacionados los proyectos políticos de autonomía no los incluyen a todos o en sus estrategias dan preferencia a uno de ellos. Esta parcialidad, desde nuestro punto de vista se revierte en la problemática y hace muy difíciles los avances en la construcción de las autonomías reales, aunque de una u otra forma aportan conjunta e individualmente elementos al proyecto global de construcción autonómica. Analizaré brevemente algunos elementos de esta problemática en tres ejemplos de procesos autonómicos de Chiapas, desde la perspectiva de las mujeres: la autonomía en las mujeres de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), las mujeres en los municipios autónomos zapatistas (MAZ) y la autonomía en el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM).

### **La autonomía en la CODIMUJ**

Se trata de la organización de mujeres más grande (más de 10 mil mujeres organizadas) y con mayor tiempo de trabajo en Chiapas (desde los '70). Su proceso se enmarca en la corriente de la Teología de la Liberación y su concreción Chiapaneca de Teología India. Sus promotoras, religiosas de diferentes órdenes, plantearon a al Obispo Don Samuel Ruiz la necesidad de hacer un trabajo específico con las mujeres y después de muchas luchas con la propia jerarquía diocesana, lograron que se reconociera su existencia y funcionamiento como una de las estructuras eclesiales de base. Su objetivo como organización es analizar la realidad social, comunitaria y personal de las mujeres, para buscar su transformación dentro de los preceptos católicos ("Mirada, Mente y Corazón de Mujer"). Su trabajo de toma de conciencia social, promoción de la justicia y de "dar" la voz a las mujeres ha sido muy significativo en el desarrollo de la autoestima de las mujeres que se ha construido en luchas permanentes, silenciosas y concretas en contra del alcoholismo, la violencia, la discriminación

étnica y genérica y, sobre todo, en contra de las costumbres tradicionales que subordinan a las mujeres al funcionar como prescripciones culturales trascendentes transmitidas, naturalizadas y resignificadas de generación en generación, al menos desde la Colonia y reforzadas por la cultura de finca en el siglo XIX, que en Chiapas se prolongó hasta mediados del siglo XX.

CODIMUJ ha permitido rescatar el discurso oculto de las mujeres en contra de su subordinación familiar y lo ha transformado en una plataforma política de transformación pacífica en la que han ido ganando reconocimiento de sus derechos, espacios de participación propios dentro de la Iglesia y transformaciones profundas en subjetividades a través de las cuales van construyendo su autodeterminación. La lucha no ha sido ni es fácil. Confrontar la cultura tradicional de subordinación genérica hacia las mujeres, sin romper brusca y directamente las estructuras que las contienen (familia, comunidad, mismo la Iglesia) ha implicado una estrategia de reflexión colectiva, primero entre mujeres y después entre hombres y mujeres en el ámbito familiar que las ha empoderado, aunque solo ha logrado cuestionar pero no desaparecer costumbres tradicionales que las tienen excluidas del poder político y cautivas en sus funciones de maternazgo y en posiciones de dependencia vital, servilismo voluntario e impotencia aprendida (Lagarde) ante los hombres, ante la comunidad y ante todas las estructuras sociales en las que participan. Es interesante cómo en sus reuniones de análisis los temas se han ido ampliado del ámbito familiar y local al ámbito regional y estatal, incluyendo desde hace una década el ámbito internacional. Sus acciones de protesta recientes incluyen reclamos al Papa que se niega a reconocer las estructuras de su iglesia autóctona, protestas en contra del neoliberalismo, el Plan Puebla Panamá y la guerra genocida del imperialismo en Irak.

En el caso de esta organización el discurso de autodeterminación y autonomía política está oculto pero presente en los símbolos y significados de sus estrategias: construcción de un discurso religioso propio con un dios-diosa justa y en la construcción de sus propias estructuras organizativas democráticas, dentro del ámbito eclesial pero fuera de las estructuras religiosas propiamente dichas. Su discurso oculto de autonomía también se contrapone al funcionamiento vertical y autoritario de las

estructuras de gobierno, de justicia, de partido y aún al funcionamiento político-militar del Ejército Zapatista. Pero con quien tienen la confrontación por momentos más directa y tensa es con la estructura diocesana actual, que maneja un discurso público de tolerancia y hermandad pero que, en la práctica, ha socavado las estructuras de la Iglesia autóctona y puesto límites a las concepciones de liberación de CODIMUJ. Durante las reflexiones del pueblo creyente en esta recién pasada Semana Santa, el mensaje del Obispo que sustituyó al tatic Samuel, tuvo un contenido refuncionalizador de la discriminación y subordinación del género:

¿Qué hacen estas mujeres sentadas aquí durante días y días, cuando tienen tanto trabajo y obligaciones en su casa mandadas por Dios todopoderoso e infalible? ¿Cómo se atreven a dejar abandonadas a sus familias? ¿Quién atiende a sus maridos?, después se quejan de que las abandonan.

El poder de la iglesia jerárquica sigue siendo un eje articulador de subordinaciones de género, clase y etnia. La lucha oculta de CODIMUJ por su autodeterminación y autonomía en relación a la propia Iglesia, puede llevar a su secularización más pronto de lo que muchos quisieran.

Las mujeres de las bases del Ejército Zapatista viven las mismas desigualdades genéricas que las mujeres indígenas que no lo son. Hasta cierto punto esto no debe extrañar, puesto que la subordinación de género, integrada a las formas culturales tradicionales se caracteriza por su carácter trascendente que, como ya dijimos, se ha venido resignificando al menos desde la Colonia y transmitiéndose inconscientemente a través del proceso de socialización. Pero en este caso, la subordinación se ve reforzada por una nueva prescripción cultural: la disciplina y obediencia surgida del funcionamiento político-militar de la organización. La militancia de las mujeres dentro del Ejército Zapatista a cualquier nivel ha producido la apertura de espacios de participación de las mujeres, pero, sobre todo, ha legitimado su participación política de tal manera que ha roto con los modelos tradicionales de división sexual del trabajo que obligaban y, en muchos casos, todavía obligan a las mujeres a dedicarse o por lo menos a que solo se les reconozcan las funciones de maternazgo: así

mismo, al menos en el discurso de las leyes revolucionarias, las mujeres pueden decidir sobre el número de hijos que quieren tener.

La participación política está acompañada de un desarrollo de la conciencia social de las mujeres y de una práctica consecuente como ha sido la defensa de sus comunidades y el impedimento que han significado las mujeres convertidas en murallas que han impedido el avance de los militares en sus comunidades (Speed). No obstante, la imposición del sistema disciplinario del Ejército Zapatista ha resignificado y reforzado la dependencia de las mujeres de base de sus esposos y de las estructuras de mando en sus comunidades y municipios autónomos. El salir de sus comunidades, el participar en organizaciones de mujeres, el asistir a marchas, el decir su palabra, el buscar soluciones a sus problemas económicos familiares, etc. no puede ser un ejercicio de autodeterminación personal. Un ejemplo extremo: en 1998 una mujer que asistió sin permiso de su marido al foro El Reclamo de las Mujeres en contra de la Violencia, la Impunidad y la guerra, al regresar a su comunidad fue castigada por él con la muerte. Muchas mujeres han sido víctimas de abusos y violaciones de los mandos, muchas mujeres han sido castigadas por culpas cometidas por sus maridos, muchas de las mujeres combatientes que se han embarazado han tenido que dejar el ejército y no han sido admitidas de nuevo en sus comunidades, muchas mujeres hemos sido castigadas por el Ejército Zapatista sin ni siquiera poder saber nunca las causas.

El discurso de autonomía que aparece explícito en los discursos del Ejército Zapatista y, de hecho, constituye en la actualidad, al convertirse en práctica colectiva de muchos lugares, la forma de resistencia activa más valiosa dentro de su lucha política, es al mismo tiempo una limitante para el desarrollo de la autodeterminación de las mujeres. El discurso explícito de autonomía tiene su contrapartida en un discurso oculto: la subordinación de las mujeres es un problema secundario ante los problemas que se tienen con el Estado. Luchar por la igualdad de género divide y resta energías a la lucha popular. Esta contradicción es, desde mi punto de vista, muy fuerte y limita el funcionamiento democrático en el interior de las autonomías, limita y distorsiona la construcción y participación colectiva en la toma de decisiones. Si bien es cierto, todos los sabemos, que la guerra impone la necesidad de los funcionamientos

verticales y autoritarismo a las poblaciones en resistencia, no se puede dejar de aceptar la contradicción entre la construcción de la autonomía política y autodeterminación personal, sobre todo en el caso de las mujeres. El reto es encontrar soluciones y poder construir la autonomía política sobre bases sólidas.

### **La autonomía en el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM)**

Un caso diferente se ha dado en la construcción del Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas. Ha sido un proceso largo, lleno de escollos y de retos aún sin solucionar. El inicio de su construcción se puede ubicar en los albores de los '90, aunque sus antecedentes se remontan una década atrás por lo menos. Dirigentas y asesoras de las organizaciones sociales promovimos un espacio colectivo de intercambio y análisis de los problemas de las mujeres en ocasión de las reformas al Art. 4º Constitucional. El proceso fue exitoso y alentador, las mujeres, especialmente indígenas, fueron tomando conciencia de que muchas de las costumbres tradicionales las violentaban e subordinaban. A su conciencia social desarrollada como producto de la miseria, discriminación y exclusión seculares se iba sumando la conciencia de género que si bien, para algunas autoras llevó a la victimización, en la mayor parte de los casos fue un instrumento de análisis y negociación familiar, pero sobre todo permitió la formación de dirigentas de las organizaciones de artesanas y campesinas que a la larga han sido base para la construcción de sus autonomías orgánicas. Pero a nivel de todo el movimiento el camino no fue tan rápido ni tan directo. En 1994 las mujeres nos organizamos en la Convención Estatal de Mujeres con una base amplia, pero que al aceptar los planteamientos zapatistas y sumarnos al proceso esperanzador de libertad que significó para todos, nuestras demandas propias, nuestras formas de organización, nuestra visión de género, quedaron supeditadas a las decisiones de las estructuras amplias a las que nos sumamos: La Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco, el movimiento civil zapatista, las mesas de diálogo, etc. lo que dio por resultado la dispersión del movimiento y los rompimientos en el nivel de dirigentas y asesoras. El movimiento de mujeres fue abatido casi totalmente en 1996, después de

que algunas organizaciones mixtas impusieron a las mujeres su propia decisión de negociar con representantes del Gobierno Federal la compra de las tierras tomadas por ellas, sin tomar en cuenta a los zapatistas. La autonomía del movimiento de mujeres se frustró, quedó supeditada al funcionamiento vertical, sexista de las organizaciones campesinas y finalmente tuvo una vida languideciente hasta 1998, cuando se reinició la dinámica de discusión, análisis y coordinación de algunas actividades entre las organizaciones de mujeres.

### **La autonomía de las mujeres en los Municipios Autónomos Zapatistas (MAZ)**

No ha sido sino hasta el 24 de noviembre del 2002 cuando el movimiento de mujeres queda formalmente constituido y entre sus principios está el ser autónomo del gobierno, de los partidos, de la Iglesia y de cualquier organización. Se definieron su naturaleza y los objetivos: sumarnos a la construcción de una democracia incluyente, luchar contra las políticas neoliberales, contra la injusticia y la violencia hacia las mujeres, por el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés. Se decide una forma de funcionamiento con representaciones regionales y municipales y un programa mínimo de actividades que incluye la formación de dirigentas y defensoras así como la conformación de un centro de Derechos Humanos para las Mujeres que desde su formación ha recibido el nombre de “Digna Ochoa”.

Teóricamente este discurso de autonomía es claro, pero en la práctica se ha tropezado con las políticas oficiales que atraen a las mujeres con proyectos de desarrollo y han cooptado a varias líderes del movimiento. Esto significa que, en este caso, la construcción de la autodeterminación de las mujeres del movimiento está mediada por el clientelismo y asistencialismo gubernamentales y determinada en mucho por las necesidades económicas de la pobreza extrema de las mujeres y que el discurso oficial del desarrollo ha ocultado en muchos casos el discurso de nuestra autodeterminación como mujeres. Así, a nivel del movimiento, la autonomía se sigue manteniendo como el discurso oficial, no se han aceptado intromisiones políticas de ninguna especie, pero las autodeter-

minaciones personales mediatizadas cada vez más por la estrategia del desarrollo gubernamental a través del Instituto de la Mujer podrían hacerla tropezar nuevamente o, al menos, convertirla en un discurso oculto si no es que vacío.

En conclusión podemos decir que la autodeterminación de género es un elemento indispensable en la construcción de las autonomías políticas a cualquier nivel; pero que la construcción de las autodeterminaciones en el caso de las mujeres de Chiapas, especialmente las indígenas, debe trazar estrategias para afrontar las prescripciones de subordinación y los abusos del poder vertical y autoritario sexista de las estructuras de poder, así como de las estrategias de cooptación y mediación gubernamentales y partidarias. Un trabajo teórico de las ciencias sociales y la práctica comprometida de los investigador@s con la construcción de las autodeterminaciones personales y las autonomías políticas, ayudará a resolver los retos que se plantean y a convertir los discursos explícitos y ocultos en avances hacia la paz con justicia y dignidad.

# La dominación estructural en la construcción de rebeldías, de nuestro feminismo y de nuestras alianzas<sup>1</sup>

## Introducción

Partiendo de mi experiencia en Chiapas, considero que poner en práctica la Antropología feminista nos exige, no solo un claro posicionamiento situado en la realidad, sino también, uniendo teoría y práctica tenemos que partir de un compromiso político preciso que dé sentido y, sobre todo, dirección a nuestra tarea de transformar las múltiples relaciones que subordinan a las mujeres.

A través del feminismo “autonómico indo-campesino” que practicamos, sabemos que se trata de un proceso complejo y lento, que requiere de un conocimiento antropológico de las múltiples causas y expresiones sociales e individuales de los procesos de dominación/subordinación, presentes en las comunidades en el contexto de un mundo capitalista globalizado. Así mismo, tenemos conciencia de que los feminismos van tomando forma y cambian de acuerdo a los contextos específicos y dinámicas sociales en que se ubican, así como a las reivindicaciones políticas concretas que se plantean. En el caso de las organizaciones indígenas que analizamos en este artículo, la confluencia contra la dominación estructural del sistema capitalista puede ser base para una alianza de largo alcance.

---

1. La autora no ha podido hallar la referencia de esta conferencia.

Así, las investigaciones participativas, talleres y encuentros que realizamos han propiciado el conocimiento de las realidades estructurales y coyunturales que se viven en Chiapas, así como la construcción colectiva de un posicionamiento político en contra de las subordinaciones de género, la discriminación étnica y la explotación colocando a las mujeres con quienes trabajamos como sujetos de esa transformación, desde su propia visión, acorde a sus necesidades y reivindicaciones. Llamamos autónomo a nuestro feminismo porque busca construir la autodeterminación de las indígenas en el plano personal y la construcción de autonomías políticas en sus comunidades. Y lo llamamos indo-campesino porque las indígenas y campesinas han colocado en el centro de sus reivindicaciones sus problemas de sobrevivencia familiar, es decir, su creciente empobrecimiento –resultado de la polarización, discriminación y segregación de la dominación patriarcal-capitalista– y las consecuencias violentas que les ha acarreado en su vida cotidiana. Estas urgencias lo diferencian de los feminismos urbanos que priorizan demandas relacionadas con el sexo y la sexualidad.

Sin embargo, quiero enfatizar que, para avanzar por ese camino, ha sido absolutamente necesario saber hacia dónde orientar políticamente los cambios que promovemos, más allá de lo inmediato: igualdad jurídica, sobrevivencia digna, combate a la violencia, defensa de la tierra y el territorio, eliminación de la violencia, etc. Es decir, tenemos que preguntarnos constantemente si nuestras estrategias, además de incidir en las relaciones de género y los problemas inmediatos, promueven la desarticulación del sistema capitalista patriarcal –que estructura y alimenta la violencia y las subordinaciones– o si al contrario, lo encubren y reproducen, como nos cuestiona Silvia Federici (2013).

Esta dimensión de sentido, que con frecuencia olvidamos convirtiéndonos de alguna forma en reproductoras de la dominación capitalista patriarcal, es lo que otorga concreción a nuestro objetivo liberador (Olivera, 2016). De ahí que la propuesta que nos hicieron las zapatistas el 8 de marzo de 2018, de unir nuestras luchas en defensa de la vida, nos parezca una posibilidad concreta de construir convergencias en contra del capitalismo.

En este artículo me propongo comparar la experiencia de dos grupos

de mujeres indígenas de Chiapas: la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Coordinadora) y el Centro de Derechos de la Mujer (Centro) –que han estado muy cerca del EZLN desde su levantamiento en 1994– con el grupo que las compañeras zapatistas han integrado en el interior de su organización, con el objetivo de encontrar, más allá del posicionamiento antisistémico que compartimos, elementos que nos ayuden a construir puentes de unidad de acción entre nosotras y con las zapatistas, esperando que nuestra experiencia oriente en otros casos semejantes.

Centro este análisis en las prácticas y procesos que definen y han dado vida a cada organización. No explico las teorías feministas que han alimentado nuestro accionar de más de veinte años y que, sin duda, ayudarían a entender el origen de las diversidades y convergencias; pero que, no son una referencia explícita en el accionar, a diferencia de los posicionamientos y objetivos políticos que definen nuestras prácticas y aparecen en discursos, análisis y publicaciones.

No obstante, hay elementos del ambiente epistémico que han influido en las tres organizaciones, aunque en diferente forma, además de la teoría de género, mencionamos a la educación popular y a la teología de la liberación. Existen otros enfoques que, aunque compartidos en cierta forma, son específicos de cada organización: la defensa de los derechos humanos de las mujeres caracteriza al Centro; los estudios teológicos y bíblicos dan base a los planteamientos y prácticas de la Coordinadora, en tanto que la construcción autonómica ha sido fundamental para las compañeras zapatistas. Además del posicionamiento antisistémico, tenemos experiencias convergentes debido al tiempo y geografía que hemos compartido, a la identidad indígena de las mujeres que acompañamos y al objetivo liberador de nuestro trabajo.

Como veremos abajo, nuestros procesos nos identifican profundamente, pero al mismo tiempo nos cuestionan: ¿por qué hasta ahora no hemos conjuntado esfuerzos y caminos en nuestra lucha feminista? ¿Por qué no hemos podido construir y coordinar estrategias que abonen al crecimiento de la fuerza social necesaria para el cambio sistémico? Las tres organizaciones sabemos que el crecimiento compartido es una base sólida para caminar en ese sentido, pero ni siquiera nos hemos planteado la posibilidad de hacerlo. Mi expectativa es que podamos iniciar ese ca-

mino a partir de las reflexiones de este trabajo.

Inicio señalando las principales características comunes, después presento algunas diferencias en nuestros posicionamientos, prácticas, espacios e integrantes. Al final, trato de rescatar algunos elementos que, creo, debemos superar para el trabajo conjunto y cierro con un llamado a caminar juntas.

## 1. Lo que compartimos

### a. *El espacio geopolítico, sociohistórico, económico y cultural chiapaneco*

Las integrantes de las tres organizaciones, mayoritariamente indígenas-campesinas pobres, vivimos y trabajamos en comunidades de Los Altos, la Selva y la zona Fronteriza de Chiapas, estado que es uno de los más pobres e históricamente marginados de México. Herederas de los procesos desiguales, combinados y violentos del desarrollo del capitalismo, padecemos los efectos de su modernidad neoliberal que ha profundizado las desigualdades sociales que existieron desde la época prehispánica, pero que, se profundizaron con la dominación, la violencia y la discriminación durante la Colonia.

En el siglo XIX la desigualdad y marginalidad económica y política de Chiapas, habitada mayoritariamente por familias campesinas mayas y zoques, fueron profundizadas por el Estado patriarcal mexicano cuyo modelo capitalista liberal excluyó de sus derechos ciudadanos a los y las indígenas que, hasta mediados del siglo XX, vivieron un régimen de fincas cuyos propietarios maiceros y cafetaleros los explotaron sin límites como peones temporales o acasillados, además de someter a las adolescentes al indignante derecho de pernada<sup>2</sup>.

La revolución agraria de México, iniciada en las primeras décadas del siglo pasado, dotó a los campesinos e indígenas varones con parcelas eji-

---

2. Acasillados eran los peones que vivían en terrenos de las fincas a cambio del servicio que los hombres daban al patrón en el cultivo de maíz y/o café y el servicio doméstico y sexual que daban de las mujeres en la “casa grande”, incluyendo el derecho de pernada consistente en que los patronos desvirgaban a las adolescentes que les daban ese servicio y cuando se embarazaban las casaban con alguno de sus peones.

dales, expropiadas a las fincas; sin embargo, en Chiapas tuvo un retraso de cincuenta años y más, uniéndose a la contra reforma agraria neoliberal que, en 1992, abrió los ejidos a la privatización y al despojo del capital. Junto con ello, las políticas neoliberales de importación de granos transgénicos que abonaron a la desestructuración la producción campesina en todo el país, en nuestro estado profundizaron enormemente la pobreza campesina, acelerando la migración de los hombres y propiciando que las mujeres –entre ellas muchas de nuestras compañeras– sin abandonar sus funciones históricas de cuidadoras y reproductoras, se convirtieran en las únicas o principales sostenedoras de la vida cotidiana de sus familias: “ahora soy la mujer y el hombre de mi casa” nos dijo una compañera del Centro de Derechos.

El levantamiento zapatista de 1994, con raíces en la precariedad y abandono histórico hacia las y los indígenas, es un elemento central en la historia y experiencia de las integrantes de nuestras organizaciones. La Ley Revolucionaria de las Mujeres y la presencia de las comandantas zapatistas y de miles de indígenas que integran el EZLN han tenido un impacto nacional e internacional. Su presencia legitimó la participación política de las indígenas chiapanecas, que antes real y simbólicamente tenían la vida doméstica como único destino.

Surgieron entonces varias organizaciones sociales de mujeres. El Centro de Derechos, en donde milito, nació cuatro años después del ‘94, con una posición de clase, crítica hacia el Estado y al sistema capitalista patriarcal, muy cercana, pero independiente del EZLN. La Coordinadora Diocesana que se conformó varios años antes del ‘94 ha contado entre sus integrantes a mujeres de las comunidades zapatistas, aunque orgánicamente también es independiente. El llamado del EZLN a adherirnos a la 6ª Declaración de La Selva y a asistir a las reuniones de mujeres en la Garrucha y en Morelia, han propiciado que, en el interior de la Coordinadora, pero sobre todo en el Centro de Derechos, hayamos fortalecido la participación de las mujeres “de abajo, a la izquierda y desde el corazón”, así como el apoyo a la construcción de las autonomías indígenas. Tenemos claro que la influencia del EZLN y de las mujeres zapatistas ha sido definitiva en el posicionamiento y caminar de la Coordinadora y del Centro de Derechos, sin que nunca lo hayamos siquiera comentado entre nosotras.

## **b. Los efectos de la guerra contrainsurgente**

La guerra contrainsurgente que el Estado ha emprendido contra el EZLN y sus efectos, han impactado con mucha fuerza en las tres organizaciones. Aunque muchas de sus integrantes eran muy pequeñas o ni siquiera habían nacido en 1994, el temor y el terror hacia el ejército que forma parte de sus identidades, se sigue alimentando hasta la actualidad con las acciones contrainsurgentes de los paramilitares.

Las ofensivas de guerra total –estrategia con la que pretendieron los gobiernos federal y estatal acabar con el EZLN– aterrorizaron a la población con acciones especialmente dirigidas a las mujeres convirtiéndolos en objetos y objetivos de guerra. Las violaciones de militares y paramilitares se sucedieron en varias partes, como arma para obligar a las mujeres a culpabilizarse o a denunciar a sus esposos y compañeros. Es paradigmático el caso de tres hermanas tzeltales que fueron violadas multitudinariamente en un retén de Altamirano en 1995 y que después de 25 años, no ha sido resuelto. Aunque se ganó jurídicamente en instancias internacionales; el ejército no ha reconocido su culpabilidad ni ha garantizado públicamente que no cometerá más violaciones como lo demandan las agredidas que, con su legítima fuerza, cuestionan el poder misógino del gobierno que ha querido lavar su culpa con dinero.

Otras muchas mujeres resistieron y resisten la violencia militar que impide el derecho al libre tránsito, e incluye el hostigamiento y la violación sexual, la invasión territorial y las acciones armadas que las obligan a desplazarse a las montañas con sus hijos, como sucede actualmente en los municipios de Chalchihuitán y Aldama donde, con el pretexto de recuperar tierras, grupos paramilitares de Chenalhó cometen ataques armados en contra de bases zapatistas y otros grupos que identifican como aliados del EZLN.

Ante la situación de violencia militar y paramilitar que ha afectado directa e indirectamente a las integrantes de los tres grupos de este análisis, no hemos permanecido indiferentes; cada uno por su lado ha expresado su solidaridad, ha reunido y enviado ayuda humanitaria, ha denunciado las agresiones y ha protestado ante las autoridades porque tampoco aceptamos la impunidad<sup>3</sup>.

Otra cara de la guerra que ha mantenido el gobierno hasta la actualidad disputándole tierras y población al EZLN es el desarrollismo contra-insurgente con programas “contra la pobreza” especialmente diseñados para las mujeres. El carácter contrainsurgente del “Prospera” es evidente, la mayoría de las madres que vive en las llamadas zonas en conflicto recibe bimestralmente una cantidad de dinero por cada hijo que va a la escuela, lo que es contrario a la posición del EZLN de no aceptar nada del gobierno. Integrantes del Centro y de la Coordinadora manifiestan que las líderes del Prospera se encargan de vigilar que las mujeres cumplan con los condicionamientos que impone el programa, como la asistencia a una serie de reuniones y eventos partidarios, que reducen su tiempo drásticamente dando motivo para dejar de participar en las organizaciones sociales o comunitarias.

La pobreza extrema que prevalece en la población hace que las ayudas que muchas mujeres reciben del gobierno signifiquen un importante ingreso y, con frecuencia, el único para la sobrevivencia familiar. Sin embargo, nuestras compañeras no desisten, por el contrario, señalan:

Hay muchas mujeres que están sometidas a los programas de gobierno, que no quieren todavía mirar, si les hablamos de organización de mujeres, si les hablamos de conciencia, como que no llegan a entender todavía. El [gobierno] fácil lo organiza, pero son de un momento, cuando se habla de dinero, pero de ahí se termina; en cambio la organización que nos enseña a buscar la vida... puede permanecer para siempre (CODIMUJ, 2015: 19 min).

---

3. Es imposible no recordar el genocidio con carácter feminicida cometido en Acteal, municipio de Chenalhó, donde 34 de 45 personas asesinadas eran mujeres, 5 de las cuales se encontraban embarazadas y cuyos vientres fueron abiertos al grito de “hay que acabar con la semilla”. Entre 1995 y 2001 el territorio Ch’ol de la zona norte del estado, se vio asolado por el grupo paramilitar Paz y Justicia. De este período se han documentado 86 ejecuciones (7 mujeres) y 37 desapariciones forzadas (5 mujeres). A consecuencia de esta violencia directa, en 1994 se contabilizaron 17.139 desplazados en los municipios de Comitán, Las Margaritas, Ocosingo y Altamirano. Tras la ofensiva militar de 1995 ocurrió otro desplazamiento masivo de 12 mil personas militantes del EZLN de los municipios de Las Margaritas, Ocosingo, Altamirano y San Andrés Larráinzar (CDHFBC, 2003). Los casos de desplazamiento forzado siguen ocurriendo, ejemplo de ello son las familias desplazadas de la comunidad 1° de Agosto y Banavil de los municipios de Las Margaritas y Tenejapa respectivamente.

En ese contexto, las mujeres hemos sido convertidas en objeto y objetivo de guerra. Objetivadas al ser ofrecidos nuestros cuerpos como botín considerándonos parte del “enemigo” como refleja el testimonio de otra compañera: “Pensaban que como [las mujeres] estaban bien organizadas... era peligroso... pensaban que nosotras llevábamos las armas, incluso [que] todas las informaciones, las teníamos que llevar escondido” (CODIMUJ, 2015: 12 min).

### *c. El trabajo de base y una nueva/diferente epistemología feminista*

Las tres organizaciones hacen un trabajo de base en las comunidades, se plantean transformar las relaciones de género, resignificar sus identidades y consolidarse internamente, pero cada una lo hace a su forma y modo, partiendo de concepciones alternativas de paz social, naturaleza, economía y desarrollo diferentes como plantea Aída Hernández (2008, p. 21).

Las bases de Apoyo Zapatistas son miles y la mitad, aproximadamente, son mujeres organizadas en los 5 Caracoles autónomos: Oventik, Garrucha, Morelia, Realidad y Roberto Barrios. Desde 1987 cuando oficialmente se conformó el EZ, muchas de ellas han vivido una lucha interna contra el patriarcado con demandas y estrategias propias, que poco a poco han ido pasando a ser normas aceptadas en todos los niveles y estructuras de su organización. En 1993, las insurgentas elaboraron la “Ley Revolucionaria de Las Mujeres Zapatistas” que ha sido base de su lucha por la igualdad de poderes con los hombres, es decir de participación en las decisiones y estructuras políticas del EZLN. Se trata de un instrumento legal “muy otro” que han utilizado para conocer, analizar y llevar a la práctica los derechos de las mujeres, cuya exclusión constituye aún en muchos casos, un elemento reproductor de la desigualdad. Dicha ley, –que ha sido inspiración para muchas otras organizaciones, incluyendo al Centro de Derechos y a la Coordinadora, es un recurso al que las zapatistas acuden tanto para explicarse situaciones que les incomodan, como para defender sus derechos en las estructuras de su gobierno autónomo. Sin embargo, reconocen que esa incorporación se ha ido abriendo camino con dificultades: “Nosotras, como mujeres zapatistas estamos haciendo un doble esfuerzo porque la equidad de género sea una realidad,

aunque sabemos que falta mucho... pero ya estamos ocupando cargos importantes... antes ninguna organización civil y pacífica nos tomaba en cuenta” (Tania de La Realidad, citada por Tapia, 2018, p. 141)

Conviene aclarar que las zapatistas pocas veces utilizan el concepto género, pero sí comparten la concepción de que la opresión de las mujeres de parte de los hombres y de las instituciones oficiales, forman parte de las dinámicas que reproducen el sistema de muerte en que vivimos. El EZ integra la lucha por la liberación de las mujeres a la lucha anticapitalista y a la construcción de sus autonomías, como lo han dejado en claro en sus declaraciones (EZLN, 2016).

La CODIMUJ –la organización de mujeres más grande (de 7 a 10 mil mujeres) y de larga duración en Chiapas– habla de opresión de género como una de las razones de su lucha. Desde su espacio dentro de la Diócesis de San Cristóbal, se plantea el rescate y reconocimiento de las mujeres, así como la difusión, ejercicio y defensa de sus derechos. Las integrantes de la Coordinadora realizan acciones para mejorar sus condiciones de vida e incidir en las ideas patriarcales del catolicismo; reconocen como su antecedente el Área de Mujeres de la Diócesis, dentro de la cual hacia 1992, se formó su organización que tuvo reconocimiento de la Diócesis hasta 1998. Desde sus inicios promovió una fuerte campaña de alfabetización en castellano y la formación de colectivos de producción de mujeres que fueron marco para el desarrollo de su experiencia organizativa y la participación de las mujeres en la toma de decisiones colectivas, actividades que posteriormente han facilitado su presencia activa en los espacios mixtos en la Diócesis. A través de la estrategia que llaman “eje de mística”, han logrado motivar y profundizar en hombres y mujeres procesos de toma de conciencia cristiana acerca de la necesidad de luchar por construir un mundo mejor, donde las mujeres podamos ser libres e iguales.

El trabajo del CDMCH, es el más reciente y menos amplio de las tres organizaciones. Además de la influencia general que ejerce en las regiones Altos, Selva y Fronteriza de Chiapas sobre la defensa jurídica y formación en derechos humanos de las mujeres, se ha centrado en la concientización, formación y participación política de 120 mujeres indígenas integradas en 15 colectivos que trabajan como promotoras comunitarias

de los derechos de las mujeres en sus localidades. Sus acciones también van dirigidas a ser reconocidas como integrantes de los ejidos y comunidades con el consecuente derecho a tener tierra y a participar en la toma de decisiones comunitarias<sup>4</sup>. El Centro inicia los trabajos para su conformación en 1999, al aceptarse dentro del Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas (MIM), la necesidad de un centro de derechos humanos que atendiera los problemas de las mujeres. En 2004 se constituye legalmente como una asociación civil siempre ligada a los espacios de mujeres que fueron bases del EZLN y que continúan participando en la lucha política ahora a través del Centro de Derechos en el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho a Decidir.

El Centro reconoce que: “El enfoque de género constituye un marco de referencia según el cual la identidad de las mujeres, y aún más la de las indígenas, está construida como un sistema de desigualdades de género, clase, etnia, edad, etc.” (CDMCH, 2007, p. 6). Como dice una de sus promotoras: “...desde el acompañamiento a mujeres y pueblos he cuestionado mi subordinación y la violencia naturalizada como parte de la cultura, asociándola a una estructura económica cuyos efectos trascienden con más violencia hacia las indígenas y campesinas pobres” (Gómez, 2016b).

Los tres procesos que estamos comparando tienen en común el trabajo directo con las mujeres de las comunidades. Pero mientras en el EZ son las mismas mujeres organizadas quienes impulsan sus derechos dentro de su organización, en la Coordinadora y el Centro de Derechos estamos mujeres feministas que activamos y acompañamos a los colectivos y sus procesos comunitarios, con el compromiso de luchar con las mujeres de base en la transformación que libran en sus familias, comunidades y regiones.

Reconocen “diferente se le educa al varón, diferente se le educa a la mujer... el hombre es el que manda, es el que decide, la mujer no tiene voz ni voto” (CODIMUJ, 2015: 23 min). Identifican la existencia de relaciones

---

4. Reconocimiento que impulsan a través de un movimiento amplio en defensa de la tierra y el territorio. Decidir sobre la tierra y sobre la vida es fundamental para el ejercicio del poder de las mujeres y su derecho a la soberanía alimentaria, por ello, también realizan algunas actividades específicamente dirigidas a los hombres que son autoridades agrarias y a las asambleas ejidales.

patriarcales y señalan que la violencia hacia las mujeres ha sido ocultada y naturalizada como parte de las tradiciones. Ubican la desigualdad de género como un problema estructural y no solo interpersonal: “no estamos en contra de los hombres queremos que haya una igualdad” (CODIMUJ, 2015: 26 min) “Queremos vivir parejos hombres y mujeres” (CDMCH, 2007).

Otro punto de encuentro entre las tres organizaciones es precisamente la valoración y reconocimiento crítico que otorgamos al sentido comunal con el que las indígenas viven y trabajan, siempre pensando y sirviendo a los demás, a los otros, a los miembros de la familia y de la comunidad, quienes con frecuencia, sobre todo los hombres, ya no responden a esa forma tradicional de la cultura, pero sí la aprovechan para dominar y subordinar a las mujeres. No obstante, como planteamos en la última sección de este trabajo, el rescate y resignificación de la comunalidad y otros elementos culturales de la tradición indígena pueden ser elementos de enriquecimiento y unidad en la lucha feminista.

**d.** *Defensa de los derechos de las mujeres desde sus propias culturas.*

Uno de los ejes centrales de los esfuerzos que realizan las tres organizaciones es la construcción, ejercicio y defensa de los derechos de las mujeres indígenas desde sus propias culturas. El CDMCH tiene como objetivo central esa tarea, que hemos realizado con un equipo de abogadas profesionales, mejorando poco a poco nuestras estrategias, a través de los 20 años de trabajo. Al principio fue necesario desarrollar la conciencia de las indígenas para que aceptaran que, como personas y mexicanas, tienen derechos, los conocieran, ejercieran y defendieran. Después se capacitaron varias generaciones de promotoras a través de un proceso decolonial que incluyó el análisis histórico de las causas y consecuencias de las exclusiones de mujeres, tanto en el derecho positivo como en las normas comunitarias tradicionales. Con ellas se trazaron estrategias para que las indígenas de las comunidades tomaran conciencia de sus derechos y aceptaran denunciar las violencias que padecen en sus comunidades. Para este ejercicio, que nos ha llevado años, se acudió a instrumentos del Derecho positivo nacional e internacional (la Convención sobre la Elimini-

nación de Todas las formas de Discriminación Contra la Mujer (CDAW), la Ley Contra Todas las Formas de Violencia hacia las Mujeres y el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales); pero también fue indispensable conocer las normas indígenas de las comunidades y su diversidad, así como las instancias tradicionales de justicia.<sup>5</sup> El reconocimiento y análisis del pluralismo jurídico que se vive en Chiapas<sup>6</sup>, la construcción y aplicación de estrategias basadas en el reconocimiento de las mujeres sobre la exclusión y discriminación de sus derechos, al paso de los años se ha convertido en un modelo de defensa participativa donde las mujeres pueden ser las defensoras de sus propios casos.

Las mujeres indígenas y campesinas de los tres procesos han tenido que confrontar normas culturales comunitarias que reproducen la desigualdad entre mujeres y hombres y dan poco margen a la práctica de nuevos derechos. Dentro de las estructuras zapatistas de justicia las mujeres han librado sus propias luchas para cambiar las concepciones machistas en la justicia por ejemplo, la de exigir la presentación de testigos en las demandas de violación (Fernández, 2014). El CDMCH, al incursionar en la defensa de derechos dentro del sistema judicial oficial, ha tenido que enfrentarse al carácter patriarcal e individualista del derecho positivista que está lejos de promover mejores condiciones de acceso a la justicia para las mujeres, hecho que podemos comprobar con el terrible aumento de las cifras de feminicidio en Chiapas (35 feminicidios en 2018), con la impunidad persistente en dichos casos, así como con los casos de tortura sexual cometidos por fuerzas policíacas y castrenses.

Desde el CDMCH, la experiencia de buscar justicia y ampliación al reconocimiento y ejercicio de derechos de las mujeres (entre ellos el derecho a la tierra) desde el marco del derecho positivo, nos ha dejado claro que no podemos apostar a posibles mejoras en la legislación nacional e internacional ya que en la fase neoextractivista actual existe una eviden-

---

5. Tenemos que reconocer que en este difícil proceso ha sido fundamental la participación de Rosita, indígena originaria de Oxchuc que posee un conocimiento profundo de las instituciones y normas de (in)justicia indígena hacia las mujeres así como una gran sensibilidad y práctica en la solución de los problemas en las comunidades indígenas.

6. En Chiapas coexisten el derecho positivo mexicano, formas de justicia tradicional indígena y la justicia autónoma zapatista.

te derechización en las estructuras multilaterales de Derechos Humanos, entre ellas la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que ha funcionado como el principal instrumento en defensa de la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas, pero que en su Reporte Regional 2016 propone conciliar los derechos de los pueblos indígenas con la seguridad que demanda el proceso de desarrollo de la inversión dirigido al bienestar general de las sociedades de América Latina (Gómez, 2018).

## **2. Nuestras diferencias en las estrategias y prácticas feministas**

A diferencia de los objetivos, posicionamiento político, acciones y esfuerzos que nos identifican, las estrategias que seguimos para lograrlos son muy diferentes, responden a los diversos espacios sociales y políticos en donde se ubica cada organización, a los conflictos internos y externos que tenemos que afrontar, a la población con quienes realizamos el trabajo, a la diferente disponibilidad de recursos, pero sobre todo a las diferentes dependencias y posibilidades de autonomía que tenemos a nivel personal y grupal para tomar decisiones políticas y programáticas.

### **a. Distintas ideologías y estrategias en el trabajo con las mujeres**

Las zapatistas viven una ideología de origen materialista que define su accionar “abajo y a la izquierda”, es decir al lado de los pueblos, concretada en la construcción de sus autonomías con su funcionamiento democrático de mandar obedeciendo. Su lucha en contra del carácter patriarcal de la cultura ha ido permeado todo el proyecto zapatista, sin embargo, nos parece que los espacios de autonomía que han alcanzado las mujeres son diferentes en cada caracol y municipio, además de que no escapan a las tensiones entre la construcción de sus autodeterminaciones personales y las decisiones colectivas.

En forma contrastante las compañeras de la CODIMUJ están orgánicamente subordinadas a las dinámicas y estructura de la Iglesia Católica, lo que hace que su práctica liberadora las coloque en tensión con los principios de obediencia y dependencia que les impone. El hecho de que

no se asuman como organización independiente, ejemplifica los límites de su autodeterminación. Oculto en sus programas y actividades percibimos su temor a ser excluidas de la Iglesia como ha sucedido con las Católicas por el Derecho a Decidir.

En el CDMCH retomamos la ideología zapatista “de abajo y a la izquierda” agregando “y desde el corazón” en referencia a la profunda autodeterminación que las mujeres debemos tener para ejercer y defender nuestros derechos y la autodeterminación sobre nuestros cuerpos y vidas. Nuestro proyecto autonómico indo-campesino es potencialmente liberador, pero lo practicamos en un espacio social adverso, dominado por los partidos, las organizaciones oficialistas y los programas gubernamentales que nos disputan a las mujeres con las que trabajamos. Cabe destacar que muchas de ellas han sido bases de apoyo zapatistas que salieron de su organización por necesidades económicas y han encontrado en las otras dos organizaciones un espacio apropiado para su participación colectiva.

**b. Diferentes posicionamientos políticos frente al Estado, el gobierno oficial y los partidos.**

Mientras el EZLN considera como un principio de su proyecto autonómico la independencia total del Estado rechazando cualquier relación con sus instituciones, las otras dos organizaciones, aunque no dependemos del gobierno para sostener nuestro trabajo y rechazamos sus políticas, al ser ONGs estamos obligadas a pagar impuestos y a mantener una subordinación fáctica con el Estado. Además, algunas de las mujeres de la Coordinadora y del Centro de Derechos se identifican como partidistas o, sin serlo, reciben ayudas gubernamentales.

Tomando en cuenta, por un lado, la dependencia de la solidaridad internacional para nuestra sobrevivencia orgánica y, por el otro, la competencia e intervención permanente del gobierno en el espacio, pensamiento y vida de las mujeres con las que trabajamos y la relación que las dos ONGs obligadamente tenemos con el Estado, nos preguntamos si la autonomía política y un proyecto de liberación integral propio, como los ha construido el EZLN, son condiciones necesarias para lograr los avances sólidos y significativos que deseamos alcanzar con nuestro feminismo.

Si la respuesta fuera positiva, tendríamos que reconsiderar seriamente nuestras estrategias ratificando la necesidad de unir fuerzas para luchar contra el sistema capitalista y a favor de la vida, como plantean las zapatistas. Será necesario romper con los individualismos personales y orgánicos de los feminismos, con las competencias silenciosas entre nosotras y entre nuestras organizaciones, con los sectarismos heredados, con la resistencia a aliarnos con las organizaciones sociales mixtas y de varones e iniciar, quizás, un proceso para dejar de ser ONGs.

### 3. Hacia la unidad de acción

De lo expuesto, queda claro que, a pesar de las diferencias que existen entre el Centro de Derechos, la CODIMUJ y las Bases Zapatistas tenemos importantes elementos de confluencia histórica, programática y de posicionamiento político que pueden ser puntos de partida para iniciar un accionar conjunto en la lucha por la vida. Pero además advertimos que hay una gran riqueza en el imaginario cultural indígena que aún no exploramos como elementos que cultural e ideológicamente unen a las mujeres. Entre ellos mencionamos cuatro muy importantes:

**a. La colectividad.** A diferencia del individualismo occidental, las indígenas de Chiapas piensan, hablan y viven en función del común del que forman parte a través del parentesco y/o el territorio. Aunque ese sentimiento está intervenido en diferentes niveles y formas por la ideología de mercado, el rescate del nosotros, de lo comunal, la complementariedad y la reciprocidad (Lenkersdorf, 2008) como manera de vivir, pensar y actuar pueden ser elementos de fuerza en nuestra lucha feminista.

**b. La intersubjetividad.** En la filosofía prehispánica y de algunos grupos étnicos en la actualidad, la tierra no es solo el suelo donde se siembra, es el universo mismo con todos los seres que lo habitan con quienes se establecen relaciones intersubjetivas que implican una idea de interdependencia recíproca. El rescate de este concepto podría proporcionar a nuestras organizaciones una base para entender y promover el cuidado de la naturaleza y la horizontalidad en las relaciones sociales no solo entre hombres y mujeres, sino también al interior de nuestras organizaciones.

**c. La complementariedad en igualdad.** Es otro concepto de la filosofía

indígena útil para abonar en nuestro trabajo conjunto. Las indígenas chiapanecas lo viven como un “caminar parejos hombres y mujeres” en la cotidianidad y en la lucha contra el sistema reafirmando la idea de que es necesario trabajar también con los hombres.

**d. *El sentido humano.*** Siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui (2010) planteamos que para hacer mejor nuestro trabajo podemos recuperar de la episteme indígena formas más humanas para enfrentar al mundo en crisis y hacer que los pueblos “puedan reconstruir sus tejidos de significación, de amor y de creatividad colectiva, para que no solo sea posible la sobrevivencia *stricto sensu* sino también la sanación del planeta y la reconexión de nuestras pequeñas angustias con los latidos y los sentimientos del planeta” (Tapia, 2018, pp. 40-41).

Pero a pesar de lo que podemos compartir y de lo compartimos ya las tres organizaciones queda en pie la pregunta de por qué no nos unimos para luchar conjuntamente contra el sistema de opresiones. El problema, de acuerdo con Aida Hernández (2008), no es solo de nuestras organizaciones, tanto indígenas como las feministas urbanas enfrentamos por diversas razones el reto de hacer alianzas o al menos realizar acciones conjuntas que vayan abriendo la posibilidad de abonar a la fuerza que se necesita para construir el otro mundo que soñamos con justicia, igualdad y paz.

Es interesante que muchas de las organizaciones de mujeres indígenas de América Latina, como las nuestras, hayan construido relaciones más estrechas con organizaciones mixtas que entre sí. Las mujeres de la Coordinadora Diocesana participan permanentemente con el Pueblo Creyente, organización mixta que demanda que el Estado resuelva sus problemas de agua, tierra y justicia social que padecen las comunidades chiapanecas. El Centro de Derechos, adherente de la 6ª Declaración de la Selva, da seguimiento a los llamados del EZLN y participa en las actividades que promueve el Congreso Indígena. En el caso de las Mujeres Bases de Apoyo, podemos recordar que obtuvieron el reconocimiento de su participación organizada en el 2003 cuando en la evaluación de su trabajo el EZLN reconoció que las mujeres no estaban participando suficientemente, ni en igualdad a los hombres en las estructuras de los municipios autónomos. Pero no nos queda claro si ellas conforman una

estructura con cierta autonomía dentro de su organización o al menos dentro de cada Caracol. Sabemos que solas han organizado actividades de mujeres muy importantes como el encuentro del 8 de marzo de 2018. ¿Pero hasta qué grado tienen la posibilidad o necesidad de hacer alianzas con mujeres de otras organizaciones, en este caso con el CDMCH y la Coordinadora Diocesana de Mujeres? El llamado que nos hicieron para luchar por la vida puede implicar una alianza política amplia, pero no necesariamente un acercamiento orgánico como como mujeres.

Desde nuestro feminismo consideramos que es importante cuidar siempre que la participación de las organizaciones de mujeres en las organizaciones mixtas que, con frecuencia tienen un funcionamiento vertical y autoritario encabezado por hombres, no reproduzca las subordinaciones de género. Desde ahí preguntamos: ¿Por qué las mujeres del EZ no han establecido alianzas con el CDMCH? ¿El sectarismo de la iglesia influye para que la CODIMUJ no establezca alianzas con nuestra organización? Pienso autocriticamente que debemos preguntarnos si nos hemos construido una especie de autolimitación o dependencia simbólica en la relación que mantenemos con el EZLN, a quien le reconocemos autoridad moral y política, sometiéndonos de alguna forma a sus decisiones, esperando que nos llame, que determine cómo y donde debemos actuar como sociedad civil o en el mejor de los casos, esperando, también simbólicamente, su aprobación a nuestro trabajo. ¿Por qué como Centro de Derechos no ejercemos nuestra autonomía feminista y tomamos la iniciativa de unirnos a la CODIMUJ y establecer una relación estrecha con las mujeres zapatistas cuando tenemos tantas similitudes?

#### **4. A manera de conclusión**

Es importante analizar profundamente y superar las dependencias reales y simbólicas que hemos construido, con la Diócesis de San Cristóbal en el caso de la Coordinadora y hacia el EZLN en el caso del Centro de Derechos de la Mujer. ¿Por qué esperamos en el CDMCH que sea el EZLN quien nos convoque y decida cómo hacer nuestras alianzas? Esa dependencia simbólica que establecimos o reiteramos al adherirnos a la 6ª Declaración de la Selva es muy fuerte. Como hipótesis planteo que son

nuestras dependencias patriarcales objetivas y simbólicas las que limitan nuestras decisiones orgánicas y políticas de unidad. Es importante reconocerlas y eliminarlas para poder crecer como feministas atreviéndonos a ser verdaderamente autónomas y a establecer las alianzas necesarias para que, sin dejar nuestras identidades, sumemos nuestra fuerza feminista para aportar a la construcción colectiva lo necesario para hacer que el otro mundo posible, lo sea sin desigualdades ni opresiones hacia las mujeres.

Desde el espacio que nos otorga esta publicación hago un llamado urgente de unidad a todas las organizaciones feministas para que, ejerciendo nuestras autonomías, siguiendo el ejemplo de las compañeras zapatistas demos a nuestras reivindicaciones feministas una dirección antisistémica liberadora con la esperanza de irnos encontrando en el camino de nuestras pequeñas y cotidianas prácticas, empezando con las organizaciones que estamos más cerca, como es el caso de la Coordinadora Diocesana de Mujeres y el Centro de Derechos de la Mujer.

## **Bibliografía**

Barreto, M. (2015) Lucha de las mujeres por el territorio. La producción del espacio del tianguis campesino en la ciudad de Ocosingo, Chiapas. *Desposesión*, 101–124. México, PUEG-UNAM.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. (2003). *Desplazados por el conflicto armado en Chiapas. Informe para Relator Especial de la ONU para los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Disponible en [http://frayba.org.mx/archivo/informes/030612\\_desplazados\\_por\\_el\\_conflicto\\_armado\\_frayba.pdf](http://frayba.org.mx/archivo/informes/030612_desplazados_por_el_conflicto_armado_frayba.pdf)

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. (2008). *Balance anual 2008 sobre la situación de Derechos Humanos en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CDHFBLC.

Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. (2007). *Memorias de la asistencia al Congreso de Mujeres Zapatistas de la Garrucha*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mc. Archivo del CDMCH.

CODIMUJ. (2007). Entrevistas grabadas para video. Realizadas por Concepción Suárez.

EZLN. (2016). Las artes, las ciencias, los pueblos indios y los sótanos del mundo. Disponible en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/>>

Federici, S. (2015). *Revolución en punto cero*. San Cristóbal de Las Casas: CIDECI-UNITIERRA.

Fernández, P. (2014). *Justicia autónoma zapatista. Zona Selva Tzeltal*. San Cristóbal de Las Casas: Estampa/Ediciones autónom@s.

Gargallo, F. (2006). *Ideas Feministas Latinoamericanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Gómez, M. (2018). *Lectura Comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Gómez, H. (2016). Violencia estructural contra las mujeres campesinas e indígenas. Sus emociones y vivencias. Ponencia presentada en el 50 aniversario de LASA, Nueva York. Ms Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

Hernández, A. (2008). Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia. En Hernández, A., *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres Indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: Publicaciones de la Casa Chata. CIESAS, UNAM.

Lenkersdorf, C. (2008). *Los hombres verdaderos. Voces y Testimonios Tojolabales*. México: Siglo XXI.

Lugones, M. (2008). Colonidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-121. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Olivera, M. et al. (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: Juan Pablo Editores-CD-MCH-CESMECA-UNICACH.

Olivera, M. et al. (2016). *Organizaciones campesinas y de mujeres de Chiapas. Movimiento Chiapaneco en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir*. México: UNICACH-CESMECA.

Rivera, S. (2010). *Chi íxinacax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta y Limón.

Tapia, A. (2018). *Mujeres Indígenas en Defensa de la Tierra*. Madrid: Cátedra. Universidad de Valencia.

Subcomandante Marcos. (2007). Entre el árbol y el bosque. *Rebeldía*, 5, 54. México.



# Las campesinas e indígenas de Chiapas frente a la privatización y el despojo de la tierra y el territorio<sup>1</sup>

*Mercedes Olivera y Mauricio Arellano Nucamendi*

## Introducción

Esta ponencia da seguimiento a la investigación participativa “Incidencia de la crisis global en la situación, condición y participación de las mujeres marginales de Chiapas” financiada por el CONACYT (2009-2011).<sup>2</sup> En ella nos organizamos en nueve equipos de trabajo (uno por cada región del estado), conformados por un investigador, un ayudante de investigación y un grupo de mujeres articulado a alguna organización social que se planteara la superación de la opresión de género, clase y etnia. A través de la investigación, tanto las colaboradoras como el grupo de trabajo de Género y Feminismos del CESMECA-UNICACH pudimos reorientar nuestras estrategias feministas de acción, encaminadas a dicho propósito.

Con el objetivo de comprender los efectos de la crisis neoliberal en la vida de las mujeres marginales de Chiapas y sus familias, así como

---

1. Extraído de Olivera, M. y Arellano Nucamendi, M. (2015). Las campesinas e indígenas de Chiapas frente a la privatización y el despojo de la tierra y el territorio. En *1º Coloquio desde investigación en género de IPN*. México: IPN.

2. Este Proyecto estuvo coordinado por las Doctoras Mercedes Olivera, Teresa Ramos Maza e Inés Castro Apreza; a su vez, los equipos regionales de trabajo se distribuyeron de la siguiente manera: Selva a cargo de Horacio Gómez Lara, Centro y Costa por Inés Castro Apreza, Fronteriza por Teresa Ramos Maza, Soconusco por Pilar Castells, Sierra por Geny Bayona, Frailesca por Claudia Molinari Medina, Norte y Altos por Mercedes Olivera. En el año 2010 la organización administrativa de Chiapas pasó de IX a XV regiones socioeconómicas.

para dar un sustento teórico-científico a nuestro accionar feminista, los equipos regionales nos capacitamos en la metodología de investigación participativa y en conjunto diseñamos una encuesta que fuera estadísticamente representativa a nivel municipal, adaptándola a las características sociales, económicas y culturales de las nueve regiones del estado y la cual aplicamos a 1 381 mujeres de 448 localidades mayores de cien habitantes, de media, alta y muy alta marginación. Además, realizamos entrevistas, consultamos fuentes estadísticas y bibliográficas y llevamos a cabo una revisión colectiva de los resultados.<sup>3</sup>

En esta ponencia retomamos el trabajo realizado en las regiones Altos, Norte Selva y Fronteriza con colectivos de mujeres articulados al Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH), de cuyos resultados ellas identificaron varios problemas estructurales prioritarios para las mujeres: pobreza, pérdida de la soberanía alimentaria, limitaciones al ejercicio ciudadano de sus derechos precariedad laboral y despojos de tierra.

Del análisis de estas problemáticas determinaron que *la exclusión de las mujeres de la tenencia, uso y usufructo de la tierra en los ejidos y en las comunidades* es un elemento central que en la práctica viola sus derechos a la autodeterminación y a tomar parte en las decisiones comunitarias, produciéndose en cadena la violación a todos sus derechos humanos. Frente a esta situación ellas se proponen construir un *Movimiento que impulse el reconocimiento jurídico y social del derecho de las mujeres a participar en las decisiones sobre la tenencia, uso y usufructo de la tierra*. Partiendo del hecho de que si bien el acceso a la propiedad familiar de la tierra no les resuelve la pobreza, sí representa una base para la construcción de un mundo con justicia para las mujeres.

---

3. Para la investigación partimos del concepto de marginación propuesto por el Conapo (2001, p. 11) y que la define como “un fenómeno estructural que se origina en la modalidad, estilo o patrón histórico de desarrollo y se expresa, por un lado, en la dificultad para propagar el progreso técnico en el conjunto de la estructura productiva... y por el otro, en la exclusión de grupos sociales del proceso de desarrollo y del disfrute de sus beneficios”. En este sentido, consideramos que debido a la subordinación y opresión de género, clase y etnia, las campesinas y sobre todo las indígenas constituyen los sectores más pobres y marginados al tener grandes dificultades para acceder a los servicios y beneficios del Estado (educación, trabajo, salario, salud, propiedad, cargos de representación política, participación en la toma de decisiones, etcétera).

## Marco teórico

Consideramos que la exclusión de las mujeres de la propiedad de la tierra es la antesala de la exclusión del ámbito de la producción agrícola masculinizada. Es importante señalar que la atomización de la tierra junto con el sistema patrilineal de la herencia excluye a las mujeres, de tal manera que son muy pocas las que logran tener una reducida porción de tierra, lo que generalmente sucede cuando son viudas y los hijos son menores o cuando tienen posibilidades de comprarlas. La lucha por el acceso de las mujeres a la propiedad social de la tierra es larga y difícil y, aunque compartimos e impulsamos plenamente su sentido político, su dinámica colectiva es básicamente responsabilidad de las mujeres campesinas e indígenas que participan, por lo que nuestro acompañamiento y compromiso en él, depende de esa dinámica.

Sin embargo, esta propuesta de acción nos lleva a reconocer la importancia de la investigación participativa comprometida desde el género, con grandes posibilidades para desarrollar nuestra teoría y práctica feminista, posicionándonos en un trabajo que contempla tres aspectos: la teoría, la metodología y la agencia. Retomando el concepto de agencia de (Giddens, 1986) consideramos que el proceso de construcción de un sujeto-agente requiere de un trabajo político que, partiendo del análisis de los efectos de la exclusión de las mujeres de la titularidad, uso y usufructo de la tierra en Chiapas, posibilite las bases para la construcción de estrategias de transformación social que rompan la lógica de exclusión, subordinación y opresión hacia las mujeres; y es aquí donde establecemos una posibilidad de acción con nuestro trabajo académico feminista.

Esto significa un esfuerzo académico por dar un sentido práctico a la teoría, uniendo lo académico con lo jurídico y lo político desde el género, considerando a los sujetos de investigación como actores de sus propios procesos, lo que implica sustituir las metodologías dialógicas de la investigación por las participativas y socialmente comprometidas, con base en los derechos humanos, los derechos de los pueblos y a la justicia social.

Como ya mencionamos, la agricultura de subsistencia continúa siendo la base de la reproducción biológica, social y cultural de miles de familias campesinas e indígenas en Chiapas (y México) no obstante la ac-

tual tendencia a la desestructuración de la economía campesina.

En Chiapas, si bien 360.000 sujetos agrarios (7,5% de la población estatal) poseen 60% de la superficie del estado (4,3 millones de hectáreas) bajo el régimen de propiedad social (SEDATU, 2012), en realidad la subsistencia de más de dos millones de personas (53% de la población total) depende de las actividades agrícolas (INEGI, 2011). En este sentido, luego de varias décadas de discusión entre los teóricos campesinistas y descampesinistas, es evidente que un amplio número de campesinos ha migrado a los centros urbanos y a los polos de desarrollo como fuerza de trabajo asalariado, no obstante la población campesina ha aumentado en número y, al menos en el sureste mexicano ha mostrado una gran resistencia a la privatización de la tierra.<sup>4</sup>

En el caso de las regiones Norte Selva, Altos y Fronteriza la actual ofensiva neoliberal cobra forma de una fuerte presión política por la puesta en práctica de un conjunto de proyectos en los que destaca la construcción de la autopista Palenque San Cristóbal, la construcción de la presa hidroeléctrica en el municipio de Huitiupán, explotación minera en Chicomuselo y Sitalá.<sup>5</sup>

Esta realidad abre de nuevo el debate respecto al futuro del campesinado, particularmente por la ofensiva neoliberal de acumulación de espacio y capital, caracterizada por la desestructuración de la economía campesina y de la reproducción social, así como de la apropiación de los recursos estratégicos, del espacio, del trabajo no remunerado y de los mercados para someterlos a una explotación directa e intensa, elevando fuertemente sus ganancias y reinversiones. Proceso que, por la propia dinámica del capital, coloca en una situación marginal todo aquello

---

4. Se trataba de las políticas MED (Mujeres en el Desarrollo) que se sustituyeron en la década de los ochenta por las políticas de GED (Género en el Desarrollo). Que tampoco mejoraron la situación de las mujeres rurales, al contrario a partir de la década de los noventa podemos decir que se trata de una política MED (Mujeres Enterradas en el Sistema neoliberal).

5. Al mismo tiempo, el Estado reorientó la producción agropecuaria implementando una política de inversión pública que favoreció a la ganadería y la agricultura de tipo empresarial (algodón, sandía, melón, caña de azúcar, soya, cacahuete, café, cacao, plátano y otros, inclusive maíz en zonas como la Frailesca). Desde los años ochenta y sobre todo desde los noventa hasta la actualidad estas inversiones han sido orientadas a los monocultivos y la producción no tradicional (palma africana, piñón, durazno, rambután) en detrimento de los apoyos a la producción y comercialización del maíz y el frijol.

que no le es rentable o lo es de forma indirecta, entre ellos la producción campesina, el cultivo de las peores tierras, la propiedad social, la cultura indígena y otros que no producen ganancias competitivas y son característicos de las entidades pobres del sur (Bartra, 2010; Olivera, Bermúdez y Arellano, en prensa).

En el sector rural, esta dinámica ha ido constituyendo sujetos y realidades diversas, entre ellos, el campesinado marginal para quienes la tierra es un elemento central; sectores precarizados, excluidos de la sociedad y débilmente articulados al mercado, que, como apuntan Armando Bartra, Gisela Espinoza y Silvia Pérez, son los que pueden convertirse más fácilmente en nichos de liberación y de transformación sistémica a una modernidad no capitalista, en donde por lo que ya hemos señalado, las mujeres pueden constituirse en agentes de cambio.

De tal manera que, frente a la ofensiva neoliberal se gestan movimientos de resistencia y de defensa de la tierra y del territorio por la pervivencia de lo campesino, hacia la reapropiación de la tierra y el impulso de la agricultura de subsistencia con un sentido de utilización no comercial de los bienes; las cuales nos señalan los cambios que tenemos que realizar para controlar nuestra subsistencia.

De manera que, si bien como resultado de la ofensiva neoliberal, buena parte de los campesinos serán absorbidos como fuerza de trabajo barata migrante en los polos desarrollados, es decir, separados y despojados de la tierra, dejarán de ser campesinos; y otro sector permanecerá articulado a su dinámica a través de la producción (bonos de carbono, monocultivos, turismo), mientras otra parte, si bien articulados a la dinámica capitalista, continuarán directamente ligados a la tierra como polos marginales.

De acuerdo con Federici (2013), consideramos que estos últimos representan la posibilidad de reconstruir o construir sociedades que, contrario a la lógica de destrucción de la vida, de la colectividad, de centralización en la producción y de la individualización del trabajo reproductivo, apunten hacia el control comunitario de la producción y a una colectivización del trabajo reproductivo, hacia una regeneración de las condiciones materiales y simbólicas que garanticen nuestra reproducción social; luchando en contra de reproducirnos como fuerza de trabajo, como mer-

cancias; rechazando el asumir como trabajo a la explotación, cerrando la brecha abierta entre la producción, la reproducción y el consumo; y en dicho control comunitario y colectivización, el acceso de las mujeres a la tierra y a las decisiones en torno a su tenencia, uso y usufructo y la lucha contra la lógica patriarcal de la privatización, represente una lucha anticolonial y anticapitalista, es decir, una lucha contra la opresión de género, clase y etnia.

### *Por dónde podemos ir caminando*

Es importante señalar que la lucha por el reconocimiento de las mujeres en las leyes y en la práctica, como cotitulares de la tierra, es el mecanismo a través del cual nos proponemos alcanzar su reconocimiento como sujetos políticos para participar en la toma de decisiones sobre la tenencia, uso y usufructo de la tierra. También es importante considerar que ello requiere una transformación de la organización social del trabajo productivo y reproductivo, así como la colectivización del trabajo reproductivo que en la actualidad es genérica y generacionalmente atribuido a las mujeres. Esto no sólo requiere de los hombres que asuman tareas y responsabilidades atribuidas al rol femenino, además es necesaria una construcción y reconstrucción de lo común. En este sentido, para lograr que las mujeres sean reconocidas como titulares o cotitulares de la tierra, nuestro movimiento puede ir avanzando al menos por tres caminos:

### *Vía jurídica*

En el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas se ha ido elaborando una propuesta orientada a reformar la Ley Agraria para incluir el derecho a la co-propiedad para las mujeres, para determinar su elaboración y realizar su gestión ante la Comisión de Género del Congreso de la Unión. Por otro lado, es necesaria la modificación de los reglamentos internos de los ejidos y comunidades, lo cual requiere un trabajo de sensibilización política de las autoridades y asambleas ejidales, fundamentalmente masculinas. En esta vía es importante tener un instrumento que reconozca y proteja el derecho de las mujeres a la propiedad y al mismo

tiempo que se proteja la existencia de la propiedad social, es decir, que se restablezca el carácter inembargable, imprescriptible e inalienable que la propiedad social tenía antes de la contrarreforma agraria que hizo el gobierno de Carlos Salinas, así como el carácter familiar de la propiedad social en igualdad de derechos, para que mujeres y hombres puedan cuidarla, decidir qué y cómo producir y qué hacer con ella.

### *Vía política*

Son todas las actividades locales, regionales y nacionales que desde nuestra imaginación y creación colectiva impulsen el movimiento no solo para dar fuerza a las gestiones jurídicas, también, de manera prioritaria, para lograr que en la práctica las familias, los ejidos y las comunidades, reconozcan, de hecho, el derecho de las mujeres sobre la tierra, a ser consultadas, a opinar y a decidir sobre el futuro de nuestra tierra, de nuestra familia y de nuestra comunidad. Esto implica que se reconozca la importancia de las mujeres en el trabajo y en el cuidado de la tierra, su aporte al cuidado y al sostenimiento de sus familias; para caminar parejo con los hombres y recuperar en la práctica, como una acción de autonomía, el sentido familiar, colectivo y comunitario de la propiedad, uso y usufructo de la tierra, y juntos construyamos un mundo sin dependencia alimentaria, con justicia para las mujeres.

### *La estrategia de difundir y hacer crecer el movimiento*

Para ello se propone que ellas realicen marchas, talleres, encuentros, ferias, teatros, danzas, murales, canciones, carteles, dibujos, periódicos murales y todas las actividades que puedan impulsar con su fuerza de mujeres; serán el lenguaje para expresar el amor a la tierra, para hacer visible la injusticia de su exclusión de propiedad social y por tanto de la toma de decisiones, para convencer a los hombres, a las autoridades locales y a otras mujeres de que juntos, en colectivo, es posible preservar la tierra, la alimentación y la vida para nuestros hijos, no solo ahora, también para las generaciones del futuro, para el mundo de paz, igualdad y justicia que todos y todas anhelamos.

## Resultados

### *Las campesinas e indígenas en el desarrollo*

En México, la articulación de la estructura y dinámica socioeconómica del sector rural al sistema capitalista se intensificó entre las décadas de los cincuenta y setenta del siglo pasado. Entonces, el sector agrícola campesino jugó un papel importante como proveedor de productos básicos, mano de obra barata y materias primas, en gran medida posible por el reparto agrario, la fuerte inversión pública en la producción (créditos, insumos) y los precios de garantía en la comercialización. Esto trajo como consecuencia la proletarianización de buena parte del campesinado que migró hacia los centros urbanos para trabajar en la industria y en los servicios, mientras otros, sobre todo en las regiones pobres del sur, continuaron produciendo para el mercado regional y para el auto abasto. No obstante que la población rural disminuyó en términos relativos, siguió aumentando en términos absolutos, a la par que se acentuaba su diferenciación socioeconómica.

En la década de los setentas, las mujeres del sector rural fueron objeto de políticas y programas que no pretendían incorporarlas directamente al mercado, sino mejorar su producción para la sostenibilidad cotidiana sin romper sus ataduras al espacio doméstico ni su subordinación de género que históricamente ha sostenido la producción de la fuerza de trabajo.<sup>6</sup> Tal es el caso del Programa de Unidades Agrícolas Industriales de la Mujer (UAIM), a través del cual el Estado otorgaba créditos para el establecimiento de granjas de pollo, talleres de costura, apiarios, molinos de nixtamal, panaderías y borregos, muchos de los cuales fracasaron debido a que era imposible que el trabajo de una parcela pudiera resolver las necesidades colectivas de un grupo de mujeres de complementar el consumo familiar.

En este sentido, hasta los años ochenta del siglo pasado, el proceso

---

6. El Programa de Certificación de Derechos Ejidales se implementó de 1993 al 2006, y continúa siendo implementado en la actualidad bajo el nombre de Fondo de Apoyo a los Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR).

de acumulación capitalista en las zonas campesinas del sur y sureste se llevaba a cabo de forma directa, fundamentalmente sobre el trabajo productivo de la población masculina y la incorporación de los campesinos e indígenas a los procesos de producción agroindustrial, ya sea como pequeños productores agrícolas y/o como jornaleros del emergente capitalismo agroindustrial; cuyos mayores impactos fueron la modificación de los procesos de producción (incorporación de los agroquímicos y semillas mejoradas), la expansión y fortalecimiento del mercado interno (CONASUPO, INMECAFE, vías de comunicación) y la monetarización de la economía indígena.

A partir de los ochenta, con la crisis económica y la implementación de políticas neoliberales, se da un giro en la política agraria priorizando la inversión empresarial en el campo, en detrimento de las pequeñas unidades campesinas.<sup>7</sup> La pequeña producción artesanal de las mujeres emerge como un paliativo ante la crisis; al realizar dicha actividad, no se separaron del espacio doméstico, limitando su integración directa al mercado, representando una sobrecarga de trabajo para ellas.

Hacia los años noventa, las políticas de apoyo a la producción masculina pierden su centralidad y se sustituyen con el apoyo al consumo dirigido a las mujeres. Con estas políticas neoliberales, se reducen en gran medida los apoyos a la producción (Procampo, Progan) e inicia una política de financiamiento de la reproducción (consumo) a través de las mujeres (Progresá, Oportunidades), asegurando a través de ellas la capacitación primaria de la mano de obra barata para la exportación.

Por otro lado, se reforma el Art. 27 Constitucional y se firma el Tratado de Libre Comercio con América del Norte, colocando en una situación marginal a miles de campesinos que como los de Chiapas, subsisten a base de una producción artesanal de maíz y frijol. Esto ha generado

---

7. Warman (2001, pp. 10-11) señala que durante el siglo XX la población en México se urbanizó en términos relativos al pasar de representar 28% en 1900 al 75% en el 2000, sin embargo, la población rural aumentó en términos absolutos al incrementar de 10 millones a 24.7 millones de personas. Por otro lado, Chiapas es uno de los estados cuyos ejidos se opusieron a la Certificación Agraria y en aquellos casos donde se aceptó fue solo en la medición de linderos y actualización del padrón ejidal, es decir, pocos ejidos aceptaron el régimen de Dominio Pleno (Aguirre, 2006); opción que desde el cierre del Procede en el 2006, está siendo impulsada por el Fondo de Apoyo a los Núcleos Agrarios sin Regularizar.

que las mujeres campesinas e indígenas se incorporen directamente a la dinámica de explotación del sistema, buscando obtener ingresos para el sostenimiento familiar, lo que no se realiza específicamente a través del reconocimiento de su trabajo doméstico ni de su trabajo productivo, sino del control directo de la reproducción y el ensanchamiento de su participación en el consumo de alimentos y el endeudamiento. En la actualidad las mujeres ya no solo producen la fuerza de trabajo barata con la capacitación mínima para migrar, sino que a través de ellas y los que se quedan, el sistema reproduce la marginalidad.

Para dar una idea de lo anterior, señalamos que a nivel estatal, en el 2007 (INEGI, 2009) en Chiapas fueron registradas un total de 3.972.673 hectáreas –que conformaban un universo de 460.820 unidades de producción–, de esa superficie 2.200.155 estaban dedicadas a actividades agrícolas (55%), de las cuales 495.793 no se sembraron (22%) en tanto que 801.085 (35%) fueron destinadas al cultivo de maíz y frijol. En tanto, para el año 2010 (ASERCA, 2011) un total de 887.000 hectáreas fueron beneficiadas con el Procampo, dinero que en 96% de los casos se destinó a la siembra de maíz y frijol que en 68% se llevó a cabo en superficies menores a las cinco hectáreas y se destinó básicamente al consumo familiar.

Por otro lado, en el año 2000 (CDI, 2002) la población indígena chiapaneca mayor de doce años era de 648.583 personas, de las cuales se consideraron económicamente activas la mitad, hombres en su mayoría (77%), ocupados en el sector primario (70%), de los cuales 40% no percibían ingreso alguno y 42% menos de un salario mínimo. De manera que por cada persona que percibe menos de un salario mínimo dependen otras cinco en promedio, situación que no solo se padece entre indígenas y campesinos, sino que con sus matices enfrentan los pequeños y medianos productores y las clases medias.

En consecuencia, la precarización del trabajo campesino y el crecimiento de la población han generado que los hombres, y sobre todo los jóvenes, no tengan las condiciones materiales para garantizar su subsistencia y la de su familia, se desinteresen por trabajar la tierra, idealicen la migración y el trabajo asalariado como modelo de vida; y que vendan la tierra, dejando a las mujeres sin un lugar donde vivir y trabajar; no obstante que, debido a las crisis económicas, ellas se han venido convirtien-

do en las principales sostenedoras de las familias, haciéndose cargo del trabajo y cuidado de la parcela cuando los varones migran. Con mucha frecuencia, la agencia desplegada por las mujeres durante la ausencia del esposo es desconocida por éste cuando regresa, y con violencia buscan imponer las normas culturales que subordinan a las mujeres.

*Las mujeres frente a las limitaciones en el ejercicio de su derecho a la tierra*

La titularidad individual de los derechos sobre la tierra ha generado una transformación del principio de la tierra ejidal como patrimonio familiar hacia la propiedad individual a favor de los hombres. Esto ha ocasionado que las mujeres se encuentren en condiciones desiguales para acceder a la tenencia de la tierra y que a la vez queden excluidas de la toma de decisiones, del uso y la trasmisión de estos derechos, aun cuando ellas participan en el trabajo de la tierra para fortalecer el desarrollo familiar y aportar a su patrimonio; más incluso, cuando el aumento de la migración masculina en el campo ha provocado que muchas de estas mujeres asuman la manutención de sus familias, sin contar con ningún reconocimiento de derechos sobre la tierra, que les permita garantizar la seguridad alimentaria de su familia, y sufragar otras necesidades, ya que se enfrentan a aspectos culturales, políticos y jurídicos que las colocan en una situación de vulnerabilidad ante el despojo por parte de familiares o de cualquier otra persona que se considere con más derechos al usufructo de la tierra.

Sobre esta problemática, el CDMCH ha documentado más de cien casos de despojo de tierras a mujeres, dentro de los cuales el más emblemático es el del ejido Bellavista del Norte, en donde a las mujeres no solo se les ha quitado la tierra, sino que a las casadas con fuereños, en su mayoría guatemaltecos, se les ha obligado a salir de la comunidad porque según la costumbre, asentada en el reglamento del ejido, las mujeres que se casan deben ir a vivir a la tierra de los hombres, y en el caso de los guatemaltecos al no tener tierra deben salir del ejido con su familia. Los despojos de la tierra y desalojos de mujeres son inconstitucionales, la demanda promovida por el CDMCH fue resuelta positivamente, pero su ejecución no ha sido posible porque la asamblea hace referencia a su

derecho a decidir sobre su tierra de acuerdo con la ley indígena que les reconoce ese derecho. El proceso está en marcha, pero mientras, las mujeres afectadas viven fuera de la comunidad:

Las mujeres que se unan en matrimonio o unión libre con hombres ajenos al ejido, deberán radicar fuera del ejido pudiendo visitar a su familia cuando así lo deseen. Es obligación de los padres informar a sus hijas de esa disposición. Quien no cumpla será desalojado del ejido y quien solicitara al Ministerio Público intervenga en la diligencia del desalojo (Reglamento del ejido Bellavista, 2002).

Otras mujeres han manifestado su preocupación al observar que sus esposos han aceptado el Procede/FANAR sin consultarles. Consideraron que el hecho de que los hombres sean reconocidos legalmente como los únicos dueños de las tierras, afecta gravemente a las mujeres, porque ellos tienen todo el poder para decidir sobre las tierras y para considerar que lo que producen en ellas les pertenece, y de esta forma el Estado encuentra más facilidades para quitarles sus tierras al negociar solo con los hombres, a quienes ha legitimado y legalizado como únicos propietarios, mientras ellas viven en una situación de mucha vulnerabilidad frente al despojo, el abandono y la pobreza creciente, impidiendo que ejerzan su derecho a vivir con dignidad.

En el análisis de las implicaciones de esta problemática se consideró que las mujeres campesinas se enfrentan a retos sociales, culturales y jurídicos de género, clase y etnia que no les permiten el ejercicio pleno de sus derechos, más aún cuando se trata de ejercer derechos relacionados a la tierra y el territorio. Se concluyó que esta exclusión no solo es una violación a los derechos de las mujeres a decidir sobre el uso y control de la transmisión de estos derechos, sino también se están obstaculizando otros, como por ejemplo, el de seguridad en la tenencia de la tierra, el de ser sucesora, a la vivienda, a la alimentación, a la igualdad, a la legalidad, a la justicia, a vivir libre de violencia, a una vida digna, lo que repercute en el ejercicio pleno de su ciudadanía.

De las discusiones colectivas sobre las causas históricas y actuales de estos problemas, se identificó que la exclusión de las mujeres de la te-

nencia, uso y usufructo de la tierra en los ejidos y en las comunidades, es un elemento central que en la práctica viola sus derechos a la autodeterminación, a tomar parte en las decisiones comunitarias y a su ejercicio ciudadano, produciéndose en cadena la violación a todos sus derechos humanos. Al no ser consideradas como dueñas de la tierra, las mujeres no pueden participar en las asambleas ejidales o comunales y por tanto, se ven imposibilitadas para decidir sobre el futuro de las tierras.

Asimismo se planteó que con una propuesta de este tipo no se resuelven los problemas estructurales de las mujeres (pobreza, exclusión y marginación), sin embargo, al tener control sobre la tierra cuentan con una base para:

**a.** Visibilizar ante la sociedad su real situación actual de exclusión ciudadana.

**b.** Tomar conciencia y desplegar su agencia y autodeterminación para lograr el reconocimiento de sus derechos a la propiedad como titulares o co-titularidades de la tierra convirtiéndose en sujetos plenos de derecho.

**c.** En consecuencia, posibilitar su ejercicio ciudadano al determinar en igualdad a los hombres, nuevas formas de lucha por la sobrevivencia campesina y la recuperación de la naturaleza.

**d.** Propiciar con su presencia y aportes la organización colectiva de los ejidos y comunidades, así como la lucha por sus derechos autonómicos como pueblos.

### *Las mujeres y el derecho a la propiedad de la tierra*

El carácter patriarcal de la legislación agraria ha sido permanente. El reparto agrario fue el mecanismo jurídico y político a través del cual se construyó la ciudadanía de los campesinos en México durante el siglo XX. Sin embargo, fueron fundamentalmente los hombres a quienes el Estado otorgó el privilegio de ser los titulares de las tierras, al reconocerlos como los proveedores y jefes de la familia; con capacidad jurídica para decidir, a través de las asambleas ejidales o comunales, el destino de las tierras y territorios, así como el derecho a participar en los cargos de representación y a ser sujetos directos de las políticas y programas de producción dirigidos al sector. De esta manera se afianzó el actual régimen

de discriminación y subordinación contra las mujeres, quienes quedaron así confinadas al ámbito doméstico, excluidas del desarrollo.

Junto a la tensión entre priorizar la propiedad social sobre la individual, las leyes agrarias siempre han considerado que la tierra es de los hombres aunque las mujeres y sus hijos la trabajen junto con ellos. Si bien en sus orígenes, la propiedad social se estableció como colectiva y con carácter familiar; en la cual los sujetos de derechos agrarios eran los pueblos y las comunidades, y la tierra y los bienes ejidales eran considerados patrimonio familiar (Almeida, 2012, p. 15), con la Ley de Ejidos del 30 de diciembre de 1920 se atribuyó solo al jefe de familia el derecho a solicitar tierras ejidales, excluyendo de la titularidad en los hechos a la gran mayoría de las mujeres. Un año más tarde, se señaló en la Regla N° 12 de la Circular N° 48 de la Comisión Nacional Agraria que únicamente las mujeres solteras o viudas con familia a cargo, podrían ser titulares de la tierra al ser consideradas, también, como jefas de familia (Circular N° 48 del 1° de septiembre de 1921 en Fabila, 1981, p. 368).

La Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas del 28 de abril de 1927 confirma que las mujeres solteras o viudas con familia a cargo son susceptibles de ser beneficiarias de la dotación de tierras, sin embargo, acentúa la desigualdad entre hombres y mujeres al eliminar para ellos el requisito de ser jefe de familia y ampliando la dotación a todos los mayores de edad sin importar el estado civil.

Durante el cardenismo, el Código Agrario de 1934 aporta nuevas modificaciones en beneficio de los hombres ya que es aceptada su solicitud de tierras desde los 16 años para los solteros y de cualquier edad para los casados. El sesgo patriarcal de la ley se profundiza ya que considera que las mujeres no necesariamente requieren de tierras, justificándolo con el hecho de que se encuentran incluidas dentro del grupo familiar representado por el titular jefe de familia. Por otro lado, como ya se dijo, el acceso a la tierra para las mujeres sin pareja estaba condicionado a tener familia a cargo, dejando fuera a las solteras. Mientras que a las viudas con hijos o las madres solteras se les respetaría la titularidad sólo hasta que los hijos varones crecieran y pudieran asumir el derecho, lo que reforzaba el papel tradicional de la mujer-madre y profundizaba su vulnerabilidad al envejecer.

La Ley Federal de Reforma Agraria de 1971 introdujo modificaciones significativas para las mujeres titulares:

**a.** Eliminó el requisito de ser viudas o madres solteras para acceder a la tierra.

**b.** Recalcó su derecho de voz y voto en las asambleas generales así como su elegibilidad para cualquier cargo en los comisariados y consejos de vigilancia.

**c.** Eliminó la disposición que sancionaba con la pérdida de la unidad de dotación a la mujer que contraía matrimonio o se unía con una pareja que era también ejidatario o comunero, y en su lugar estableció que para efectos de derechos agrarios, el matrimonio se entendería celebrado bajo el régimen de separación de bienes.

**d.** Estableció tanto para la sucesión legítima como testamentaria la consideración de la esposa e hijos, y reafirmó la obligación del heredero a sostener a la viuda hasta su muerte o cambio de estado civil.

**e.** Se obligó al núcleo agrario a reservar una unidad de dotación destinada al establecimiento de una granja agropecuaria y de industrias rurales para ser explotadas colectivamente por las mujeres no ejidatarios mayores de 16 años (Programa de Unidades Agrícolas Industriales de la Mujer, UAIM).

El 7 de noviembre de 1991, Carlos Salinas de Gortari, entonces Presidente de la República, envió al Congreso de la Unión la iniciativa de reforma al Art. 27 de la Constitución que finalmente fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992, poniendo fin al reparto agrario. Las modificaciones que introdujo el nuevo marco jurídico agrario, que en realidad significaron una contrarreforma agraria, se justificaron en la necesidad de dar seguridad en la tenencia de la tierra para fomentar la inversión y producción en el sector rural, de manera tal que los ejidatarios pueden otorgar en garantía el usufructo de las tierras de uso común a sociedades civiles o mercantiles; las parcelas pueden ser trasmisibles por venta directa, por cesión, por renuncia o perderlas por prescripción positiva; también pueden celebrar cualquier tipo de contrato de asociación o de aprovechamiento de las tierras y de los demás recursos naturales; lo que indica que ya no es obligatorio el cultivo personal, directo y constante de la parcela por parte del titular de los derechos agrarios.

En 1992 se reformó el Art. 27 Constitucional, instauró los mecanismos legales para la privatización, concesión, expropiación y despojo de las tierras ejidales y comunales en manos de campesinos e indígenas, con la intención de abrir al mercado la riqueza contenida en los recursos naturales, minerales y genéticos para el beneficio de empresas transnacionales. Con este objetivo, desde inicios del año 1993, el Estado impulsó el *Procede*<sup>8</sup>, reconociendo nuevamente a los hombres como únicos dueños de la tierra al dotarlos de un título de propiedad individual, dejando en una situación de indefensión jurídica a la mayoría de las mujeres campesinas e indígenas, quienes al no ser reconocidas legal ni socialmente como copropietarias, no pueden participar en las asambleas, opinar y votar sobre el destino de la propiedad, uso y usufructo de sus tierras y territorios. La discriminación contra las mujeres en este aspecto se refleja en el creciente número de casos de mujeres despojadas de su tierra, así como en el aumento del número de las que se quedaron sin un lugar para vivir y trabajar a causa de que su esposo o pareja decidió vender la tierra sin consultarlas.

Por otro lado, la ley reglamentaria del Art. 27, producto de esta contrarreforma, al manejar un lenguaje neutro e impreciso, trata a hombres y mujeres como si no existiese una relación desigual e histórica de poder entre los géneros, omitiendo considerar que las mujeres no tienen igual poder dentro de las relaciones de pareja, que no son igualmente valoradas por los hombres, que no tienen la misma potestad que los varones dentro de las estructuras comunitarias y políticas, pero sobre todo que no eran titulares de derechos agrarios.

Para dar una idea de lo anterior, en otros estudios (Olivera y Ortiz, 2008) encontramos que en todos los tipos de propiedad los titulares de las parcelas son en su mayoría hombres, sin embargo, en la propiedad privada hay un mayor número de mujeres que son propietarias o copropietarias de las tierras que en los ejidos y las comunidades; lo cual nos refleja la rigidez de las normas comunitarias que regulan y excluyen a las mujeres de la tierra en la propiedad social. Esto cobra mucha im-

---

8. Al respecto se puede consultar las notas periodísticas de Isaín Mandujano (2014).

portancia debido a que en las sociedades campesinas disponer de tierra continúa siendo el requisito jurídico para participar en las asambleas y con ello tener la posibilidad de ocupar cargos de representación social (Comisariado Ejidal o de Bienes Comunales, por ejemplo), o de decidir directamente sobre asuntos que les afectan a ellas y a su familia.

**Cuadro 1.** Proporción de hombres y mujeres propietarios/as en Chiapas

| Fuente                               | Ejidatarias/ejidatarios (%) |        |       | Comunereras/comuneros (%) |        |       | Propietarias privadas/ Propietarios (%) |        |       |
|--------------------------------------|-----------------------------|--------|-------|---------------------------|--------|-------|---|--------|-------|
|                                      | Mujer                       | Hombre | Ambos | Mujer                     | Hombre | Ambos | Mujer                                   | Hombre | Ambos |
| Censo 2000                           | 13                          | 87     |       | 31                        | 69     |       |   |        |       |
| Registro Nacional Agrario (RAN) 2005 | 3,5                         | 96,5   |       | 0,70                      | 99,30  |       |   |        |       |
| Diagnóstico CDMCH(2004)              | 20                          | 79     | 1*    | 13                        | 83     | 4     | 17                                      | 50     | 33    |

**Fuente:** CDMCHEN Olivera y Ortiz (2008).

De manera que dicha contrarreforma, reforzó de hecho la exclusión de las mujeres a la tenencia de la tierra. Esta indiferencia legislativa explica, también, que la titulación individual en ejidos y comunidades a través del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) haya beneficiado sobre todo a los hombres. Por otro lado, la individuación de los derechos agrarios ha impulsado el proceso de privatización de la propiedad social, deteriorando el sentido colectivo del uso y usufructo de la tierra, transformando el principio de patrimonio familiar de la propiedad social a una propiedad individual masculinizada, que permite al beneficiario tomar decisiones sobre el uso y destino de la tierra sin responsabilidad alguna hacia su familia. Lo que en los hechos significa la exclusión de las mujeres de las decisiones sobre la propiedad, uso y usufructo de la tierra.

El análisis jurídico permite visibilizar la exclusión de las mujeres en el acceso a la tenencia de la tierra que les niega el reconocimiento como copartícipes de la tenencia familiar y colectiva. Las mujeres campesinas se encuentran desprotegidas por no tener seguridad en la tenencia de la tierra, marginadas como integrantes de un gran sector del campesinado que cada vez es más pobre, y que está siendo subordinado del desarrollo por la injusta polarización social que genera el carácter patriarcal del sistema capitalista.

## **Conclusiones**

El hecho de que las mujeres hayan permanecido excluidas de la propiedad de la tierra y, por tanto, de las políticas desarrollistas dirigidas al sector campesino, que ha tenido en los hombres un mayor rompimiento con el trabajo reproductivo, las coloca en una situación estratégica frente a la ofensiva neoliberal de despojo de la tierra. Son ellas quienes, al estar estrechamente ligadas al trabajo reproductivo, pueden representar un contrapeso a la privatización de la tierra y sus recursos. La lucha por el reconocimiento de las mujeres como titulares de la tierra es importante porque permite visibilizar la situación de exclusión de la toma de decisiones que padecen las mujeres, y sobre todo, porque exige de los hombres y del Estado relaciones que tengan como punto de partida el eliminar de raíz las causas estructurales de la subordinación de género, clase y etnia. Es por ello que si bien el acceso de las mujeres a la tierra no resuelve su pobreza, sí representa una base material para la construcción de otro mundo posible con justicia y dignidad.

La crisis económica y la marginalización de la economía campesina ha tenido como efecto el hecho que se estén ampliado los espacios de participación de las mujeres y cambiando su situación de género; sin embargo, las obliga a centrar sus esfuerzos y preocupaciones en la reproducción y el cuidado, sin posibilitar el pleno ejercicio de sus derechos y reproduciendo su posición subordinada de género. A pesar de ello, la débil articulación de las mujeres y sus familias a la economía del capital puede posibilitar, a través de un posicionamiento político, la creación de espacios para el surgimiento de nuevas formas de conciencia y organiza-

ción social encaminadas a la construcción de “otro mundo posible”, con justicia y dignidad. Es en este punto donde podemos orientar nuestra estrategia feminista desde el espacio académico del CESMECA-UNICACH.

## Bibliografía

Acosta, A. (2012). Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición. En Lang, M. y Mokrani, D. (Comps.), *Más allá del desarrollo. Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo*. México: Fundación Rosa Luxemburgo.

Almeida, E. (2012). Ejidatarias, posesionarias, avocindadas. Mujeres frente a sus derechos de propiedad en tierras ejidales de México. *Estudios Agrarios*. México: Revista de la Procuraduría Agraria.

Apoyos y Servicios a la Comercialización Agropecuaria (ASERCA). *Lista de Beneficiarios de PROCAMPO en Chiapas, Ciclo Primavera-Verano 2011*. Recuperado de: <http://www.sagarpa.gob.mx/agricultura/Programas/proagro/procampo/Beneficiarios/Paginas/2011.aspx>

Bartra, A. (2010). *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2002). *Sistema Nacional de Indicadores sobre la Población Indígena de México*. México: CDI-PNUD.

Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2001). *Índice de marginación 2000*. México: CONAPO.

Fabila, M. (1981). *Cinco siglos de Legislación Agraria (1493-1940)*. México: Secretaría de La Reforma Agraria/CEHA.

Federici, S. (2013). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México: Taller Editorial Escuela Calpulli.

Giddens, A. (1986). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2009), *Censo Agropecuario 2007*. Aguascalientes, Aguascalientes. (2011). *XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010*, Aguascalientes.

Mandujano, I. (2014, 1º de septiembre). Rechazan tseltales de San Jerónimo Bachajón que la autopista pase por su territorio. *Chiapas Paralelo*.

*La otra versión de la noticia.*

Olivera, M. y Ortiz, G. (2008). Exclusión de las mujeres de la propiedad en Chiapas. Violencia institucional en un contexto de violencia feminicida. En Olivera, M. (Coord.), *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*. México: UNICACH, Colección Selva Negra.

Olivera, M., Bermúdez, F. y Arellano, M. (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la Crisis*. México: CDMCH-CESMECA-Juan Pablos Editor.

Secretaría de Desarrollo Territorial y Urbano (SEDATU). (2012). El 60 por ciento de la superficie de Chiapas es propiedad social". *Boletín No. 084*, Junio. Recuperado el 6 de diciembre de 2013 en: <http://www.sedatu.gob.mx/sraweb/noticias/noticias-2012/junio-2012/12345/>

Warman, A. (2001). *El campo mexicano en el siglo XX*. México: FCE.

# Experiencias de una investigación participativa: construcción de un movimiento de campesinas para demandar la co-titularidad en la propiedad social<sup>1</sup>

Mercedes Bustamante y Mauricio Arellano Nucamendi

## 1. Introducción

En este trabajo exponemos uno de los resultados que consideramos más importantes de la investigación participativa “Incidencia de la crisis global en la situación, condición y participación de las mujeres marginales de Chiapas” (2009-2011) que realizamos en el CESMECA-UNICACH con financiamiento de CONACYT. En ella, además de conocer los efectos de las crisis en la vida de las mujeres campesinas<sup>2</sup>, nuestra investigación se propuso incidir en su situación, utilizando la metodología participativa. Para ello nos propusimos contactar a mujeres de las organizaciones so-

---

1. Extraído de Olivera, M. y Arellano Nucamendi, M. (2014). Experiencias de una investigación participativa: construcción de un movimiento de campesinas para demandar la co-titularidad en la propiedad social. En Basail, A. y Contreras Montellano, Ó. (Coords.), *La Construcción del Futuro: los retos de las Ciencias Sociales en México. Memorias del 4 Congreso Nacional de Ciencias Sociales*, pp. 408-423. CESMECA-UNICACH / COMECOSO, Tuxtla Gutiérrez / Tijuana.

Este documento sintetiza las preocupaciones y aportes de los colectivos con los que trabaja el CDMCH, junto con los de las psicólogas, formadoras y abogadas que desde esa ONG trabajamos directamente con las indígenas y campesinas en las regiones Altos, Selva Norte y Fronteriza bajo la coordinación de Alma Padilla García. En la elaboración de la propuesta jurídica participó el equipo de abogadas del Centro y un grupo de voluntarias encabezadas por la Lic. Gloria Guadalupe Flores Ruíz acompañadas por la economista Verónica Éboli Santiago. En las discusiones contamos con la asesoría de Emma Villalba (Coordinación Nacional del Movimiento Autónomo Indígena Zapatista), Ana Luz Valadez Ortega (Consejera para Vía Campesina) y Miguel Ángel García Aguirre (Maderas del Pueblo del Sureste A. C.) a quienes agradecemos su colaboración.

2. Esa parte de los resultados se publicaron en 9 folletos regionales (CESMECA-UNICACH 2011-2013) y uno más sobre el análisis a nivel estatal, está en proceso de edición.

ciales en cada una de las 9 regiones del estado, proponerles trabajar con ellas nuestra investigación y realizar en conjunto un diagnóstico de su propia región, a través del cual podrían detectar los problemas más acuciantes y eventualmente incluirlos en sus agendas de trabajo.

Al dar un carácter participativo a nuestra investigación también nos propusimos conocer y fortalecer el trabajo organizativo de las participantes y sus autodeterminaciones personales. Nuestra propuesta no tuvo el mismo éxito en todas las regiones, en algunas como la Frailesca no encontramos mujeres organizadas, en otras las mujeres invitadas solo participaron en la recopilación de la información. Pero en las regiones Altos, Norte-Selva y Fronteriza, en donde desde hace más de diez años trabajamos con el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas AC. (CDMCH), nuestra propuesta fue aceptada en toda su dimensión, lo que nos permitió involucrarnos en todos los pasos de la investigación desde la recopilación de la información y su análisis en forma participativa, hasta las discusiones interregionales con las que, paso a paso, se fue consensando un plan estratégico para avanzar en la solución al problema de las indígenas y campesinas de esas regiones: la exclusión de las mujeres de la tenencia, uso y usufructo de la tierra, que consideraron como una de las causas centrales de su marginación y baja participación.

En este trabajo, además de dar a conocer la riqueza de nuestra experiencia colectiva y el proceso amplio que de ella se desprendió, enfatizamos por una parte, la importancia epistémica de la investigación participativa, que desde nuestra posición feminista, pone un énfasis especial en la unidad de la teoría y la práctica para la construcción del conocimiento y, por la otra, desde un posicionamiento ontológico éticamente comprometido, considera a las/os sujetos de la investigación como agentes de sus propios procesos libertarios, lo que implica necesariamente sustituir las metodologías dialógicas por las participativas y socialmente comprometidas, en base a los derechos humanos, a los derechos de los pueblos y a la justicia social.

Organizamos el material de esta ponencia en tres secciones, la primera da cuenta de la metodología participativa. En la segunda, exponemos un resumen de los conocimientos construidos colectivamente sobre la situación económica, política y social que viven las mujeres, causados

o asociados a su exclusión de la tenencia, uso, usufructo de la tierra y por lo tanto de la soberanía alimentaria. En la tercera parte exponemos la propuesta político-jurídica que se ha elaborado partiendo del análisis mencionado, como estrategia para ir avanzando hacia el ejercicio pleno de sus derechos a la tierra y el territorio. A manera de conclusiones exponemos un balance de la experiencia colectiva que aún no llega a su fin. Es preciso reconocer que todo lo que aquí exponemos es parte del esfuerzo colectivo de las investigadoras titulares y ayudantes responsables que en cada región tuvimos a cargo la investigación, los colectivos regionales de mujeres organizadas y la población sujeta de la investigación además de las abogadas que se han hecho cargo del análisis y la redacción de las bases jurídicas de las demandas de recuperar el carácter familiar de la propiedad y la cotitularidad de las parcelas ejidales y comunales. Aquí hacemos un reconocimiento a su participación y dejamos claro que hablamos desde ellas no por ellas, quizás transgrediendo los límites colectivos, pero rescatando sus sabidurías.

## **2. Feminismo popular y metodología participativa**

Es importante señalar que ontológica y epistemológicamente el feminismo popular y la metodología de investigación y acción participativa presentan herencias de un mismo origen que los emparentan, con frecuencia en forma complementaria, sobre todo en su intención política de cambiar o eliminar las opresiones sociales, aunque a decir verdad, la investigación participativa pocas veces ha compartido la intención expresa de eliminar las desigualdades de género. El feminismo popular se ha definido por la lucha de las mujeres para cambiar y eliminar las ideas, prácticas, conductas, costumbres y leyes que definen y/o justifican socialmente nuestras exclusiones, discriminaciones, opresiones y desigualdades de género, clase y etnia fuertemente imbricadas. Es decir que, desde nuestro feminismo, colaborando al lado de las mujeres pobres de la ciudad y del campo, realizamos un trabajo amplio contra la dominación del poder masculino presente en las relaciones personales e institucionales del sistema capitalista; pero también luchamos desde nuestra propias subjetividades para eliminar por un lado las formas en que las mujeres

aceptamos e incorporamos esas desvalorizaciones sociales en nuestros cuerpos e identidades, subordinándonos al poder masculino y, por el otro, para cambiar la forma en que hombres y mujeres reproducimos esas desigualdades generacionalmente.

Siguiendo a Margara Millán (2011) definimos al feminismo como un discurso y una práctica política en permanente búsqueda y autoreflexión, tensionados permanentemente por las contradicciones estructurales y simbólicas que en cadena enmarcan en sus diferencias sexuales a los sujetos de nuestras investigaciones y a nosotros/as mismos/as que, como investigadoras/es, tratamos de incidir en la realidad de la producción concreta y simbólica de las diferencias subalternizantes del mundo de lo social en la modernidad capitalista.

Por eso mismo, como dice la autora, el carácter abierto y crítico del feminismo, como impulso vivido hacia la justicia, revelando la constitución genérica en cadenas de subalternidades y racializaciones, ha generado reflexiones críticas permanentes a su propio interior, dando lugar a una variedad de posiciones, reflexiones teóricas, estrategias y acciones diversas que conforman su andamiaje teórico-político, para avanzar en el conocimiento de los procesos y relaciones de género, así como de las formas de abonar a los cambios, incidiendo en sus dinámicas y procesos.

En efecto, los feminismos cuentan con un bagaje teórico muy importante y muy variado a nivel mundial, pero entre los que hacen énfasis en la unidad entre la teoría y la práctica política para incidir en las realidades subordinadas de las mujeres, destacan los que se han dado en los países tercermundistas, sobre todo de América Latina. Entre los aportes significativos podemos mencionar el feminismo político de Julieta Kirkwood, los esfuerzos de Virginia Vargas para incidir en las instituciones y políticas estatales y multilaterales, los aportes críticos del feminismo autónomo de Margarita Pisano, Edda Gaviola y Ochy Curiel, los aprendizajes del feminismo popular centroamericano, así como los aportes del feminismo indígena de las bolivianas Julieta Paredes y Silvia Rivera Cusicanqui, de muchas feministas ecuatorianas de la CONAE y de las indígenas guatemaltecas, además de las recientes experiencias mexicanas del feminismo descolonial y del zapatismo. Estos aportes, junto con otros muchos, dan cuenta de experiencias concretas que han buscado eliminar las subordi-

naciones de las mujeres tanto del dominio masculino personal, como del que ejerce el sistema capitalista desde parámetros sexistas, etnocentristas y heterosexuales. Desde su acción práctica transformadora los feminismos latinoamericanos, además de crear un rico bagaje teórico, han adoptado y recreado metodologías de la educación popular como los grupos de discusión, los talleres, las asambleas y la investigación participativa.

La investigación y acción participativa (IAP) con sus intereses emancipatorios y sus paradigmas críticos (Habermas), puede considerarse como una etapa de aprendizaje en la que se construye colectivamente el interés por descubrir y aprender investigando; los participantes deben asumir su papel de actores investigadores-colaboradores y sujetos de su propia realidad orientado su incidencia siempre a la transformación. A partir de los conocimientos iniciales que los actores tienen sobre el problema planteado y su importancia, se decide en forma consensada la metodología para estudiar el contexto (diagnóstico participativo), definir la problemática de investigación y conocer sus especificidades; así mismo se identifican los recursos materiales y humanos privados o institucionales que se requieren y se disponen para su solución.

Los conocimientos metodológicos del investigador y su pedagogía participativa son factores fundamentales para el éxito en este paso de la investigación que le permitirá al colectivo de investigación recopilar la información necesaria y realizar el análisis de las causas y consecuencias de la problemática. En un paso posterior se plantean colectivamente alternativas de solución al problema y se deciden en forma consensuada las estrategias más adecuadas para alcanzarlas. La IAP implica formas de organización y distribución de tareas entre los y las participantes incluyendo al investigador quien idealmente debe acompañar y registrar el proceso hasta llegar a la concreción final de los acuerdos prácticos planteados.

Podemos decir que en realidad la investigación participativa es un entramado de procesos de observación, vivencias colectivas, reflexiones críticas y participación en acciones transformadoras. La participación crítica y activa presente en la toma de decisiones sobre las acciones a realizar, permite programarlas, ejecutarlas, evaluar sus resultados y en caso necesario replantearlas o reorientarlas de acuerdo a las dificultades, debilidades y contradicciones que se vayan presentando o reconociendo en

el ámbito de estudio, o bien ante la necesidad de plantear no una, sino subsecuentes propuestas de acción y perspectivas de cambio. La acción y estrategias comunicativas horizontales son ineludibles en el proceso interno de participación colectiva así como en el procesamiento y divulgación de la información y de los conocimientos generados.

Según Miguel Martínez (2009), la IAP se ha desarrollado en dos vertientes: la sociológica en la que sobresalen los trabajos de Fals Borda (1994) y la pedagógica encabezada por Paulo Freire (1974) y desarrollada en Colombia por Iván Restrepo, en Argentina por Martha Ivanovich y en Europa por Pérez Serrano, Jan Elliot y Laurence Stenhouse entre otros muchos educadores. Sin embargo, consideramos que a estas vertientes hay que añadir la feminista que, como mencionamos antes, partiendo de una reflexión política y crítica del poder masculino, incluyeron en su activismo metodologías participativas de educación popular, en especial los talleres de reflexión sobre la exclusión, subordinación y violencia hacia las mujeres, que fueron muy populares en los años ochenta en Chile, Argentina, México y Perú, extendiéndose más tarde por toda América Latina.

El trabajo en pequeños grupos y en los talleres fue y es muy importante para construir ambientes de confianza que ayudan a romper la resistencia de las campesinas e indígenas a participar, pues especialmente en el ámbito rural, las mujeres se encuentran doble y triplemente subordinadas: a su explotación como clase campesina, se suman la opresión y la discriminación racializada de su etnia que comparten con los hombres de sus localidades y regiones. Pero además, las mujeres viven y resisten una rígida subordinación de género, que en el campo está estrechamente insertada en los imaginarios, simbolismos y representaciones de su cultura tradicional como la permanente “complementaridad” obligatoria y desigual hacia su pareja, la obligación de tener todos los hijos “que dios quiera” o la obediencia absoluta a los padres si son solteras, costumbres que obligan a las mujeres a subordinarse, a pesar de que muchas veces son incongruentes con los cambios sociales y económicos actuales tensionando permanentemente sus vidas.

Las opresiones culturales colocan a las mujeres rurales e indígenas en fuertes desventajas en relación con los hombres, por un lado, no pueden

decidir sobre sus cuerpos ni sobre sus vidas y viven con una gran insatisfacción sus necesidades de género y, por el otro, sus aportes son obstaculizados y sus capacidades son desvalorizadas.

De acuerdo con Mauricio Marino (2000) y Marjorie L. De Vault (1996) y otras investigadoras de la metodología participativa desde el género, consideramos que es indispensable promover la reflexión participativa en las comunidades y sobre todo en las mujeres, a fin de que al tomar conciencia de su realidad construyan y exijan espacios para su participación activa en los proyectos de cambio y desarrollo generando avances libertarios ante su exclusión social y su subordinación de género.

Consideramos que el método de la IAP en la investigación feminista, tan modesto en su apariencia, implica y esconde una nueva visión de las relaciones de género, el inicio para las mujeres colaboradoras de una nueva forma de vivir la vida y de construir conocimientos. Fals Borda (1990) plantea la IAP como una vivencia para progresar en democracia, una compleja construcción de nuevas actitudes y valores y un método de trabajo que dan sentido a la praxis, una nueva filosofía que convierte a sus practicantes en seres sentí-pensantes.

En nuestra investigación participativa con las mujeres colaboradoras de las tres regiones chiapanecas que mencionamos antes, retomamos las 5 fases del proceso de la IAP propuestas por Ana Mercedes Colmenares (2012) y las ajustamos a las necesidades específicas de las mujeres indígenas y campesinas chiapanecas y acordando con las colaboradoras en cada momento, los pasos a seguir, a través de una relación horizontal:

1. Con la investigación participativa “Incidencia de la crisis global en la situación, condición y participación de las mujeres marginales de Chiapas” que ya mencionamos se obtuvo un diagnóstico participativo de la situación y condición subordinada de las mujeres en las tres regiones. Para iniciar el trabajo colectivo, después de la capacitación metodológica de las colaboradoras, se hizo una validación colectiva del cuestionario que posteriormente aplicamos a 468 mujeres de 117 comunidades de las 3 regiones. De la sistematización y análisis colectivo de los resultados del diagnóstico, se identificaron varios problemas estructurales que son prioritarios para las mujeres: la pobreza, los despojos de tierra, la pérdida de la soberanía alimentaria, las limitaciones a su ejercicio ciudadano

y la precariedad laboral. De las discusiones colectivas sobre las causas históricas y actuales de estos problemas, se identificó *la exclusión de las mujeres de la tenencia, uso y usufructo de la tierra en los ejidos y en las comunidades*, como un elemento central que en la práctica viola sus derechos a la autodeterminación, a tomar parte en las decisiones comunitarias y a su ejercicio ciudadano, produciéndose en cadena la violación a todos sus derechos humanos.

2. El segundo paso, la co-construcción de posibles alternativas fue difícil, pues la exclusión de las mujeres de la propiedad social tiene raíces históricas y se ha complicado con las políticas neoliberales de privatización. Dar una solución al problema es una tarea muy grande en la que tendrían que participar todas las mujeres y los hombres campesinos, de ahí que el plan de acción se orientó a la construcción de un Movimiento Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas por su derecho a la tenencia, uso y usufructo de la tierra. Para lo cual en el plan de acción consensado se tomaron 4 ejes: a. Hacer un trabajo político masivo de información, sensibilización y formación de mujeres y hombres sobre el problema, sus causas y consecuencias. b. Desarrollar una política de alianzas con organizaciones y mujeres de todo el país, que estén viviendo el mismo problema. c. Hacer denuncias en las instancias nacionales e internacionales de DH para evidenciar el problema, sus causas y consecuencias. d. Elaborar una propuesta jurídica, fundamentada con casos específicos de exclusión y despojo, para solicitar la *co-propiedad* para las mujeres y la *restauración del sentido familiar* que en sus orígenes tuvo la propiedad social. La propuesta no solo ni principalmente serviría para presentarla a las instancias legislativas a nivel nacional y de derechos de las mujeres a nivel internacional, sino paralelamente a su presentación se tendría como objetivo fundamental presentarla y discutirla en ejidos y comunidades para su eventual aplicación en esos espacios y dar en la práctica un reconocimiento del derecho de las mujeres a la tierra.

3. Colectivamente se tiene conciencia de que el plan aprobado es de difícil aplicación, lograr la movilización de las mujeres para defender su derecho a la propiedad social requiere de un trabajo organizado, constante y pensado a mediano plazo. Las colaboradoras del Centro de Derechos de la Mujer y de las comunidades con las que trabajan han asu-

mido como parte de su trabajo el seguimiento a la IAP. Para ello se han organizado en 4 comisiones: una para trabajar directamente en las comunidades, otra para la comunicación, la difusión y el establecimiento de alianzas políticas a nivel regional, nacional e internacional. La tercera dará seguimiento a la elaboración de la propuesta jurídica y a su gestión a nivel federal, así como a su promoción en las instancias internacionales de defensa de los derechos humanos y de las mujeres. Una cuarta comisión se avocará a la consecución de fondos de la solidaridad internacional para los gastos que implica la construcción del movimiento. Los investigadores daremos acompañamiento y asesoría a las comisiones, participaremos en las reuniones bimestrales de evaluación de avances y dificultades, así como a la replanificación de las acciones que lo requieran. La reflexión colectiva permanente será el fiel de la balanza que nos permitirá conocer y evaluar el trabajo colectivo.

4. El plan de acción de la primera etapa durará un año a partir del mes de marzo. La información concentrada cada dos meses se irá organizando y sistematizando para su valoración en función de los aprendizajes, los avances en la construcción del movimiento, así como de las experiencias y obstáculos enfrentados en el proceso. De la evaluación de los alcances, potencialidades desarrolladas y nuevos conocimientos construidos surgirá el plan para la segunda etapa de nuestra IAP como parte del feminismo popular que impulsamos desde el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas y del Cuerpo Académico de Estudios de Género y Feminismos.

### **3. Resultados del Diagnóstico Participativo: situación económica, política y social que viven las mujeres campesinas, asociados a su exclusión de la tenencia, uso, usufructo de la tierra y por lo tanto de la soberanía alimentaria**

Todo el equipo de investigación (indígenas y campesinas de 14 comunidades, el personal del CDMCH y nosotros mismos) al analizar la información obtenida a través de la documentación histórica y estadística, de la encuesta familiar representativa que aplicamos a 468 mujeres y de las entrevistas a autoridades locales, líderes sociales y mujeres de las tres regiones fuimos tomando conciencia de que las causas de la alta margi-

nalidad de su población es estructural con raíces históricas muy profundas. Su gravedad se expresa actualmente en la desestructuración de la producción campesina y la exclusión masiva de los hombres y la extrema pobreza que injustamente viven la mayoría de las campesinas marginales de Chiapas y sus familias. Fue importante registrar que su situación se agravó aún más a partir de que el sistema económico nacional regido por el capitalismo, entró en la dinámica neoliberal que ha acrecentado la polarización social. Al analizar sus efectos las mujeres colaboradoras manifestaron su rechazo a las políticas neoliberales hacia el campo, sobre todo al golpe salinista de privatización contra la propiedad social (ejidos y comunidades) a través del PROCEDE y la falta de apoyo gubernamental a la producción campesina. ¿Por qué las mujeres no intervenimos entonces para detener ese abuso? Se preguntaron además. ¿Por qué los hombres aceptaron el programa? ¿Por qué el Estado no les preguntó a las mujeres su parecer, acaso no son campesinas mexicanas? Y si les hubiera preguntado ¿Qué habrían contestado sin tener información y conocimientos suficientes? De los análisis de la situación y de las respuestas a estas preguntas surgió la necesidad de que las mujeres tomen conciencia campesina y participen en las decisiones de sus comunidades de las que han estado siempre excluidas por no ser titulares, aún ahora que muchas de ellas son las que cultivan tierra, no tienen el reconocimiento.

La conclusión fue que es necesaria una campaña para lograr que las mujeres conozcan su derecho a la propiedad y lo reclamen luchando juntas hasta que la ley agraria les garantice ese derecho, al reconocerlas como titulares o cotitulares. “El reto para nosotras, las mujeres campesinas e indígenas, es despertar y luchar para que los ejidos y comunidades no se acaben, porque la tierra aunque da poco, es la única seguridad que tenemos las familias del campo para de vivir” dijo una campesina del municipio de Aguacatenango.

Tenemos que reconocer aquí que no fue nada fácil llegar a una conclusión; para construir una alternativa posible ante la desestructuración de la producción campesina invertimos mucho tiempo, realizamos muchas consultas con especialistas, tuvimos muchas discusiones y pusimos mucho corazón. Fuimos caminando entre las dudas y abriendo veredas con las sabidurías y fuerza de las mujeres campesinas. La clara idea de lo di-

fácil y casi imposible que sería cambiar las leyes y la dinámica excluyente del sistema, cedió su paso a la sólida convicción feminista de las colaboradoras que se apropiaron de la situación, de que lo más importante de la campaña es que muchas mujeres tomen conciencia de sus derechos, como ellas lo hicieron al analizar sus realidades, y que se organicen para descubrir su fuerza, para dar vuelo a sus capacidades, para hacerse oír por las autoridades. “Es necesario que ellos se den cuenta de lo que significa para las mujeres del campo y nuestros hijos la pérdida de la propiedad de la tierra, es indispensable que pongan un alto al despojo que padecen viudas y madres solteras y del problema para vivir que les ha causado la venta de las parcelas sin que las consulten”. Es necesario que el Estado garantice a las mujeres una vida digna incluyendo el ejercicio pleno de su ciudadanía, porque sin ello no hay democracia posible.

Así fue como, con la decisión de construir un movimiento de lucha contra la privatización y por la defensa de la propiedad social, enmarcando las demandas en el derecho a tener, usar, usufructuar y decidir sobre la tierra, iniciamos el estudio sobre las bases jurídicas que fundamentarían nuestra propuesta de que las campesinas sean reconocidas jurídicamente como cotitulares de las parcelas ejidales y comunitarias. De esa formulación jurídica hablaremos en el último apartado. En este hablaremos de los fundamentos políticos que nos proporcionó la realidad para impulsar esa lucha.

### *Análisis estructural de las problemáticas que más afectan a las mujeres, sus familias y sus comunidades*

A lo largo del trabajo pudimos evidenciar que solo en algunas regiones las organizaciones de mujeres están plenamente identificadas con los objetivos de igualdad de género, como sucede en Altos, Norte y Selva, que son las regiones de Chiapas con mayor marginalidad y una alta concentración de población indígena. Varias ONGs feministas y las iglesias cristianas, especialmente la católica, han incidido en la dinámica de sus comunidades en forma más o menos permanente; en ellas encontramos organizaciones en torno a la defensa de sus derechos y desarrollo de la conciencia de género, como las que trabajan con el Centro de Derechos de

la Mujer de Chiapas (CDMCH, A. C.), con el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, con el Centro de Derechos Indígenas (CEDIAC) y con la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), esta última con la que desafortunadamente no pudimos colaborar. En el resto de las regiones no encontramos organizaciones suficientemente consolidadas, ni interesadas en el conocimiento de las problemáticas estructurales de sus regiones. Es por ello y debido a la imposibilidad del Cuerpo Académico de dar seguimiento a todos los grupos de mujeres, que hemos dado continuidad al trabajo con las indígenas y campesinas de las regiones Norte-Selva, Altos y Fronteriza, de donde surge esta propuesta.

En estas regiones, desde hace varios años el CDMCH ha retomado la preocupación de las mujeres sobre su exclusión de la propiedad y por lo tanto de su imposibilidad de decidir sobre los problemas actuales que les afectan a ellas, sus familias y sus comunidades, ampliamente documentados en la investigación:

- › El minifundismo y el agotamiento de la tierra y de los recursos naturales.
- › El abandono de los hombres a la producción campesina, por la incosteabilidad de los cultivos y la precariedad del trabajo agrícola.
- › La migración de los hombres y su creciente distanciamiento de la sostenibilidad cotidiana de la familia, que han tenido que asumir las mujeres.
- › La parcelación y titulación de las tierras a favor de los hombres (PROCEDE/FANAR) excluyendo definitivamente a las mujeres de la titularidad.
- › Las prácticas sociales alrededor de la propiedad, uso y usufructo de la tierra, derivadas de los usos y costumbres, que colocan a las mujeres y sus familias en una situación de alta vulnerabilidad ante la venta o el despojo de la parcela.
- › La consecuente proliferación del despojo de las tierras a viudas y madres solteras (más de 100 casos documentados por el CDMCH).
- › La obligada mediación de los hombres en los asuntos que les afectan a ellas y sus familias que limita sus derechos, su ejercicio ciudadano y su autodeterminación

- › La profundización de su exclusión con el neoliberalismo.
- › La subordinación y dependencia de las mujeres a los hombres, debido a lo cual crece la inseguridad y las posibilidades de que las mujeres y su familia se queden sin un lugar a donde vivir, criar sus animales y producir alimentos.
- › La falta de reconocimiento a las mujeres como reproductoras de la fuerza de trabajo y como depositarias de sabiduría sobre los cultivos y el aprovechamiento de los recursos y por tanto, ni el reconocimiento de su concepción de la tierra como fuente de alimento y de vida y no de mercancía.

En el análisis colectivo que realizamos con las participantes, se reconocen como causas estructurales de esa problemática:

- › El rezago histórico, el crecimiento de la población y las políticas neoliberales y crisis del capitalismo que han ocasionado: la desestructuración campesina, el aumento de la pobreza, de la migración de los hombres, el cambio en la división sexual del trabajo que las obliga a hacerse responsables del sostenimiento familiar (producción para el consumo, incorporación al trabajo informal, trabajos colectivos y el pago de las deudas).
- › La baja en los precios de la producción y el alza de los precios de consumo que ya no pueden ser costeados solo con la producción agrícola, sino que dependen del trabajo no agrícola, escaso, precario y mal pagado en la entidad, obligando a los hombres a migrar hacia el interior del país y hacia los Estados Unidos.
- › La exclusión de las mujeres del desarrollo y la ubicación de su papel como reproductoras de la marginalidad.
- › Esta nueva ubicación de las mujeres en la división sexual del trabajo y en su situación no mejora su posición subordinada, tampoco el ejercicio de sus derechos ciudadanos, ni el reconocimiento social de sus funciones productoras y reproductoras; sino al contrario, su histórica subordinación a la maternidad se ve profundizada por las políticas públicas asistencialistas que duplican su dependencia vital: hombres y gobierno.

### *Panorama de la titularidad en la propiedad social y el usufructo de la tierra en Chiapas*

A pesar de que las crisis económicas y el deterioro de sus formas de subsistencia los alejan de ella por tiempos cada vez más largos, los campesinos e indígenas chiapanecos han aumentado cuantitativamente, paralelo a su marginalidad y exclusión social. En este sentido, es sorprendente que a pesar de las políticas privatizadoras (PROCEDE y FANAR) 360 mil sujetos agrarios (7,5% de la población estatal) sigan en posesión del 60% de la tierra chiapaneca (4.3 millones de hectáreas) bajo el régimen de propiedad social (SEDATU, 2012) y que aún cuando en la PEA reconocida el sector primario esté constituido por un poco más de 721 mil individuos, en realidad la subsistencia de más de dos millones de personas (53% de la población total) depende de las actividades agrícolas (INEGI, 2011)

En el contexto neoliberal, esa cantidad va tomando ritmos alarmantes, sobre todo porque cada vez es el sector que aporta menos ingresos a la economía chiapaneca. Sin embargo, el contar con una tierra para sembrar habla de la capacidad de las familias para mantener sus formas históricas de sobrevivencia en colectividad, a finales de la década pasada se consideraba que el 75% de la población indígena tenía como actividad principal la producción agrícola (Nolasco *et al*, 2008, p. 91).

Para las mujeres y su núcleo familiar poseer tierra tiene un valor cultural, ritual e identitario, pero también, aunque en declive, un valor fundamental para la seguridad económica familiar y un bien necesario para su participación en las asambleas, espacio de decisiones que mantiene su importancia ante la vigencia de la propiedad social de la tierra en los ejidos y comunidades, como ya señalamos. Por otro lado, es mediante la titularidad de la tierra que puede accederse a los escasos recursos con orientación productiva que se promueven en la actualidad, de tal manera que la exclusión de las mujeres de la propiedad, en el sector que estudiamos, opera como un filtro que vulnera el pleno ejercicio de los derechos de las mujeres. Un panorama de la propiedad de la tierra entre hombres y mujeres en la propiedad social y privada de la parcela se observa en el siguiente cuadro:

**Cuadro 1.** Proporción de hombres y mujeres propietarios/as en Chiapas

| Fuente                      | Ejidatarias/ejidatarios (%) |        |       | Comuneras/comuneros (%) |        |       | Propietarias privadas/<br>Propietarios (%) |        |       |
|-----------------------------|-----------------------------|--------|-------|-------------------------|--------|-------|--|--------|-------|
|                             | Mujer                       | Hombre | Ambos | Mujer                   | Hombre | Ambos | Mujer                                      | Hombre | Ambos |
| Censo 2000                  | 13                          | 87     |       | 31                      | 69     |       |  |        |       |
| RAN 2005                    | 3,5                         | 96,5   |       | 0,70                    | 99,30  |       |  |        |       |
| Diagnóstico<br>CDMCH (2004) | 20                          | 79     | 1     | 13                      | 83     | 4     | 17   | 50     | 33    |

**Fuente:** CDMCH en Olivera y Ortiz, 2008.

En el caso de nuestra investigación en la población marginal de Chiapas, el 90% de las familias que poseen tierra obtuvimos información de la persona que tiene los derechos sobre ella, es decir, que puede decidir sobre su destino, donde resultó que ésta es propia en el 86% de los casos, rentada y prestada en un 5 y 8% respectivamente. Los datos indican que solo el 22,8% de las personas titulares de la propiedad social a nivel estatal son mujeres, principalmente viudas, de edad avanzada, que en muchas ocasiones solo son propietarias hasta que el hijo mayor o menor según la costumbre, crece. Estos datos coinciden con los proporcionados por el Registro Agrario Nacional (RAN) en 2012, que reconoce además que el porcentaje de mujeres titulares varía de región a región. En las zonas indígenas el porcentaje es el más bajo (en la región Altos-Tsotsil-Tzeltal la titularidad de las mujeres es menor al 1% y en la región Tuliija-tzeltal-chol solo el 14,7% de los titulares son mujeres). Las ejidatarias acceden a la tierra parcelada fundamentalmente a través de la herencia y la cesión gratuita; le siguen la compra de tierras, por efecto de alguna acción agraria y por medio de programas de titulación de tierras.

Al revisar la condición de posesión de la tierra a partir del estado civil de las mujeres marginales encontramos diferencias importantes. Entre las mujeres que viven con su pareja cerca del 7% son propietarias, mientras que en el 80% de esas familias son los esposos/compañeros los pro-

pietarios. El 25% de las solteras dicen tener tierras, mientras que un 60% señala que la propiedad es de sus padres. El caso de las viudas es interesante porque el 60% dice tener la propiedad de su tierra, mientras que el resto dice que la tierra está en posesión de los hijos o algún familiar. No encontramos diferencias significativas en cuanto a la posesión de la tierra entre las mujeres indígenas y mestizas. Podemos observar que las mujeres divorciadas y madres solas generalmente no logran tener la posesión de la tierra a pesar de que representa un elemento fundamental para su sustento y el de sus hijos, entre ellas más del 75% informaron que el dueño de la tierra es el padre, lo que se relaciona con vulnerabilidad ante el abandono o separación. Encontramos que en las regiones indígenas el 87,29% la tierra aún es ejidal o comunitaria, el 8,13% la tiene prestada y el 4,94% rentada. En la muestra de la población marginal en los Altos y en la Selva no encontramos casos de propiedad privada, en las zonas Norte, Costa, Sierra hay pequeñas propiedades privadas, pero no son significativas. Un elemento adicional en la transformación de la tenencia de la tierra entre las mujeres indígenas que viven en situación de pobreza, es el relacionado con El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Solares Urbanos (PROCEDE). Este programa instrumentado por el Gobierno Federal desde hace cerca de una década ha sido el instrumento oficial para la transformación de los títulos ejidales o comunales y convertirlos en propiedad privada. Este programa ha contribuido a la desestructuración de la actividad agrícola y la organización comunitaria ya que muchos campesinos en condiciones de extrema pobreza venden sus tierras a cambio de cantidades ínfimas para pagar deudas por enfermedad o para pagar el traslado a los Estados Unidos.

Otro elemento a resaltar es el relativo al uso y al usufructo, las mujeres al no ser consideradas como dueñas de la tierra, tampoco son reconocidas ni socialmente ni en muchas ocasiones por ellas mismas como campesinas y por lo tanto tampoco se reconoce su aporte en la producción de alimentos para el consumo familiar y por consiguiente a la economía familiar y comunitaria. Aun cuando un alto porcentaje de mujeres abastece la alimentación base de sus familias, con alimentos producidos por ellas en traspatios (chayote, calabaza, frijol, cebolla, chile, etc.) tal como lo señaló doña Creencia en un taller: “levantamos la cosecha mi esposo,

mis hijos y yo y vendí un poco para comprar jabón y mi esposo se enojó, dijo: ¿por qué vendes maíz que no es tuyo, es mío?, pero él si compra su zapato y él no ve mi trabajo en la milpa”.

### *Aumento de los casos de despojo de la tierra a mujeres*

Una discusión ampliamente desarrollada en los estudios de corte feminista y en las evaluaciones realizadas por organismos internacionales y de cooperación en América Latina, muestran que la situación de precariedad económica y subordinación de las mujeres está directamente asociada con su exclusión de propiedad sobre la tierra, pues la exclusión hace que su participación social y el ejercicio pleno de sus derechos estén mediados por quien es el dueño o poseionario reconocido de la tierra, es decir, el padre o esposo, que es quien tiene el derecho de participar en las decisiones ejidales y comunitarias, así como puede acceder los programas o proyectos productivos que se diseñan para el sector.

Estudios internacionales como el realizado por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) a fines del siglo pasado muestran que los principales obstáculos que enfrentan las mujeres para tener la titularidad en la tenencia de la tierra son en muchos de los casos las costumbres sobre la herencia de la tierra. A esta problemática se suma el limitado acceso de las mujeres a los créditos agrícolas y la incipiente capacitación que reciben para hacer más rentables los cultivos. En el mismo sentido, Olivera y Ortiz (2008) realizan un análisis minucioso para conocer las afectaciones que el desigual reparto de la tierra tiene en la vida social de las mujeres, en cuanto a la forma en la que éstas son consideradas en la ley agraria de 1992 para ser: 1) Ejidatarias o comuneras, 2) Posesionarias y, 3) Vecindadas. Apunta que uno de los aspectos positivos de la contra reforma, en el tema de los ejidos es que ha implicado el reconocimiento expreso de la capacidad jurídica de las mujeres, como titulares de derechos sobre la tierra. Con la gran limitación de que los cambios en la legislación se han materializado en el reconocimiento de derechos previamente existentes, por lo que difícilmente favorecen a los cambios en la distribución más equitativa de la tierra por sexos, sino todo lo contrario.

Otro de los avances en materia de género que señalan las autoras es “la revocación del término *jefe de hogar varón*, como el principal y único beneficiario, en la distribución de tierras; por representar uno de los principales obstáculos para que las mujeres puedan ser beneficiarias directas”. Sin embargo, como hemos visto, la gran mayoría de las mujeres vive en sociedad conyugal y su contribución a la economía familiar no es valorada lo suficientemente para poder hablar de una “jefatura compartida”. Y en caso de las madres solteras o mujeres que viven solas y, que efectivamente, tienen familia a su cargo, entran dentro de este requerimiento, sin embargo, los reglamentos internos de las comunidades, que en su mayoría se basan en sus “usos y costumbres” impiden el goce de este derecho por parte de las mujeres. Es importante insistir en que las mujeres generalmente no heredan tierra; cuando se casan siguiendo las normas patrilocales, tienen que irse a vivir a la casa o comunidad de su cónyuge, quien en correspondencia, siguiendo la norma patrilineal prevaleciente, después de un tiempo de casado heredará tierra de su padre.

El rompimiento de esta norma en tiempos recientes ha tenido transgresiones, ya que los padres en algunas comunidades han dado tierras a sus hijas, para que vivan, pero esto ha sido causa de serios problemas en varias comunidades, cuando las hijas se casan y llevan a su esposo a vivir en su propiedad, como ha sido el caso del ejido Bella Vista del Norte, en el municipio de Comalapa, en donde desde hace más de diez años varias mujeres luchan contra su exclusión de la propiedad y de su expulsión de la comunidad acordada por la asamblea ejidal, vulnerándoles sus derechos humanos y constitucionales más elementales. El conflicto en el ejido Bellavista tiene como antecedente el año 2001, cuando debido a que los ejidatarios se sintieron amenazados y creyeron que podrían perder su tierra ante los fuereños casados con mujeres de la comunidad, un comité integrado exclusivamente por hombres del ejido elaboró un reglamento interno, aprobado por la Asamblea Ejidal, en donde se dispone que:

Las mujeres que se unan en matrimonio o unión libre con hombres ajenos al ejido, deberán radicar fuera del ejido pudiendo visitar a su familia cuando así lo deseen. Es obligación de los padres informar a sus hijas de esa disposición. Quien no cumpla será desalojado del

ejido, quien solicitara al Ministerio Público intervenga en la diligencia del desalojo (Reglamento Ejidal, Municipio de Bellavista, 2002).

Este reglamento violatorio a los derechos de las mujeres, ratificado por autoridades de la Secretaría de la Reforma Agraria y validado ante varias instancias de gobierno sirvió de base jurídica para acosar y desalojar impunemente del ejido a varias mujeres casadas con guatemaltecos, impidiéndoles vivir en la comunidad, negándoles el derecho a heredar tierras y el acceso a los servicios básicos y la educación con los que contaban. Tras recibir durante varios años agravios y amenazas de sus propios vecinos, en el año 2007 dos de las mujeres afectadas que se negaron a salir del ejido, presentaron un recurso de revisión y solicitud de derogación del reglamento ante la Procuraduría Agraria. Tras una larga batalla legal ante diferentes instancias estatales y a pesar de la recomendación emitida por la Comisión Nacional de Derechos Humanos en el año 2007, de la intervención de la Secretaría para el Empoderamiento de la Mujer y de haber obtenido una resolución jurídica favorable que deroga el Art. 37 del Reglamento del ejido Bella Vista y reconoce el derecho de las mujeres a vivir en su comunidad y a tener tierras, las mujeres siguen siendo violentadas en sus derechos pues no hay autoridad que se atreva a confrontar a los ejidatarios quienes alegan el derecho constitucional que tienen como comunidad para tomar decisiones en defensa de su cultura y su territorio.

El caso de las mujeres del ejido Bellavista puede ser visto como un caso emblemático que muestra como las mujeres son excluidas al derecho a la tierra y también permite ver, cómo las estructuras de poder locales que están bajo el liderazgo de hombres (principalmente) desconocen que las mujeres tienen igualdad de derechos en relación con los hombres. Los sistemas de las sociedades patrilineales niegan a las mujeres los derechos de herencia y posesión de la tierra, lo que las coloca en una situación de vulnerabilidad económica y de reproducción permanente de la violencia.

En este escenario y en una clara tendencia de incremento, el CDMCH ha documentado del 2003 a la fecha más de 100 casos de despojo a mujeres de parte de suegros, otros parientes y asambleas. El 43% de los casos se localizan en la región socioeconómica Tulija-Tseltal-Chol, que comprende los municipios de Tila, Yajalón, Chilón, Sabanilla, Sitalá, Tumbalá

y Salto de Agua, casi todos ellos clasificados con muy alta marginación. Las mujeres que mayormente han sido despojadas de su solar o parcela son las casadas con hijos a cargo en un 41%, por parte de la pareja, la asamblea o hermanos; le siguen en un 19% las separadas con hijos a cargo, despojadas por la ex pareja y suegros. Evidenciando que al no tener las mujeres la titularidad del derecho a la tierra pueden ser fácilmente despojadas, ya que no se considera patrimonio familiar, sino propiedad del hombre. En base al análisis de los casos, los despojos provienen en un 12% de la expareja, 11% de las autoridades, 11% de los hermanos, 10% de los hijos, 9% de las asambleas, 8% de la pareja y suegros. El 33% de las mujeres despojadas tienen más de 61 años, mujeres que están en disputa del derecho con sus parejas, exparejas, hijos, suegros o la Asamblea; solo el 9% de las afectadas son menores de 30 años, mostrando que son en su mayoría las mujeres en edad avanzada quienes poseen derechos agrarios en comparación con las jóvenes.

#### **4. Elaboración de una propuesta jurídica y construcción de un movimiento para el acceso de las mujeres a la propiedad y usufructo de la tierra**

En el análisis que llevamos a cabo en la región Altos, Selva-Norte y Fronteriza se detecta que el tener tierra y ser reconocidas como titulares abre a las mujeres un horizonte de posibilidades para su autodeterminación y el desarrollo de su agencia. El ser propietarias reconocidas, legitima su condición ciudadana y su derecho de participar y decidir en las asambleas ejidales y comunitarias sobre las problemáticas que les afectan; se sienten reconocidas y seguras al tener un lugar propio para ejercer sus funciones reproductivas, campesinas trabajadoras de la tierra y cuidadoras de la naturaleza. En consecuencia, el colectivo concluyó que para acceder a la tierra es necesario hacer una propuesta política y jurídica que permita, por un lado, reafirmar el carácter social de la propiedad ejidal y comunal, al recuperar el sentido familiar del uso y usufructo de la tierra y, por el otro, lograr el reconocimiento de las mujeres como co-titulares y titulares de la propiedad. El colectivo tomó conciencia de que con una propuesta de este tipo no se resuelven los problemas estructurales de las

mujeres (pobreza, exclusión y marginación), sino se construirá una base jurídica instrumental para generar un movimiento amplio de mujeres campesinas con los objetivos de:

1. visibilizar ante la sociedad su real situación actual de exclusión ciudadana,
2. tomar conciencia y desplegar su agencia y autodeterminación para lograr el reconocimiento de sus derechos a la propiedad como titulares o cotitularidades de la tierra convirtiéndose en sujetos plenos de derecho,
3. en consecuencia, posibilitar su ejercicio ciudadano al determinar en igualdad a los hombres, nuevas formas de lucha por la sobrevivencia campesina y la recuperación de la naturaleza,
4. propiciar con su presencia y aportes la organización colectiva de los ejidos y comunidades, así como la lucha por sus derechos autonómicos como pueblos.

Este planteamiento no es improvisado y tiene como base el posicionamiento político opuesto a la privatización de la propiedad social (PROCEDE, FANAR), es propiamente una propuesta de lucha política de género en proceso que requiere de una estrategia específica para difundirla y para trabajarla en cada lugar en donde se vaya asumiendo.

Actualmente el trabajo colectivo está en esa fase, para la construcción de la estrategia se tienen como elementos básicos además de las investigaciones sobre la propiedad de la tierra de las chiapanecas indígenas y no indígenas, los siguientes elementos:

1. los expedientes documentados de más de 100 de casos de despojo y expulsión de las mujeres chiapanecas que se han casado con hombres de fuera del ejido,
2. el estudio de los reglamentos ejidales y comunitarios que avalan en la práctica la exclusión de las mujeres de la propiedad y las expulsiones mencionadas,
3. el estudio de la legislación nacional e internacional sobre el derecho de las mujeres y de los pueblos indios a la propiedad,
4. un borrador de propuesta jurídica tomando en cuenta los puntos mencionados, a la que en seguida nos referimos brevemente.

Los elementos fundamentales en los que se centra la propuesta son la propiedad familiar, la co-titularidad en la tenencia, uso y usufructo de la

tierra entre los jefes o quienes encabezan cada familia. Lo que está ligado a las leyes de sucesión y herencia, al reconocimiento de la representatividad ante el colectivo, al derecho a la participación en las asambleas y a la toma de decisiones. Las bases jurídicas sobre las que se ha redactado la propuesta implican la reforma de la contrarreforma agraria salinista y, por lo tanto, un posicionamiento en contra del modelo neoliberal de desarrollo (privatizaciones). El borrador de la propuesta hasta ahora recoge solamente características relacionadas con la situación y cultura campesina Chiapaneca, lo que hace necesaria su discusión y ampliación para que sea aceptable a las condiciones sociales y culturales de otros estados, especialmente es importante discutirlo con mujeres indígenas y campesinas organizadas de Guerrero, Oaxaca, Puebla y Veracruz.

A pesar de que se ha contado con la asesoría de especialistas en los problemas campesinos y de derecho indígena, todavía hay problemas de la práctica social y de la cultura ante las cuales no se tiene una posición, entre ellos podemos mencionar:

- › La forma de evitar el extremo fraccionamiento de la tierra que implicaría el que hombres y mujeres hereden.

- › La situación jurídica de la co-propiedad y la representación social en casos de familias con varias esposas y un solo titular hombre.

- › Un problema fundamental, desde el punto de vista de nuestro feminismo, es cómo lograr que las mujeres que no han participado en su elaboración, asuman esta propuesta como propia y no como una imposición, lo que implica un trabajo de sensibilización, información y análisis profundo en este sector de la población.

Es decir, que la propuesta debe asumirse como un instrumento para impulsar el análisis crítico, la concientización sobre la problemática y la elaboración de elementos que la complementen para que sea útil y se promueva más allá de nuestras regiones.

### **Conclusión: Nuestro posicionamiento como parte del CA Estudios de Género y Feminismos**

Consideramos que la exclusión de la propiedad de la tierra es la antesala de la exclusión del ámbito de la producción agrícola masculinizada. Es

importante señalar que la atomización de la tierra junto con el sistema patrilineal de la herencia excluye a las mujeres de tal manera que son muy pocas las que logran tener una reducida porción de tierra, lo que solo sucede cuando son viudas y los hijos son menores o cuando tienen posibilidades de comprarlas. La lucha por el acceso de las mujeres a la propiedad social de la tierra es largo y difícil y, aunque compartimos e impulsamos plenamente su sentido político, su dinámica colectiva es básicamente responsabilidad de las mujeres campesinas e indígenas que participan por lo que nuestro acompañamiento y compromiso en él, depende de esa dinámica.

Sin embargo, esta propuesta de acción nos lleva a reconocer la importancia de la investigación participativa comprometida desde el género, con grandes posibilidades para desarrollar nuestra teoría y práctica feminista posicionándonos en un trabajo que contempla tres aspectos: la teoría, la metodología y la agencia. Un esfuerzo académico por dar un sentido práctico a la teoría, uniendo lo académico, con lo jurídico y lo político desde el género, considerando a los sujetos de investigación como actores de sus propios procesos, implica sustituir las metodologías dialógicas de la investigación por las participativas y socialmente comprometidas, en base a los derechos humanos, los derechos de los pueblos y a la justicia social.

## **Bibliografía**

Fals Borda, O. (1994). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por praxis*. Bogotá: Tercer Mundo.

Freire, P. (1974). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

INEGI. (2011). *XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010*. Aguascalientes.

Martínez, M. (2009). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México: Trillas.

Nolasco, M.; Cuadriello, H.; Megchún, R.; Hernández, M. y Pacheco, A. L., (Coords.). (2008). *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas Etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Chiapas-INAH.

Olivera, M. y Ortiz, G. (2008). Exclusión de las mujeres de la propiedad en Chiapas. Violencia institucional en un contexto de violencia feminicida. En Olivera, M. (Coord.), *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*. México: UNICACH, Colección Selva Negra.

De Vault, M. (1966). Talking back to Sociology: Distinctive Contributions of feminist Methodology. *Annual Review of Sociology*, 22.

Colmenares, A. M. (2012). Investigación-acción participativa. Una metodología integradora del conocimiento y la acción. *Voces y Silencios. Revista latinoamericana de Educación*, 3 (1), 102-115.

Millán Moncayo, M. (2011, septiembre-diciembre). Feminismos, post-colonialidad, descolonización: ¿Del centro a los márgenes? *Andamios*, 8 (17), 11-36.

Marino Martinic, M. (2000). *Educación popular e investigación acción participativa para un desarrollo rural desde la praxis*. TRELEW, Recuperado de [http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Mauricio\\_Marino\\_Martinic.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Mauricio_Marino_Martinic.htm)

Secretaría de Desarrollo Territorial y Urbano (SEDATU). (2012, junio). El 60% de la superficie de Chiapas es propiedad social. *Boletín 084*. Recuperado de <http://www.sedatu.gob.mx/sraweb/noticias/noticias-2012/junio-2012/12345/>

# Las mujeres marginales de Chiapas frente a la economía campesina en crisis y el proceso de polarización social<sup>1</sup>

*Mercedes Olivera y Mauricio Arellano Nucamendi*

## Introducción

Al inicio de la investigación “Incidencia de la crisis global en la situación, condición y participación de las mujeres marginales de Chiapas”, nos propusimos indagar la influencia de la crisis financiera global de 2008 en las mujeres más pobres y marginadas de Chiapas pensando que era un sector reducido de la población total; sin embargo, encontramos que casi toda la población chiapaneca vive en localidades de media, alta y muy alta marginación, y que, lejos de disminuir esta, se viene reproduciendo con una intensidad tal que pasó de representar el 76% de la población total de la entidad en 2005, al 86% en 2010 (CONAPO, 2005; 2011). Por otro lado, encontramos que los efectos de las crisis capitalistas se han acumulado a través del tiempo en los cuerpos y vidas de las mujeres marginales y sus familias, sin que en su experiencia puedan distinguir las causas estructurales ni los efectos de cada una con precisión, aunque son conscientes de que cada vez cuentan con menos recursos para la subsistencia y de que cada vez les cuesta más trabajo cumplir con sus responsabilidades de manutención familiar. Por esto, aquí no nos referimos solo a los efectos de la crisis de 2008, sino más bien a la situación crítica

---

1. Extraído de Olivera, M. y M. Arellano Nucamendi. En AA.VV. (2015). *Reproducción social de la marginalidad: exclusión y participación de las indígenas y campesinas de Chiapas*, pp. 19-59. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas – CESMECA.

de pobreza y malestar que sufren las mujeres como producto acumulado de las crisis neoliberales.

Consideramos que con el neoliberalismo el control de la reproducción social se ha acentuado en el sector marginal, lo que ha conducido a la expansión de la subordinación de género hacia las mujeres, más allá del incremento de la violencia en las relaciones personales con los hombres en los espacios privados, y al establecimiento de una jerarquización entre ellas mismas como producto de la diferenciación social, sobre todo porque las ha hecho dependientes vitales del sistema a través de las políticas públicas, como veremos adelante. La íntima relación –interseccionalidad– entre violencia estructural, subordinación de género, opresión de clase y discriminación étnica es evidente en el sector marginal en tanto que amplía la barrera que las excluye del desarrollo y les impide la participación social y el ejercicio de sus derechos ciudadanos.

En cada una de las regiones del estado registramos la preocupación y tensión cotidianas de las mujeres por la precariedad con que viven sus familias, expresada en la imperiosa necesidad de contar con dinero para el abastecimiento de productos básicos debido al alza de los precios de los alimentos, a la precarización y escasez de la tierra y del trabajo agrícola, a la privatización de los servicios, al minifundismo extremo, a la dificultad de los jóvenes para acceder a una parcela o a trabajo asalariado y a la migración de sus esposos e hijos, entre otras situaciones difíciles que, por su frecuencia y acumulación, hacen más compleja y profunda su situación pobre y marginada. Algunas de estas formas de violencia social vienen arrastrándose desde la década de los cincuenta del siglo pasado, pero se han agravado desde los ochenta con la marginalización y desestructuración de la economía campesina basada en el cultivo de maíz y frijol –predominante en Chiapas–, por la apuesta total del Estado por la reconversión productiva agroindustrial y su sometimiento a la dinámica global del capitalismo por la vía neoliberal.

En este artículo, partiendo de un breve análisis de la desestructuración de la economía campesina como efecto de la dinámica capitalista acelerada por la nueva forma de acumulación financiera del neoliberalismo, centrada en la privatización de los recursos y los servicios en el mercado global y, por tanto, en la producción agroindustrial masiva de ali-

mentos, hacemos un análisis de los efectos específicos que este proceso ha tenido en Chiapas. Sobre una base de exclusión histórica, la polarización económica y social ha desatado una dinámica desarticuladora de la producción social, lo que ha afectado masivamente a la población pobre, especialmente a la población indígena y a las mujeres, y ha contribuido al aumento de los índices de marginalidad del estado. Después de analizar la sostenibilidad cotidiana de la familia, encontramos que, si bien no se puede decir que toda la economía campesina se ha feminizado, la subsistencia familiar cotidiana sí depende cada vez más de las mujeres.

Después de esta parte introductoria describimos, a partir de los datos empíricos de nuestra investigación, los efectos devastadores de las políticas neoliberales en la reproducción de la población marginal, función fundamental de las mujeres de este sector. Enfatizamos la permanencia de su exclusión de la tierra y analizamos la ampliación del trabajo de cuidado con la nueva responsabilidad de las mujeres de la sostenibilidad familiar, así como de su incorporación forzada al trabajo por un ingreso en condiciones muy precarias de capacitación, tiempo y recursos propios. Asimismo, se analizan los efectos de la migración masculina en la dinámica económica y social de la familia: los despojos de la tierra, el endeudamiento permanente, el abandono de las mujeres y los hijos, etcétera. Un elemento más del análisis de la precariedad en que viven las mujeres son las políticas asistenciales que, como el programa Oportunidades, a pesar de haber logrado avances en la salud reproductiva de las mujeres, lejos de propiciar su liberación y autodeterminación somete sus cuerpos y sus vidas a una mayor dependencia vital, ya no solo de los hombres, sino directamente del poder estatal.

En un último apartado nos referimos al significado estructural de los procesos analizados en la reproducción social, procesos que constituyen una barrera de limitación y separación que no solo impide a las mujeres acceder al desarrollo, sino que además las conduce a llevar sobre sus cuerpos el precio que implica, profundiza sus subordinaciones de género, clase y etnia, y las coloca como reproductoras permanentes de la marginalidad y productoras de mano de obra barata, con la capacitación que requiere la dinámica de exportación de la fuerza de trabajo, que se ha considerado como una forma moderna de esclavitud.

Al contrario de la oportunidad emancipadora para las mujeres que algunas investigadoras ven en la crisis económica, los resultados de nuestra investigación dejan ver que la responsabilidad en la subsistencia familiar, no obstante que ha ampliado sus espacios de participación al cambiar su situación de género, las ha obligado a centrar sus esfuerzos y preocupaciones en la reproducción y el cuidado, sin posibilitar el pleno ejercicio de sus derechos y reproduciendo su posición subordinada de género. Lo que sí encontramos en nuestro trabajo es que la débil articulación de las mujeres y sus familias con la economía del capital puede hacer viable, a través de un posicionamiento político, la creación de espacios para el surgimiento de nuevas formas de conciencia y organización social encaminadas a la construcción de “otro mundo posible”.

### **La polarización, exclusión y desestructuración de la producción campesina en México**

En México, la articulación de la estructura y la dinámica socioeconómicas del sector rural con el sistema capitalista se intensificó entre las décadas de los cincuenta y setenta del siglo pasado, período en el cual el Estado orientó sus políticas sociales y de inversión hacia la expansión y el fortalecimiento del mercado interno, dando prioridad a la iniciativa privada y a la industrialización como motores de desarrollo del país. Entonces, a pesar de que el proceso de polarización que caracteriza al sistema capitalista se profundizaba, el sector agrícola campesino jugó un papel importante como proveedor de productos básicos, mano de obra barata y materias primas, en gran medida posible por el reparto agrario, la fuerte inversión pública en la producción –créditos, insumos– y los precios de garantía en la comercialización. Esto trajo como consecuencia la proletarianización de buena parte del campesinado, que migró hacia los centros urbanos para trabajar en la industria y los servicios, mientras otros, sobre todo de las regiones pobres del sur, continuaron produciendo para el mercado regional y para el autoabastecimiento. Es importante señalar que, si bien durante el último siglo la población rural disminuyó en términos relativos, aumentó en términos absolutos; sin embargo, desde entonces se ha venido acentuando la diferenciación socioeconómica en el interior de la población rural.

Como efecto de la globalización, el proceso de polarización socioeconómica se intensificó mundialmente. En México las reformas estructurales y las políticas neoliberales impuestas por el Banco Mundial en los años ochenta para solventar la crisis económica trajeron como consecuencia el abandono de la producción campesina, que se profundizó a partir de los noventa con la firma y entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) y la instrumentación de políticas orientadas a generar una mayor especialización en el sector agrícola hacia la producción de bienes complementarios de la economía de Estados Unidos –como flores, hortalizas y frutas–. Esto implicó una reestructuración del sistema capitalista hacia una organización transnacional del trabajo que tiene como eje el mercado y no la producción, cuya principal característica es que el modelo de acumulación ha transitado de un capitalismo agrario a uno financiero, con efectos devastadores en el sector campesino, y especialmente en las mujeres.

Como parte de estas políticas se ha priorizado la producción industrial y agroindustrial, se ha liberado el mercado de granos básicos y se ha priorizado la importación de maíz subsidiado de Estados Unidos; también se ha marginado la economía campesina basada en la producción de maíz y frijol. Esta exclusión ha implicado el rompimiento de la familia campesina como unidad que asocia la producción de autoconsumo con la destinada al mercado, al hacerla dependiente cada vez más del trabajo remunerado. En consecuencia, se ha profundizado una dinámica altamente dependiente del consumo/consumismo y, por tanto, del dinero necesario para satisfacer la deficiencia productiva. Ante la imposibilidad de obtener suficientes ingresos en la producción agrícola, muchos campesinos, sobre todo jóvenes, no tienen en el campo la posibilidad de superar su condición pobre y marginada, razón por la que migran temporal o definitivamente a las regiones de atracción laboral del país y de Estados Unidos. Sin embargo, para muchos la milpa, la tierra y el territorio, aunque en forma deficitaria, continúan siendo los elementos alrededor de los cuales articulan su modo de vida campesina y la organización comunitaria, asociados a una producción artesanal y a otras actividades informales que les permiten sobrevivir en la marginalidad.

La marginalidad de la producción campesina y la intensificación de

las dinámicas del consumo son parte de las desigualdades históricas y cada vez más profundas entre el México desarrollado del norte y el marginal del sur, en el contexto de la intensificación de la dependencia alimentaria en el país, a tal grado que México es uno de los países con mayor desigualdad social en América Latina, en donde un reducido sector empresarial se ha enriquecido súbitamente a costa del empobrecimiento de millones de familias que han sido colocadas al extremo marginal de los procesos socioeconómicos y que se ven obligadas a subsistir en condiciones de alta precariedad, excluidas del desarrollo capitalista, como sucede en Chiapas.

El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2013), con información nacional del censo de 2010 y usando un método multidimensional para medir la pobreza, señaló que de los 112.5 millones de personas que integramos la población mexicana, el 11,4% vive en extrema pobreza, el 34,9% con pobreza moderada, el 34,5% está en una posición vulnerable por carencia de ingresos o de servicios, y solo el 19,3% está en mejores condiciones. Asimismo, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2013), con información de la Encuesta Nacional de Ingreso y Gasto de los Hogares, estima que familias más pobres, que tienen un promedio de cuatro miembros, viven con 583 pesos por persona al mes –19.4 pesos al día–, a diferencia del reducido número de familias del estrato más rico, en el que cada persona dispone mensualmente de 11.083 pesos –369,4 al día–.

Si bien no podemos homologar ruralidad con pobreza, sí podemos afirmar que la población en extrema pobreza se concentra en este sector y sobrevive con base en actividades agropecuarias, cuyas condiciones de producción y comercialización se reflejan en su poca aportación al producto interno bruto nacional –4%, en 2010–, sin expectativa de crecimiento –se estima que el crecimiento económico del país no será más allá del 1,3% en 2014–. De acuerdo con Boltvinik (2012), la mayoría de la población que vive en zonas rurales es extremadamente pobre indigente (57,8%), y poco más de la tercera parte (36,8%) es pobre no indigente, mientras que solo el 5,4% no es pobre. Además, mientras en los estados del norte del país vive la población no pobre y no vulnerable, la pobreza se concentra en los estados del sur, especialmente en Guerrero, Chiapas

y Oaxaca, y dentro de estas entidades la extrema pobreza se concentra históricamente en las zonas indígenas.

Es necesario apuntar que, debido a la subordinación y discriminación de género, el sector social más afectado por la pobreza son las mujeres. El mismo CONEVAL (2013) señala que, si bien en México por la generalización de la pobreza la diferencia entre hombres y mujeres es baja (3,4%), a nivel estatal la brecha se amplía en los estados más pobres –Chiapas, Oaxaca y Guerrero– hasta llegar al 73% debido a los altos índices de marginación social y a los factores culturales ligados a la subordinación de género, que elevan los altos índices de mortalidad materna, los rezagos educativos, la baja participación en el mercado de trabajo y las dificultades que tienen las mujeres para acceder a la salud. En este contexto, un factor clave de la feminización de la pobreza es la sobrecarga doméstica y de cuidado que tienen las mujeres, lo que se traduce en una gran dificultad para que dejen sus responsabilidades de género y se integren a la vida pública.

### **Las políticas agrarias y la reproducción social de la marginalidad**

Aunque las mujeres campesinas han sido titulares de la tierra solo en una mínima proporción y su trabajo campesino no ha sido reconocido, es importante tomar en cuenta para el análisis la forma en que las políticas agrarias se reflejan en su función social reproductiva y si el papel que les asigna el Estado en el desarrollo social incide o no en sus subordinaciones. En la década de los setenta, por ejemplo, las mujeres, sin dejar de trabajar temporalmente en el corte de café y otras cosechas, fueron objeto del Programa de Unidades Agrícolas Industriales de la Mujer (UAIM), a través del cual el Estado otorgaba créditos para el establecimiento de granjas de pollos, talleres de costura, apiarios, molinos de nixtamal, panaderías y ganadería, que fracasaron –al igual que muchas de las cooperativas de los hombres–, entre otras cuestiones porque era difícil que el trabajo en una parcela pudiera resolver las necesidades colectivas de un grupo de mujeres para complementar el consumo familiar. En realidad, las políticas agrarias de esa época no pretendían incorporarlas al mercado capitalista, sino mejorar su producción para la sostenibilidad familiar

cotidiana sin romper las ataduras al espacio doméstico, y mucho menos sus subordinaciones de género, que han sostenido históricamente la reproducción de mano de obra barata.<sup>2</sup>

En este sentido, hasta los años ochenta del siglo pasado, el proceso de acumulación capitalista en las zonas campesinas del sur y sureste se llevaba a cabo de forma directa fundamentalmente sobre el trabajo productivo de la población masculina y la incorporación de los campesinos e indígenas a los procesos de producción agroindustrial, ya sea como pequeños productores agrícolas o como jornaleros del emergente capitalismo agroindustrial. Los mayores impactos de este sistema fueron la modificación de los procesos de producción –incorporación de los agroquímicos y semillas mejoradas–, la expansión y fortalecimiento del mercado interno –CONASUPO, INMECAFE, vías de comunicación– y la monetarización de la economía indígena.

A partir de los ochenta se dio un giro en la política agraria y se priorizó la inversión empresarial en el campo en detrimento de las pequeñas unidades campesinas. La crisis global del capitalismo neoliberal se expresa en la desestructuración de la economía campesina, lo que significa que las familias campesinas han cambiado su situación socioeconómica en un contexto de crisis que se manifiesta en la insuficiencia en la producción de granos y en el deterioro progresivo de sus condiciones de vida y de trabajo. En este contexto, la pequeña producción artesanal de las mujeres emerge como un paliativo ante la crisis, aunque su comercialización está mediada por los comerciantes masculinos o por el Estado, sin separarse del espacio doméstico y del trabajo de cuidado, situación que amplía el cuidado con la producción artesanal doméstica, limita su integración directa al mercado y significa una sobrecarga de trabajo para ellas.

Hacia los noventa, a pesar de la pobreza y de la crisis neoliberal en la producción campesina, las políticas de apoyo a la producción masculina pierden su centralidad y se sustituyen por el apoyo al consumo diri-

---

2. Se trataba de las políticas MED (mujeres en el desarrollo) que se sustituyeron en la década de los ochenta por las políticas de GED (género en el desarrollo), que tampoco mejoraron la situación de las mujeres rurales; al contrario, a partir de la década de los noventa puede decirse que se trata de una política MES (mujeres enterradas en el sistema neoliberal).

gido a las mujeres. Con estas políticas neoliberales, además de controlar la reproducción por medio de los subsidios, se transfiere el control de la población que se realizaba a través de los hombres –PROCAMPO, PROGAN– a las mujeres –Prospera–, conteniendo las protestas e inconformidades campesinas con las ayudas y asegurando la capacitación primaria de mano de obra barata para la exportación. Como podremos ver más adelante con los datos de la investigación empírica, estas políticas asistencialistas fortalecen el rol reproductivo de las mujeres añadiéndoles el papel de abastecedoras, quienes, junto con su incorporación al trabajo informal, amplían sus posiciones subordinadas al sistema patriarcal al hacerse dependientes directamente del control estatal. Se deja claro que la incorporación de las mujeres a la dinámica del sistema no se realiza específicamente a través del reconocimiento de su trabajo doméstico o productivo, sino a través del control directo de la reproducción, del ensanchamiento de su participación en el consumo de alimentos y del endeudamiento generado por las políticas asistencialistas.

Con la expansión de los límites territoriales de los pueblos indígenas y campesinos a lo largo y ancho de la entidad, pero sobre todo en las zonas selváticas, entre los años cincuenta y setenta se fue configurando la actual estructura agraria y productiva chiapaneca. En su momento, este flujo migratorio representó una salida a la tensión generada por el crecimiento poblacional y a la demanda de tierras, a la vez que significó la expansión de la estrategia de vida basada en el cultivo de maíz y frijol, principalmente orientado al consumo familiar. Al mismo tiempo, el Estado reorientó la producción agropecuaria implantando una política de inversión pública que favoreció la ganadería y la agricultura de tipo empresarial –algodón, sandía, melón, caña de azúcar, soya, cacahuete, café, cacao, plátano y otros, inclusive maíz en zonas como la Frailesca–. Desde los años ochenta, y sobre todo desde los noventa hasta la actualidad, estas inversiones orientadas a los monocultivos y la producción no tradicional –palma africana, piñón, durazno, rambután– han operado en detrimento de los apoyos a la producción y comercialización del maíz y el frijol. Asimismo, se amplió la economía extractiva de los recursos naturales, sobre todo de la Selva Lacandona –barbasco, madera, biodiversidad–, a favor de las empresas transnacionales en zonas declaradas

de reserva, justificando el desalojo violento de la población marginal de la región y posibilitando el saqueo empresarial de la riqueza genética de la selva a través de la bioprospección.

La década de los ochenta en Chiapas, como en todo el país, fue escenario de cambios en el modelo de desarrollo neoliberal. Sin embargo, los efectos de la crisis y de las reformas estructurales en el campo chiapaneco solo se percibieron hasta finales de la década, cuando se presentó un progresivo estancamiento principalmente en la producción del frijol y del maíz. La recesión afectó a otros productos, incluidos aquellos que, como la soya, el cacahuate, el café y el ganado, habían tenido un crecimiento sorprendente en la década anterior. Debido a la crisis, los créditos se redujeron significativamente y las políticas de apoyo a la producción campesina sufrieron una disminución drástica. Desde 1982, pero especialmente después de 1987, los precios de garantía en términos reales presentaron una baja importante hasta desaparecer en las décadas siguientes con la privatización de las paraestatales –CONASUPO, INMECAFÉ, etc.–, lo que dejó a los campesinos sin la asesoría y apoyo del Estado, que además de otorgar préstamos y desarrollar programas productivos, regulaba en gran medida la producción y los precios de venta de los productos campesinos, especialmente del maíz, motor importante del desarrollo económico en la entidad.

El problema del desempleo se agudizó en los ochenta con la baja en la producción del petróleo y el gas, pues aunque se realizó un proyecto grande de exploraciones, sobre todo en la Selva Lacandona y la Sierra, la necesidad de personal no especializado se redujo al final de la década. La crisis del empleo se reflejó en el crecimiento del comercio informal y los servicios –tercerización–, así como en la baja de producción del maíz y en el deterioro del nivel de vida de la población, especialmente del sector rural. Por otro lado, la industria manufacturera de Chiapas, aunque creció en términos cuantitativos con las políticas crediticias del Estado, padece históricamente de tan bajo desarrollo –más del 95% de los establecimientos son micro o pequeñas industrias–, que no pudo entonces, ni puede ahora, absorber a los campesinos que por necesidad migran a las ciudades, al norte del país y a Estados Unidos. El panorama desolador de fines de los ochenta se profundizó aún más al inicio de la década

de los noventa debido a la baja de los precios internacionales del café, el plátano y el cacao. Pero la crisis financiera y la consecuente devaluación del peso en 1994, junto con el levantamiento del EZLN en ese año, fueron factores que evidenciaron la gran debilidad de la estructura económica chiapaneca, su carácter extractivo y la ausencia de inversiones públicas y privadas, pero sobre todo la extrema polarización social originada por un capitalismo marginal que excluyó históricamente a la población indígena de la posibilidad de acceder a una vida digna.

Entre 1994 y 1996 la producción de alimentos decayó enormemente debido a la crisis política y a la militarización de grandes extensiones del estado. Miles de campesinos abandonaron su tierra, y otros miles que no tenían aprovecharon la coyuntura zapatista para invadir tierras de cultivo y de ganadería que después les compraron autoridades estatales. Estamos de acuerdo con los autores (Villafuerte, 2006; Arévalo, 2007) que plantean que directa o indirectamente la guerra fue la principal causa del abandono de los cultivos. En los años siguientes, la recuperación del precio del café y la fuerte inyección de recursos federales favorecieron coyunturalmente la producción agrícola y la industria de la construcción. Asimismo, en el marco del Plan Puebla Panamá la producción de energía eléctrica y gas fue alentada. Pero a pesar de que el gobierno hizo fuertes inversiones en el desarrollismo contrainsurgente, no logró resolver el bajo crecimiento y la estrechez de la economía chiapaneca; el sector terciario, principalmente la industria turística, que había surgido como un eficiente polo de crecimiento económico, tardó más de una década en recuperarse de los efectos de la guerra contrainsurgente.

En la siguiente década y hasta la actualidad, la entidad ha mantenido la estructura propia de las regiones atrasadas y marginales de los avances tecnológicos (Villafuerte, 2006) y la situación del campo se agravó cada vez más. Las manufacturas, el comercio y los servicios que se han concentrado en las zonas urbanas –Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, Ocosingo, Comitán– y en algunos municipios como Reforma –que aporta los mayores ingresos por su producción petrolera– no estimulan el desarrollo, las desigualdades se han profundizado y los beneficios no se proyectan sobre las zonas rurales ni mucho menos llegan a la población marginal, lo cual se refleja en la existencia de zonas muy pobres y en las

dificultades para el desarrollo del mercado interno. En realidad, podemos definir Chiapas como un estado campesino con un déficit económico sustantivo.

Si bien hoy día la producción estatal de carne de res, aves y otros productos, como el plátano, el café cereza y la caña de azúcar, es localmente importante, a nivel nacional resulta poco significativa, sobre todo ante la dimensión de las importaciones –33% del maíz, 95% de la soya, 72% del arroz, 55% del trigo y 25% de la carne de res–. Tampoco es significativa ante la extensión de la agricultura tradicional que predomina en la entidad: el maíz de temporal abarca el 85% de la superficie cosechada –676.000 hectáreas (INEGI, 2009)– y se cultiva en parcelas que en promedio tienen menos de cuatro hectáreas (SFA, 2011), con bajos rendimientos que se destinan sobre todo al consumo familiar (CEIEG, 2005, p. 148), al igual que sucede con el frijol.

El minifundismo y la tendencia a producir para el autoconsumo son aspectos generalizados en el estado y se han vuelto extremos en las zonas indígenas, principalmente en la región Altos, donde hay familias que poseen solo una pequeña porción de tierra –tres o cuatro cuerdas– (CEIEG, 2005). La producción campesina de subsistencia ha sido también financiada por el Programa Alianza para el Campo (PROCAMPO), sustituida por el programa de fortalecimiento empresarial a la agricultura (PROAGRO Productivo). A nivel estatal (INEGI, 2009), en 2007 se registraron un total de 3.972.673 hectáreas –que conformaban un universo de 460.820 unidades de producción–; de esa superficie, 2.200.155 estaban dedicadas a actividades agrícolas (55%), de las cuales 495.793 no se sembraron (22%), en tanto que 801.085 (35%) fueron destinadas al cultivo de maíz y frijol. Para el año 2010 (ASERCA, 2011), un total de 887.000 hectáreas fueron beneficiadas con fondos del PROCAMPO, dinero que en el 96% de los casos se destinó a la siembra de maíz y frijol, que en un 68% se llevó a cabo en superficies menores a cinco hectáreas (ver **Cuadro 1**).

También es general que los ingresos obtenidos por vía de la comercialización de sus productos constituyan una mínima parte de los ingresos requeridos para la sostenibilidad familiar y, por lo tanto, que la situación campesina se correlacione directamente con niveles altos de marginación y pobreza, que en Chiapas se concentran en las regiones indígenas:

**Cuadro 1.** Productores, superficie beneficiada y monto pagado por el PROCAMPO en Chiapas, 1998-2011

| Año   | Productores beneficiados |    | Superficie en hectáreas |    | Monto pagado (miles de pesos) |    |
|---|--------------------------|----|-------------------------|----|-------------------------------|----|
| 1998  | 325.656                  |    | 933.049                 |    | 576.604                       |    |
| 2010  | 281.308                  |    | 887.611                 |    | 1.032.991                     |    |
| Hectáreas beneficiadas por procampo por cada productor (2011) |                          |    |                         |    |                               |    |
| Superficie en hectáreas                                       | Maíz y frijol            |    | Otros cultivos          |    | Total                         |    |
|   | TOTAL                    | %  | TOTAL                   | %  | TOTAL                         | %  |
| Menos de 5  | 178.917                  | 68 | 178.917                 | 68 | 178.917                       | 68 |
| De 6 a 10   | 17.009                   | 6  | 17.009                  | 6  | 17.009                        | 6  |
| Más de 10   | 57.095                   | 22 | 57.095                  | 22 | 57.095                        | 22 |
| Total   | 253.021                  | 96 | 253.021                 | 96 | 253.021                       | 96 |

**Fuente:** elaboración propia con base en el *Anuario estadístico de Chiapas 1999, 2010* (ASERCA, 2011).

Altos, Norte y Selva. Una dimensión de la magnitud de lo anterior se observa en el hecho de que en 1970 las unidades de producción menores a cinco hectáreas abarcaban una superficie de 10.574 hectáreas (Villafuerte *et al.*, 1999), y en la actualidad superan las 200.000, distribuidas en 232.627 predios que constituyen el 81% del padrón agrario (CEIEG, 2005). A ello también han contribuido factores extraeconómicos como el crecimiento poblacional, que de 1970 a 2010 en Chiapas fue casi del 300%, al aumentar la densidad poblacional de 21 a 65 habitantes por kilómetro cuadrado (INEGI, 2011).<sup>3</sup>

Lo anterior se refleja en el creciente número de jóvenes rurales que carece de tierra para cultivo y en la gran cantidad de familias que no poseen la extensión y calidad de tierra indispensable para su sostenimiento. Aun así, la tierra representa un recurso imprescindible no solo para la reproducción biológica de los pueblos indígenas y campesinos de Chiapas,

3. De acuerdo con el Instituto de Población y Ciudades Rurales, de 1970 a 2005 se crearon en Chiapas 11.646 nuevas localidades, lo que equivale casi a la creación de una localidad nueva cada día. Véase <http://www.ciudadesrurales.chiapas.gob.mx/diagnostico> (consultado el 27 de enero de 2014).

sino también para su reproducción cultural, pues a pesar de sobrevivir básicamente del trabajo jornalero migratorio, ellos conforman sus identidades campesinas e indígenas, su pertenencia y su cultura, en función de la tierra-territorio que les da cobijo y del sentido de colectividad que de esta se desprende. Con esto queremos enfatizar que el sector marginal campesino e indígena de Chiapas aún no muestra tendencia clara a su desaparición y sigue conservando los elementos de carácter simbólico e identitario que lo ligan a la tierra.

A pesar de que las crisis económicas y el deterioro de sus formas de subsistencia los alejan de ella por tiempos cada vez más largos, los campesinos e indígenas chiapanecos han aumentado cuantitativa y paralelamente a su marginalidad y exclusión social. En este sentido, es sorprendente que, a pesar de las políticas privatizadoras – PROCEDE y FANAR–, 360.000 sujetos agrarios –7,5% de la población estatal– sigan en posesión del 60% de la tierra chiapaneca –4.3 millones de hectáreas– bajo el régimen de propiedad social (SEDATU, 2012), y que, aun cuando la población económicamente activa reconocida en el sector primario esté constituida por un poco más de 721.000 individuos, en realidad la subsistencia de más de dos millones de personas 53% de la población total– depende de las actividades agrícolas (INEGI, 2011). En el contexto neoliberal, esa cantidad va tomando ritmos alarmantes, sobre todo porque es el sector que aporta cada vez menos ingresos a la economía chiapaneca.

Sin embargo, el descenso en la aportación del sector primario al PIB estatal, que pasó del 31% en 1970 al 9% en 2010, es apenas un indicio de las condiciones desfavorables en que se desenvuelven las familias campesinas e indígenas chiapanecas, para quienes las crisis económicas se manifiestan en la reducción del apoyo directo al desarrollo agrícola y en el hecho generalizado de que los ingresos obtenidos por vía de la comercialización de sus productos representen una mínima parte de lo requerido para resolver el sustento familiar, afectado por la baja de los precios del maíz y por la escasez y precariedad del empleo no agrícola. Cada vez es más ilustrativo de la situación lo dicho por una campesina de la Frailesca: “hay maíz, hay frijol, pero dinero no hay... ahora todo se compra y el dinero no rinde”. Con ello advierte que no se trata únicamente de la baja productividad –afectada por la disminución de la comercialización y los pre-

cios bajos para la producción agrícola-, sino también de una acentuada dependencia del consumo/consumismo que, por el incremento constante de los precios de la canasta básica y la necesidad creciente de dinero para obtenerlos, ya no puede sostenerse con el trabajo agrícola y remunerado.

**Foto 1.** Las mujeres y su trabajo agrícola



**Fuente:** Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

La gran cantidad de personas ocupadas en el sector primario, sin ingresos o con menos de un salario mínimo, indica que la producción campesina sigue siendo familiar, sobre todo entre los indígenas –27% de la población en Chiapas–, en un contexto social en el que permanecen rígidos los roles de género y la tradicional división sexual del trabajo. Para dar una idea de lo que esto representa, señalamos que en el año 2000 (CDI-PNUD, 2002) la población indígena chiapaneca mayor de doce años era de 648.583 personas, de las cuales se consideraron económicamente activas la mitad, hombres en su mayoría (77%), ocupados en el sector primario (70%), de los cuales el 40% no percibía ingreso alguno y el 42% menos de un salario mínimo. De esta manera, de cada persona que percibe

menos de un salario mínimo dependen otras cinco en promedio, situación que no solo se padece entre indígenas y campesinos, sino que, con sus matices, enfrentan los pequeños y medianos productores y las clases medias.

En esta información de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas resulta significativo que solo el 10% de las mujeres indígenas perciba ingresos y que más de las tres cuartas partes de ellas (77%) se consideren inactivas económicamente, cuando sabemos que su trabajo doméstico produce fuerza de trabajo porque incluye su colaboración en la parcela y en la producción de frutas y verduras, así como en la cría y venta de animales domésticos, además de otros trabajos informales, como veremos adelante con más detalle. Es importante tener en cuenta que Chiapas está situado en uno de los últimos lugares en cuanto a población femenina ocupada; sin embargo, desde el ámbito doméstico, con toda la desvalorización que ello implica, las mujeres cada vez más se han puesto al frente de la economía familiar como respuesta a, y como parte de, los efectos acumulados de las crisis económicas recientes, de ahí que nos preguntemos si la economía de este sector marginal se ha feminizado.

### **Exclusión económica y social de las mujeres marginales de Chiapas**

Históricamente, la dinámica económica familiar de indígenas y campesinos ha estado centrada en la tierra y la cultura de milpa –maíz, frijol y calabaza–, y se ha caracterizado por la organización del trabajo y la estrategia de diversificación de las actividades productivas, reproductivas y de cuidado que realizan cada uno de sus miembros, principalmente de acuerdo con la edad y el sexo. Lo anterior, aun en la precariedad y con el complemento del trabajo asalariado, les hacía posible funcionar como unidades de producción y consumo. Como hemos señalado, esto fue modificándose por la monetarización de la economía campesina e indígena, la intensificación del trabajo asalariado temporal y luego permanente, los cambios en los procesos de producción y la incorporación de cultivos no tradicionales.

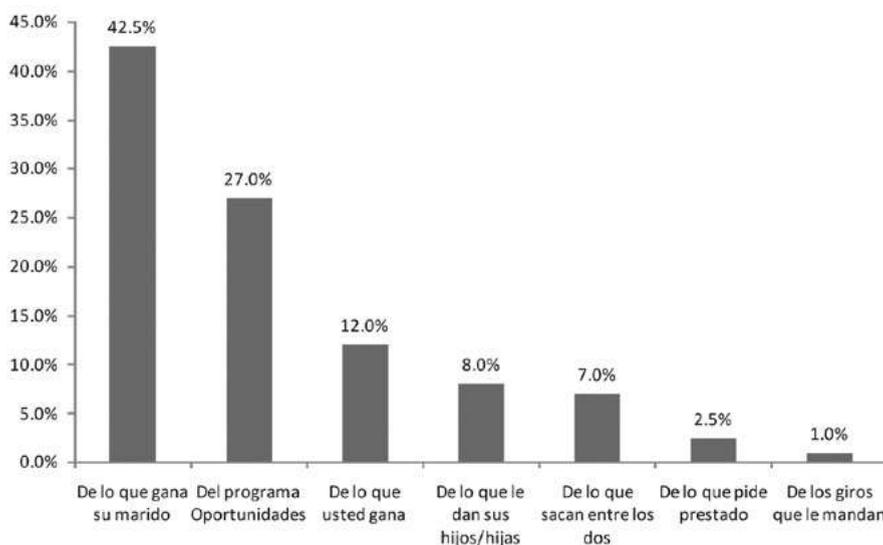
Las crisis económicas han impactado en los medios de subsistencia

de las familias marginales y en la organización familiar del trabajo. González (2007, p. 92) plantea que, en la actualidad, las familias rurales ligadas a la actividad agrícola tienen que satisfacer al menos cinco necesidades básicas para garantizar su subsistencia: **1.** dedicar alguna parte de la tierra agrícola al cultivo de básicos; **2.** contar con un grupo familiar o doméstico que tenga entre cinco o seis miembros, cuya organización del trabajo permita que al menos uno de ellos se dedique a la agricultura tradicional –básicos–; **3.** tener una actividad económica que brinde ingresos monetarios en la propia localidad o fuera de ella; **4.** tener acceso a zonas o áreas naturales que permitan la obtención de productos básicos o que aporten ingresos, y **5.** crear y organizar actividades comunales que promuevan el apoyo solidario. A estas necesidades consideramos que debe agregarse el asumir la responsabilidad familiar del trabajo doméstico que hasta ahora en su mayoría ha sido asumido por las mujeres y que no solo ocupa mucho de su tiempo y agencia, sino que, como veremos a continuación, se ha incrementado a consecuencia de las crisis.

Esta organización familiar del trabajo se observa en la fuente del gasto que tuvieron las mujeres durante el último mes, lo que podemos observar en la **Gráfica 1**. En ella nos podemos dar cuenta de la importancia que aún mantienen las figuras masculinas en el sostenimiento de la economía familiar: siguiendo el modelo tradicional, un porcentaje importante de las mujeres (42%) recibe del esposo el aporte principal para su gasto diario. Llama la atención que el segundo lugar de los aportes para el gasto familiar provenga de los programas asistenciales, principalmente del programa Oportunidades (27%). Como veremos adelante, este cambio es significativo porque ha afectado la división sexual del trabajo y el funcionamiento familiar con una creciente dependencia del Estado.

También se puede apreciar en la gráfica que, bajo el modelo de familia extensa, algunas mujeres tienen como principal fuente de su gasto lo que aportan otros miembros de la familia, como sus hijos e hijas (8%). Las madres solteras sostienen a la familia con su propio aporte (12%). En otras familias (7%) el gasto diario proviene del trabajo de ambos esposos. Es interesante observar que solo para el 1% de las familias marginales el dinero que envían los hijos o los esposos es la fuente de ingreso más importante para el gasto familiar. La precariedad de los recursos con que

**Gráfica 1.** Fuentes de ingreso principales para el gasto de las mujeres encuestadas



**Fuente:** encuesta CESMECA-UNICACH, 2009. N= 1267.

cuentan las familias obliga a las mujeres (2,5%) al endeudamiento permanente, creciente y muchas veces impagable, que vienen adquiriendo para cubrir los gastos cotidianos.

En el extremo marginal de la polarización social, es alarmante que las mujeres y sus familias carezcan de los recursos económicos necesarios para subsistir. Aún más, debido a la exclusión campesina, a la dependencia del consumo/consumismo y al incremento de los precios de los productos de la canasta básica, los pocos recursos con que cuentan para ello son cada vez más insuficientes, sobre todo en las regiones indígenas, como se puede ver en los datos siguientes: en el análisis del gasto familiar encontramos que para el 36% de las mujeres este es menor a mil pesos mensuales; para el 28% es de mil a dos mil pesos; el 15% gasta de dos mil a tres mil pesos, y el 8% dice tener un gasto superior a los cinco mil pesos mensuales. A nivel estatal, el promedio mensual del gasto de las familias fue de 2.190 pesos, equivalentes a 73 pesos diarios por familia y a

**Mapa 1.** Distribución de la población encuestada por región según lengua materna y promedio de gasto diario por persona



**Nota:** el cálculo del ingreso diario por persona se obtuvo al dividir el total de gastos que la familia tuvo en el último mes entre los treinta días del mes entre el número de miembros de la familia.

**Fuente:** elaboración propia con base en la Encuesta CESMECA-UNICACH, 2009. Diseño: Juan Pablos Editor.

15 pesos diarios por persona – sobre el estimado de cinco integrantes por familia–. Sin embargo, como observamos en el **Mapa 1**, a nivel regional existen diferentes capacidades de gasto, que son mayores de quince pesos en las regiones Centro, Frailesca y Norte, zonas con mayor población mestiza, y menores a diez pesos en la Selva y Los Altos, que son habitadas fundamentalmente por indígenas. A nivel estatal el gasto de las mujeres marginales es la compra de alimentos: 74,5% señaló que gasta menos de mil pesos, y el 18,5% de mil a dos mil pesos.

Sostener una producción agrícola de subsistencia como base económica, en el contexto de la exclusión campesina, coloca a los jóvenes en una encrucijada. En el período emergente de la revolución verde, sus padres encontraron en el desarrollismo agroindustrial y en la proletarianización una posibilidad de vida; por otro lado, al ser inicial el proceso

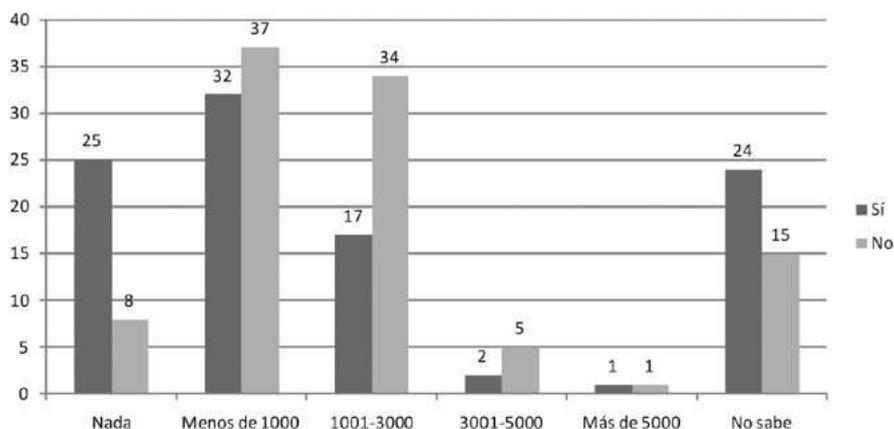
de monetarización de la economía campesina e indígena y ser relativamente más autosuficientes, la tierra representaba la seguridad mínima de los campesinos frente a aquellos que carecían de tierra. Consideramos que en la actualidad esto no es así para los jóvenes varones, quienes tienen dificultades para acceder a la tierra y no tienen las condiciones materiales para garantizar la sostenibilidad de su familia con base en el trabajo agrícola. Es importante señalar que en las nueve regiones del estado, entre las familias marginales la tierra está siendo trabajada por los viejos y no todos los jóvenes campesinos ven en ella una posibilidad de mejorar sus condiciones materiales de vida; por tanto, priorizan el trabajo remunerado o el comercio informal. Sin embargo, frente a la escasez y precariedad del mismo, queda el recurso de la migración temporal o definitiva, con la consecuencia de que las mujeres tienen que trabajar por un ingreso.

Para ilustrar lo anterior, analizamos el caso de las familias que cuentan con una figura paterna (80%). Quienes cuentan con tierra de cultivo (66%), en su mayoría se ocupan solo en trabajarla (68%) o también trabajan como jornaleros (23,8%), pocos no laboran su tierra y se ocupan en otras actividades remuneradas (6%), no trabajan (2%) o se dedican a la pesca (0,2%). En comparación, los esposos que carecen de parcela (34%) se ocupan como jornaleros o peones (75%), o en otro tipo de actividades informales o remuneradas (18%), son pescadores (4%) o bien no trabajan (3%). En los dos casos, el monto del ingreso que obtienen los hombres es exponencialmente escaso e incomparable con los ingresos que perciben los de otros estratos de la sociedad.

No obstante, conviene señalar que existen algunas diferencias entre quienes disponen y quienes carecen de tierra de cultivo: entre los primeros, una cuarta parte no tiene ningún ingreso en dinero y obtiene solamente lo que cultiva (25%), el resto tiene un trabajo remunerado: casi un tercio (32%) gana menos de mil pesos, otros (17%) entre mil y tres mil pesos, y son muy pocos (3%) los que ganan más. Entre la tercera parte que no tiene tierra de cultivo, la mayoría de los hombres gana menos de mil pesos (37%) o entre mil y tres mil pesos (34%); muy pocos obtienen más de esa cantidad, y son también muy pocos (8%) los que no tienen ingresos y suponemos que rentan tierra.

Los datos de la **Gráfica 2** dejan claro que el tener o no tener tierra no implica una diferencia significativa ante los altos niveles de pobreza, y que el trabajo jornalero es determinante para la sobrevivencia en ambos casos, ya que son muy pocos (16,4%) los que viven solo de la tierra. Podemos decir que ahora el trabajo campesino es complementario del trabajo jornalero, al contrario de lo que sucedía antes de 1980.

**Gráfica 2.** Total de lo que gana al mes según disposición de parcela de cultivo



**Fuente:** encuesta CESMECA-UNICACH, 2009.

En todos los casos observamos que más de la mitad de los esposos gana y aporta para el gasto del hogar menos de mil pesos (31,1%) o no tiene ingresos y en consecuencia no entrega nada a la casa (17,6%). Son menos los que ganan y aportan entre mil y tres mil pesos (19,1%), y escasos los que ganan y dan más de tres mil pesos (2%) (véase **Cuadro 2**). Es decir, el dinero que los hombres aportan al gasto en una familia promedio de cinco miembros es inferior a los 20 pesos diarios, cuando los hay, por lo que es posible afirmar que se vienen convirtiendo en proveedores simbólicos de la familia. Señalamos que un importante número de mujeres no sabe cuánto gana su esposo y cuánto aporta mensualmente al hogar (18,8%), lo que podemos asociar a que son los hombres y no las

mujeres quienes controlan el dinero en efectivo, particularmente de lo que se gana fuera de la comunidad, lo que implica que las mujeres son las más pobres y dependientes.

Es paradójico que aunque este sector no interesa al gran capital, finalmente está incorporado y genera ganancias a través del consumo, de los intereses y de la explotación de la fuerza de trabajo. Así, es debido a ello que la migración laboral representa para los jóvenes, al menos en el imaginario social, una posibilidad de romper con la precariedad en que se vive; sin embargo, no todos tienen las posibilidades reales de migrar ni todos se van a Estados Unidos. Las familias marginales cumplen con su función social de proveer al sistema al menos de un miembro migrante, como observaremos adelante. Igualmente, para buscar solventar las necesidades, las mujeres deben cada vez más procurar obtener ingresos por la vía del endeudamiento, de su trabajo informal y de los programas asistencialistas, con graves implicaciones en su situación y condición de género.

En este apartado, a fin de dimensionar los efectos de la polarización neoliberal en las mujeres, analizamos los ámbitos que consideramos

**Cuadro 2.** Total de lo que gana su esposo y cantidad que entrega para el gasto del hogar

|  |               | Cantidad mensual que entrega para el gasto (porcentaje) |       |           |           |             |         |       |
|--|---------------|---|-------|-----------|-----------|-------------|---------|-------|
|  |               | Nada  | -1000 | 1001-3000 | 3001-5000 | Más de 5000 | No sabe | Total |
| Total de lo que gana su esposo en el mes | Nada          | 17,6  | 0     | 0         | 0         | 0           | 0       | 17,6  |
|  | Menos de 1000 | 1,2   | 31,1  | 0         | 0         | 0           | 0,6     | 32,9  |
|  | 1001-3000     | 1,0   | 4,0   | 19,1      | 0         | 0           | 0,4     | 24,5  |
|  | 3001-5000     | 0,3   | 0,4   | 1,0       | 1,6       | 0           | 0       | 3,2   |
|  | Más de 5000   | 0,1   | 0     | 0,1       | 0,2       | 0,2         | 0       | 0,5   |
|  | No sabe       | 0,1   | 0,8   | 1,2       | 0,2       | 0,2         | 18,8    | 21,3  |
|  | Total         | 20,3  | 36,3  | 21,4      | 1,9       | 0,4         | 19,8    | 100   |

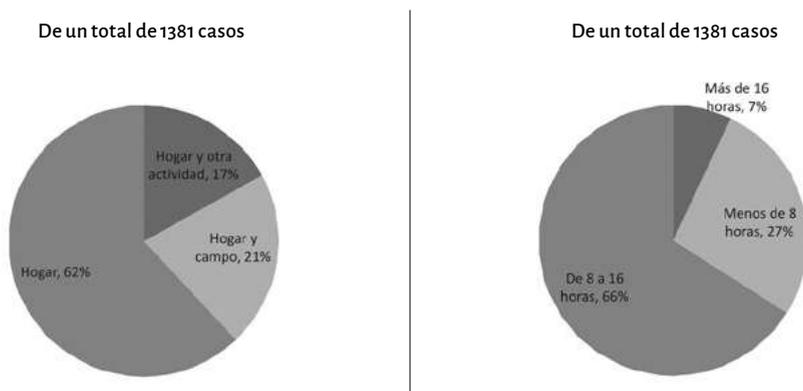
**Fuente:** encuesta CESMECA-UNICACH, 2009.

más importantes de la exclusión económica de las mujeres, con las repercusiones que ello tiene en la reproducción social, y de su subordinación de género, a través de la información empírica sobre su raigambre cultural al trabajo de cuidado, su limitado acceso a la tierra, al trabajo asalariado y a la migración, su precaria capacitación, su dependencia de los programas asistencialistas y el creciente endeudamiento que exige su sobrevivencia.

### Desconocimiento del valor del cuidado

El 95% de las mujeres marginales tiene como ocupación principal el trabajo en el hogar (ver **Gráfica 3**), también llamado de cuidado en la medida en que incluye todas las actividades destinadas a la sostenibilidad cotidiana de la vida y la reproducción de la cultura: alimentación, salud material y emocional de la familia, organización y administración del tiempo, transmisión de la lengua y de los sistemas simbólicos, culturales y normativos, etcétera. Estas actividades no se valoran porque no son mercancías y no se reconocen como parte de la dinámica económica, no

**Gráfica 3.** Ocupación primaria y secundaria de las mujeres encuestadas y horas que dedican al trabajo doméstico



Fuente: encuesta CESMECA-UNICACH, 2009.

obstante que son la base de la producción, el sostenimiento y el mantenimiento de la fuerza de trabajo. Aunque no se reconozca este aporte, consideramos que es un subsidio permanente a la acumulación del capital que se realiza con la venta de la fuerza de trabajo.

Este desconocimiento es precisamente uno de los pilares centrales de la subordinación estructural de las mujeres, que las determina socialmente como incapaces de trabajar y dependientes del trabajo masculino. Lo anterior se materializa en su limitada capacitación y en las muy reducidas posibilidades de acceder a un trabajo y obtener un salario, enfatizando su especialización en la reproducción biológica y en las labores domésticas que no son mercancías, y por tanto no les generan ingresos. Esta desvalorización también se extiende hacia su trabajo agrícola y otras actividades que llevan a cabo para aportar ingresos a la sostenibilidad familiar, como la cría de gallinas o la producción y venta de verduras y frutas, a las que la desestructuración neoliberal de la producción campesina les obliga a incorporarse en condiciones de alta vulnerabilidad.

El 40% de las mujeres realiza sola el trabajo doméstico, la mitad recibe apoyo de otras mujeres de la familia –hijas, nietas, suegra, mamá, hermana– y muy pocas (8%) reciben “ayuda” de los esposos o de los hijos. Lo anterior nos deja ver que la reproducción de la subordinación de género también es estructural; el hecho de que las mujeres reciban la ayuda de las hijas, nietas y niños menores en el trabajo doméstico indica que la distribución de este en el interior de la familia se realiza básicamente entre las mujeres de diferentes generaciones sin contar con los hombres, dedicados al trabajo productivo. Las mujeres generalmente invierten en el quehacer cotidiano entre ocho y dieciséis horas diarias (66%), aunque hay quienes invierten más de ese tiempo, pero casi la tercera parte invierte menos de ocho horas, lo que podemos relacionar con el tiempo que estas mujeres ocupan en el trabajo informal que realizan.

La costumbre de que las mujeres de diferentes generaciones desplieguen su agencia fundamentalmente hacia el cuidado familiar, justifica y reproduce la lógica patriarcal del sistema que las excluye, ya que ellas invierten el trabajo de cuidado buscando el bienestar colectivo de los miembros de la familia y no el personal, a diferencia de los hombres que, insertos cada vez más en la dinámica neoliberal, generalmente antepo-

nen sus intereses personales a los colectivos. Y no solamente eso, sino que son la mediación entre el trabajo doméstico y los empresarios o patrones, que pagan por el trabajo de los hombres sin considerar la inversión que las mujeres han hecho en ellos.

Debido a la baja tecnología doméstica de los hogares campesinos marginales, el trabajo de cuidado medido en tiempo y esfuerzo invertidos representa una alta transferencia de valor al capital que, como ya dijimos, no se reconoce, pero su no reconocimiento paradójicamente posibilita su conversión a un espacio político sensible y generador, material e ideológicamente, de posibles transformaciones sistémicas emancipadoras.

### **Carácter masculino de la propiedad y de la producción campesina en crisis**

Es importante señalar que, si bien gran parte de las familias marginales cuenta con una tierra de cultivo (63%), un número importante carece de ella (37%). Los datos indican que las familias marginales que viven en la periferia de las ciudades y las parejas más jóvenes de las zonas rurales son las que tienen más problemas para acceder a la tierra: el 80% de las familias que cuenta con este recurso se ubica en el rango de edad de 56 a 60 años. Esto significa que la tierra, además de su fraccionamiento extremo, se ha convertido en un bien escaso al que las últimas tres generaciones no ha podido acceder.

Observamos que Sierra, Altos y Fronteriza son las regiones donde un mayor porcentaje de familias tiene alguna tierra para cultivo –más del 80%– porque el peonaje y el comercio son algunas opciones para quienes carecen de ella. En las regiones Norte y Centro, el 55% de las familias tiene tierra y quienes no cuentan con ella tienden a emplearse como peones o jornaleros agrícolas. Por otra parte, en la Frailesca, el Soconusco y la Costa predominan las familias sin tierra para cultivo, ante lo cual el empleo en servicios, cuando no como jornaleros agrícolas o en la pesca, son otras de las ocupaciones.

En relación con la condición étnica, registramos que las familias indígenas son quienes procuran tener tierra para cultivo –ocho de cada diez–, mientras que las mestizas tienden a priorizar el trabajo remunerado

–cinco de cada diez cuentan con tierra–. Por otro lado, si bien las familias indígenas se concentran en Altos, Selva y Norte, en las regiones donde la población mestiza es predominante se observa que los indígenas migrantes representan un número significativo entre los propietarios: 29% en Centro, 20% en Fronteriza, 17% en Sierra, 4,5% y 2,4% en Frailesca y Soconusco, respectivamente, mientras que no encontramos información de población indígena en la Costa. Esto indica que el arraigo indígena a la tierra refuerza su vocación campesina aun en áreas mestizas.

En otros estudios (Olivera y Ortiz, 2008) encontramos que, en todos los tipos de propiedad, los titulares de las parcelas son en su mayoría hombres; sin embargo, en las tierras de propiedad privada hay un mayor número de mujeres propietarias o copropietarias de las tierras que en los ejidos y las comunidades (ver **Cuadro 3**), lo que refleja la rigidez de las normas comunitarias, que regulan y excluyen a las mujeres de la tierra en la propiedad social. Esto cobra mucha importancia debido a que en las sociedades campesinas disponer de tierra continúa siendo el requisito jurídico para participar en las asambleas y con ello tener la posibilidad de

**Cuadro 3.** Proporción de hombres y mujeres propietarios en Chiapas

| Fuente                               | Ejidatarias/ejidatarios |        |       | Comuneras/comuneros |        |       | Propietarias privadas/<br>Propietarios (%) |        |       |
|--------------------------------------|-------------------------|--------|-------|---------------------|--------|-------|--|--------|-------|
|                                      | Mujer                   | Hombre | Ambos | Mujer               | Hombre | Ambos | Mujer                                      | Hombre | Ambos |
| Censo 2000                           | 13                      | 87     |       | 31                  | 69     |       |  |        |       |
| Registro Nacional Agrario (RAN) 2005 | 3,5                     | 96,5   |       | 0,70                | 99,30  |       |  |        |       |
| Diagnóstico CDMCH(2004)              | 20                      | 79     | 1*    | 13                  | 83     | 4     | 17   | 50     | 33    |

**Fuente:** CDMCH, en Olivera y Ortiz (2008).

\* Información de comuneras que se sienten propietarias junto con el esposo, pero que jurídicamente no están reconocidas así.

ocupar cargos de representación social –comisariado ejidal o de bienes comunales, por ejemplo–, o de decidir directamente sobre asuntos que les afectan a ellas y a sus familias. En el caso de nuestra investigación, solo el 22,8% de los titulares de la propiedad social a nivel estatal son mujeres, principalmente viudas y de edad avanzada, que en muchas ocasiones solo son propietarias hasta que el heredero se hace adulto.

Al revisar la condición de posesión de la tierra a partir del estado civil de las mujeres marginales encontramos diferencias importantes. Entre las mujeres que viven con su pareja, cerca del 7% son propietarias, mientras que en el 80% de esas familias son los esposos o compañeros los propietarios. El 25% de las solteras dice tener tierras, mientras que un 60% señala que la propiedad es de sus padres. El caso de las viudas es interesante porque el 60% dice tener la propiedad de su tierra y el resto dice que la tierra está en posesión de los hijos o algún familiar. No encontramos diferencias significativas en cuanto a la posesión de la tierra entre las mujeres indígenas y mestizas. Podemos observar que las mujeres divorciadas y las madres solas generalmente no logran tener la posesión de la tierra a pesar de que representa un elemento fundamental para su sustento y el de sus hijos; entre ellas, más del 75% informó que el dueño de la tierra es el padre, lo que se relaciona con su vulnerabilidad ante el abandono o separación.

Al preguntar a las mujeres sobre cómo su familia obtuvo la tierra, en los 784 casos de los que obtuvimos información se observó que casi la mitad (48,60%) la obtuvo por herencia en ejidos y comunidades principalmente, o por dotación (12,76%) en ejidos de reciente formación; por compra, principalmente a particulares pero también a algunos ejidatarios, la obtuvo el 28,95% de las familias, mientras que el 9,7% contestó que las tierras que ocupan son rentadas, prestadas, donadas o producto de una toma o recuperación. Cada vez es más frecuente que los padres incluyan a las hijas mujeres entre sus herederos –en Zinacantán y Chamula es algo tradicional–; sin embargo, pocas veces este proceso es acompañado de un reconocimiento de sus derechos por los hombres para alentar su participación, por lo que con frecuencia las pocas que asisten a las asambleas no ejercen su derecho a participar. En consecuencia, cada vez es mayor el número de mujeres que debe enfrentarse al despojo de sus

tierras, como sucede en los más de cien casos que han sido documentados por el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas en el último año.

El despojo de la tierra que sufren las mujeres, además de reflejar su posición y exclusión subordinada, obedece a que, a pesar de su incosteable productividad, la tierra se ha convertido en una mercancía con la privatización, pero también a que gran cantidad de jóvenes varones no tiene tierra y a que las parcelas de producción familiar son muy pequeñas.

**Foto 2.** Mujeres de la zona norte construyendo un tapesco



**Fuente:** Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

Las decisiones en torno al cultivo y el manejo de la parcela continúan siendo fundamentalmente de los hombres, no obstante la participación cada vez mayor de las mujeres en el proceso de producción, sobre todo en las zonas indígenas. Esto se observa en el hecho de que, en las fami-

lias que sembraron, el 68% de las mujeres desconocía la superficie que se había sembrado de maíz y de frijol en la temporada anterior a la encuesta, y el 60% no mencionó el volumen de lo que se vende, mientras que el 44% no conocía, si parte de la producción había sido vendida. Muy pocas familias, según la información proporcionada por las mujeres, cuentan con el apoyo del programa PROCAMPO (8%), y en todos los casos es muy poco el apoyo que reciben y siempre es para los hombres; aunque su cobertura en la realidad fuese mayor, el PROCAMPO no cambia la tendencia de que la baja producción sea orientada al consumo familiar.

Es importante señalar que muchos hombres, y sobre todo los jóvenes, están perdiendo interés por el cultivo de la tierra, no obstante que muchos de ellos continúan trabajándola por la imposibilidad de migrar o de ocuparse en otras actividades. En los casos en los que obtuvimos información observamos que el maíz de temporal es el principal cultivo familiar (67%), que principalmente se siembra en superficies menores a tres hectáreas (90%), con una producción total por debajo de las cinco toneladas (95%) que se destinan principalmente al consumo familiar (70%) y en pocas porciones a la venta (30%). La producción agrícola con orientación netamente capitalista es inexistente en este sector de la población, en el que muy pocas familias se dedican a una producción no tradicional (6%), principalmente de hortalizas (25%), palma africana (19%), chile (12%) u otros.

En todos los espacios, el principal comprador es el “coyote”, seguido por pequeños compradores; pocos son los casos en los que se vende directamente a una empresa privada mexicana o extranjera. El reforzamiento de las figuras caciquiles<sup>4</sup> y de intermediación en la comercialización de los productos agrícolas es una problemática añeja en el estado que desafortunadamente está lejos de desaparecer, e incluso se ha reforzado a través de varias instancias que han hecho muy poco por combatirlos. Ante la ausencia de los esposos o los hijos varones, las mujeres deben ne-

---

4. Gudrun Lenkersdorf (2001) define el cacicazgo como: “una institución política, con una forma de gobierno unipersonal y hereditaria, fue introducido por el régimen colonial como parte de su sistema de control. En Chiapas, en particular, los cacicazgos no corresponden a tradiciones prehispánicas. Al contrario, gobiernos y jurisdicciones autóctonos en los pueblos de filiación maya eran comparables con lo que los españoles llamaron behetrías, es decir, organizaciones coordinadas por concejos cuyas prácticas se mantendrían posteriormente en los gobiernos municipales de las ‘repúblicas de indios’”.

gociar con hombres la comercialización de productos como el ganado, lo que se lleva a cabo en situaciones desfavorables, como lo relatan mujeres entrevistadas en la región Norte:

Le vendo a quien le interese, el que pague más [...] Buscamos mejor quién paga un poquito más, porque hay unos “coyoteros” que pagan muy barato y no le damos [...] El toro, ese se vende pesado, ahorita están pagando dieciséis mil cincuenta pesos el toro, así se va en el embarque [...] Para criarlo tarda como diez meses, un año o hasta quince meses. Depende de cuántos kilos lo quieras vender, de cuatrocientos kilos o de quinientos kilos, lo tienes que pastar de doce a quince meses (Ixtacomitán).

Aquí vienen a comprar unos coyotes, vienen de Simojovel o de aquel rumbo [...] Un torito o una vaquilla, de un año o dos, lo más que te dan son cuatro mil pesos, pero la verdad, ahorita, cuando la gente tiene mucha necesidad, hasta dos mil quinientos o dos mil pesos aceptan [...] No resulta porque rentamos potrero cuando se acaba el zacate (Huitiupán).

El café suele ser uno de los cultivos comerciales más importantes para la población campesina e indígena; sin embargo, contrario a lo que esperábamos, en la información recabada observamos que solo el 10% de familias marginales se dedica a este cultivo porque en su mayoría tienen menos de una hectárea (62%) o no más de una y media (38%). La mayoría produjo y vendió menos de una tonelada de café (86%), y el resto, entre una y seis toneladas (14%). Los precios que cobraron por su producción oscilan entre los ocho y los veinticinco pesos por kilogramo, lo que indica que, si bien algunos productores pueden obtener buenos recursos de la venta del café, esto no es generalizado en el sector, sobre todo frente a la vulnerabilidad en que viven los productores de café, que en este año 2014 se vieron gravemente afectados por la plaga de la roya, que destruyó totalmente los cafetales.

La fragmentación de la tierra de cultivo es elevada en las zonas marginales de la entidad y se ha generalizado en todos los tipos de propiedad,

tanto entre indígenas como entre mestizos. Al analizar el tamaño de la parcela, notamos que a nivel estatal la mayoría de los propietarios (77%) posee cinco hectáreas o menos –15% de los cuales incluso tiene menos de una hectárea–, mientras que el 8% tiene más de cinco y menos de diez hectáreas, y el 16% más de diez. Sin embargo, en Altos y Sierra su fraccionamiento es extremo; ahí, el 50% de las familias se puede agrupar en el rango de una hectárea, aunque muchas tienen menos de esa cantidad –30 y 24%, respectivamente–. Esta situación, aunque con menor intensidad, es compartida por alrededor del 30% de las familias de las regiones Fronteriza, Norte-Selva y Soconusco. Por otro lado, Frailesca y Costa presentan un mayor número de familias con más de diez hectáreas de tierra para cultivo (53% y 43%).

La escasa dimensión y la mala calidad de las tierras de cultivo son elementos que, junto con la reducción de los apoyos, la disminución de la producción y los bajos precios de comercialización, colocan al campesinado en una situación de inseguridad, a tal grado que la producción campesina se ha vuelto complemento del ingreso del trabajo asalariado y migrante. Viendo este problema en su dimensión estatal, resulta paradójico que, siendo la agricultura la base económica de la mayoría de la población, no existan las condiciones materiales para una reestructuración de la agricultura con una perspectiva de justicia social.

## **Migración**

Es muy difícil conocer con precisión los datos reales de la migración, sobre todo de la migración temporal, que ha sido el complemento histórico de la economía deficitaria de Chiapas; no obstante, podemos aproximarnos a la intensidad de los flujos migratorios. El CONAPO (2012, pp. 81-87) en un análisis de este tema concluye que en México la población de los municipios con niveles medio y bajo de marginación es la que tiende a migrar a Estados Unidos, mientras que es muy poca la población de los municipios con muy alta marginación que alcanza un grado muy alto de intensidad migratoria a ese país. Solo los municipios de las regiones Fronteriza y Sierra alcanzan un grado muy alto de intensidad migratoria –entre ellos Las Margaritas y Motozintla–.

Nuestros datos se acercan a estos resultados ya que en nuestra investigación observamos que entre la población marginal los migrantes son muy pocos –apenas el 9,3% de la población mayor de quince años–, y cuando se van tienden a irse al interior del estado o de la República: en el 81% de los casos migran hacia el interior del estado o del país, el 16% al extranjero, y en el 3% de los casos se presenta una migración mixta, es decir, familias con parientes en el interior y en el exterior del país. En la mayoría de los casos quienes migran son hombres, los padres o los hijos indistintamente, mientras que las mujeres que migran son muchas menos que los hombres –el 83,55% son hombres y el 16,45% son mujeres–. Sin duda podemos afirmar que la migración interna continúa siendo un puntal indispensable en la economía campesina de subsistencia; es decir que, con excepción de San Juan Chamula, municipio que tiene un alto porcentaje de migrantes en Estados Unidos, la economía de las regiones indígenas depende de la migración interna.

Aunque un porcentaje importante de mujeres dijo que en algún momento de su vida ha deseado migrar, son pocas las que lo han logrado, entre otras cuestiones debido a las normas tradicionales, que las subordinan a funciones domésticas y maternas que limitan su movilización. El papel de las mujeres, que generalmente no migran, resulta fundamental en dos sentidos: por una parte, en la reproducción misma de su marginalidad y la de sus familias y, por otra, en el sostenimiento de la proletarización de los varones jóvenes que, a través de la migración, son explotados como mano de obra barata por las empresas nacionales y transnacionales del norte del país y de Estados Unidos. En ambos casos, el proceso no rompe la posición subordinada de las mujeres en relación con sus esposos y comunidades, sino que más bien la profundiza y amplía por la dependencia hacia el Estado que generan los programas asistencialistas, ya que muchos hombres consideran garantizada la reproducción familiar con el programa Prospera, lo que les ofrecería mayor libertad para migrar (Rus, 2013).

Es importante señalar que los impactos y consecuencias de la migración al interior de las familias y de las comunidades no son eventos aislados; durante el proceso migratorio, en la mayoría de los casos las mujeres son las más afectadas. Cuando el esposo migra, en muchas de las oca-

siones abandona el núcleo familiar y las obligaciones relacionadas con el sustento de los hijos y de su esposa, con el cuidado de la tierra y los animales y con las responsabilidades comunitarias. El trabajo que las mujeres han invertido en el cuidado de los jóvenes –y esposos– migrantes no siempre es retribuido y tiende a dejarlas socialmente vulnerables debido a las normas que restringen su agencia. La experiencia de migración de los varones transforma la vida de las mujeres y de sus hijos, lo que ha implicado para muchas mujeres que tengan que asumir la jefatura del hogar, tener una doble o hasta triple jornada para proveer el sustento de los hijos y mantener la unión familiar y el vínculo comunitario, que no cambia, sino resignifica, la subordinación de género.

La migración de los hombres acelera la integración de las mujeres al mercado de trabajo en condiciones muy vulnerables debido a su baja escolaridad y a su carencia de formación técnica, lo que las obliga a invertir mucho tiempo para obtener el mínimo necesario para la sobrevivencia familiar. Esta situación las presiona emocional y moralmente porque restan tiempo para la atención de los hijos, función que tienen que asumir ellas solas, sobre todo en los casos en los que los esposos no regresan, de manera que a la vez rompen con el imaginario social de lo que implica ser buena madre en su cultura. En muchos casos, las coloca en riesgo por la cooptación de las jóvenes que las redes de trata de personas llevan a cabo. Muchas jóvenes son compradas por los polleros, quienes las venden a estas redes donde las obligan a prostituirse.

La migración de los esposos es vista por las mujeres como una alternativa para que ellos puedan cumplir con sus funciones de abastecedores y mejorar la situación de la familia, pero, por el contrario, a ellas les genera una sobrecarga de trabajo y la ampliación de su rol de reproductoras hacia el de abastecedoras. Nuestros datos arrojan que, sin importar el lugar de trabajo, los esposos suelen aportar prácticamente menos de mil o tres mil pesos mensuales. Las mujeres esposas de migrantes muestran una relativa mejora en su condición de género al tener que asumirse como responsables de la familia y representarla ante la comunidad; sin embargo, sus capacidades de gestión y de trabajo no se reconocen cuando el marido regresa y retoma la jefatura familiar porque trata de imponerles nuevamente obediencia y subordinación incondicionales.

Por último señalamos que, en parajes de Los Altos, Diana y Jan Rus (2014) han documentado la existencia de pueblos de mujeres en los que las jóvenes tienen limitaciones para encontrar un marido, en tanto siguen funcionando las normas endogámicas, lo que está impactando en los roles y estereotipos de género, así como representa un panorama incierto para la reproducción cultural.

### **Exclusiones y búsqueda de alternativas laborales**

Es importante señalar que la división sexual del trabajo es aún muy marcada en Chiapas y sobre todo en el sector marginal de la población. Es posible observar que las actividades que hombres y mujeres desarrollan están fuertemente marcadas por los roles y estereotipos genéricos, bajo los cuales es socialmente aceptable que los hombres asuman el trabajo fuera de casa y que sean reconocidos como los jefes y proveedores del hogar, mientras las mujeres son relegadas a los ámbitos domésticos y su trabajo dentro del hogar es considerado económicamente improductivo. El que las mujeres marginales sean consideradas “económicamente inactivas”, las coloca ya en un ámbito de exclusión que se agrava con la insuficiencia, la deficiencia y la privatización de los servicios públicos, al no tener un salario ni prestaciones sociales, lo que constituye una limitante para el acceso a los servicios que hacen posible el ejercicio de la ciudadanía social y el acceso a una vida digna.

Como pudimos ver en los apartados anteriores, si bien en la mayoría de los casos la principal fuente de ingresos en las familias marginales la constituyen los esposos, es notoria la importancia que han adquirido los ingresos que las mujeres aportan a la sostenibilidad familiar y cómo ellos se van convirtiendo en proveedores simbólicos. Las crisis económicas han sido uno de los factores que más han impactado en este sentido, en tanto han posibilitado, obligado y generalizado el que las mujeres tengan que trabajar a fin de obtener o procurar ingresos para el sostenimiento cotidiano de la familia. Frente a esta situación, el paso de un ámbito privado a uno público continúa siendo mal visto debido a las normas comunitarias que regulan la movilidad y la agencia de las mujeres (Nolasco, 2008, p. 120), por lo cual salir a trabajar fuera de casa no siempre es po-

sible para ellas, y cuando lo hacen es bajo el estricto control social de su movilidad y agencia –horarios, tipo de actividades, personas con quienes interactúan–, control que, al ser cada vez más rebasado, las coloca en un ámbito de alta vulnerabilidad, lo que tiene una correspondencia con el incremento de la violencia feminicida.

Es cierto que durante la última década Chiapas ha registrado un aumento significativo en la escolarización de las mujeres (Bazdresch, s.f.); sin embargo, en el sector que estudiamos se observó que este aumento ha sido hasta la primaria completa, y que son pocas las que han accedido a otros niveles. Es común que las mujeres con estudios de preparatoria se dediquen a las actividades domésticas e incluso que organicen su trabajo productivo en función de sus responsabilidades domésticas al no existir las condiciones para su empleo formal. En este sentido, consideramos que el estereotipo de que las mujeres son para la casa sigue siendo un obstáculo para su acceso a la educación y, al no estar capacitadas, tienen limitantes para su ocupación; por otro lado, para las mujeres marginales continuar sus estudios carece de sentido práctico porque siguen estando articuladas al trabajo doméstico y porque no hay un mercado laboral en el cual puedan desempeñarse, por lo que, con el paso del tiempo, muchas se convierten en analfabetas funcionales, lo que es aún más marcado entre las indígenas. Por ello es muy importante comprender a profundidad las condiciones y circunstancias bajo las cuales las mujeres en situación de marginalidad trabajan fuera de casa.

En principio, el trabajo fuera de casa genera una tensión cotidiana en las mujeres porque tienen que articular su trabajo productivo con las actividades destinadas a la reproducción y cuidado del núcleo familiar, que para ellas es lo fundamental de su vida. Esto explica por qué el 85% de las mujeres refirió que no trabaja fuera de casa, y que solo el 15% de las mujeres que sí lo hace, en su mayoría (70%) no cumple con una jornada laboral completa. La actividad comercial –venta de alimentos, productos por catálogo, frutas o verduras– resulta ser muy atractiva para las mujeres porque les permite organizar sus horarios de trabajo y, antes que todo, estar al pendiente de los hijos y del cuidado de la casa, por lo que priorizan actividades informales que en su mayoría llevan a cabo en sus propios hogares o las ofrecen realizar de casa en casa en horas es-

pecíficas. Además, puede observarse una doble o triple jornada de las mujeres rurales que incursionan en diversas actividades económicas independientes –venta de alimentos, comercio informal, etcétera– con el propósito de aumentar el ingreso familiar o, en otros casos, de hacerse responsables del sostenimiento familiar como resultado del aumento de los hogares con jefatura femenina (INMUJERES, 2012).

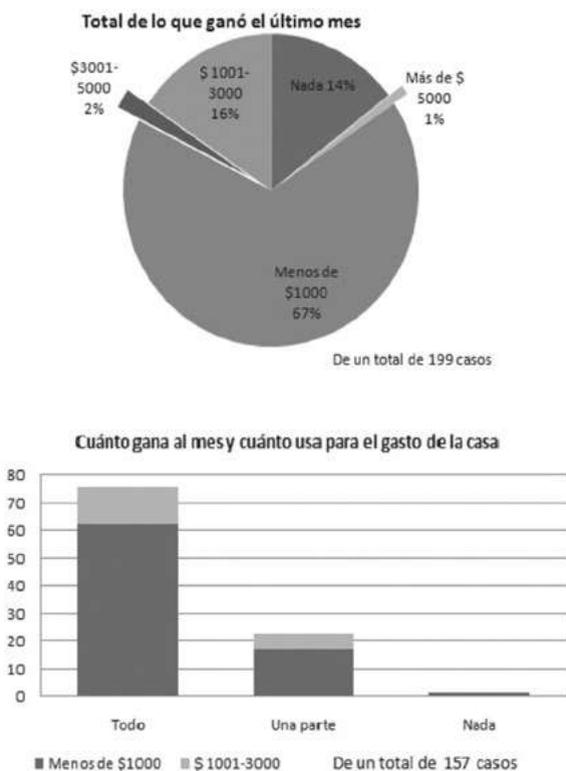
Para Sánchez (2008, p. 122), la actividad artesanal constituye hoy en día en algunas regiones la posibilidad de obtener mayores ingresos familiares y de diversificar las estrategias empleadas por la mujer indígena, ya que esta dinámica les permite mantenerse en el ámbito de la vida doméstica e incursionar en el ámbito de la vida pública a través de la comercialización. La actividad artesanal como consecuencia de la creación de un mercado para la producción y venta de textiles y cerámicas en Chiapas ha representado un espacio para la transformación de las relaciones de género dentro de las comunidades indígenas. El poner una tiendita es una de las opciones a las que más acuden las mujeres ya que el programa Chiapas Solidario, implantado en años recientes por el gobierno del estado, ha favorecido los créditos con bajos intereses para la creación de pequeños negocios que pueden ser abiertos por las mujeres en su propio hogar y que no representan un monto muy elevado de inversión.

Ello se correlaciona con el ingreso tan bajo que obtienen las mujeres marginales, ya que la mayoría obtiene menos de mil pesos mensuales (66%), mientras que el 16% obtiene de mil a tres mil pesos, y solamente el 3% ingresa más de esa cantidad. Podemos ver que el ingreso de las mujeres varía en las nueve regiones del estado, siendo la Selva y Los Altos donde más del 70% de las mujeres obtiene menos de mil pesos, en tanto que en las regiones Norte y Soconusco se concentran las mujeres con un ingreso de entre mil y tres mil pesos. La notable condición de pobreza extrema y desigualdad en el ingreso que enfrentan las mujeres marginales es evidente ya que, pese al aumento en el grado de estudios y las múltiples jornadas –domésticas y laborales– que desempeñan, los ingresos obtenidos las ubican en un rango de ingreso inferior al salario mínimo. En nuestra investigación, las mujeres sin ingresos se ubican en el rango de los 36 a los 50 años de edad y no tienen estudios; seis de cada diez obtienen menos de mil pesos mensuales, cuentan con estudios de primaria

o bachillerato y tienen entre 21 y 55 años; las que ingresan entre mil y tres mil pesos tienen entre 36 y 50 años, con primaria y secundaria, mientras que las pocas que obtienen de tres mil a cinco mil pesos cursaron bachillerato o licenciatura, pero no constituyen un número significativo.

Ahora bien, como puede observarse en la **Gráfica 4**, los escasos ingresos que obtienen las mujeres por su trabajo los invierten casi en su totalidad en el sostenimiento familiar. Así, el 75% destinó al gasto familiar todo lo que ganó, el 23% una parte, y solo el 2% nada. Consideramos

**Gráfica 4.** Total ganado por el trabajo fuera del hogar y proporción destinada al gasto de la casa, en el último mes



Fuente: encuesta CESMECA-UNICACH, 2009.

que esto tiene una fuerte simbolización de género en el sentido de que las mujeres priorizan el beneficio colectivo de la familia antes que el individual, a diferencia de los hombres que, más insertos en la dinámica del sistema, tienden a anteponer su interés individual al de la familia, muchas veces dejándola en la desprotección al no proporcionar a los demás miembros las condiciones necesarias para una vida digna, o incluso recriminándolos por su dependencia vital al esposo. Sin embargo, esta cualidad de las mujeres representa la posibilidad de llevar a cabo un trabajo político que, a partir del análisis del rompimiento de la familia como unidad de producción y consumo, posibilite las bases para la transformación social y la construcción de estrategias para romper la lógica de exclusión y subordinación hacia las mujeres.

Ello oculta la contradicción entre la simbolización colectiva de la familia de las mujeres, y la apropiación individual de esa inversión por los patrones y los empresarios que utilizan esa fuerza de trabajo. Con su trabajo y sentido colectivo, las mujeres representan un eje de mantenimiento y de cohesión familiar y social.

### **Consumismo y endeudamiento**

Un aspecto que define la precariedad en que viven las familias marginales es que estas gastan más de lo que tienen, lo que significa un endeudamiento constante y creciente, agravado por la crisis estructural del sector rural y la escasez y precariedad del empleo no agrícola, así como por la masificación y feminización de los microcréditos. Señalamos que las deudas son un componente históricamente presente en la reproducción familiar; sin embargo, todavía hasta inicios de los años noventa, para los campesinos e indígenas aquellas se encontraban articuladas al peonaje acasillado, una situación de emergencia –enfermedad, casamiento– y la cohesión social –sistema de cargos, costear los gastos de las fiestas–, e incluso para comprar insumos para la producción. Aunque en la actualidad muchos de estos mecanismos continúan, consideramos que, si bien las deudas de subsistencia prevalecen y se han intensificado, ahora son asumidas por las mujeres, al igual que muchas de las deudas por migración que no llegan a cubrir los hombres.

La deuda de las mujeres ha sido posible y se ha masificado al constituirse en una política pública dirigida a ellas; pocas mujeres marginales acudían a pedir préstamos porque no eran sujetos de crédito, como ocurre ahora con las microfinanciadoras, que no solo han invadido las cabeceras municipales, sino que buscan a las mujeres en sus hogares. Entre ellas se encuentra la microfinanciadora Compartamos Banco y el programa chiapaneco denominado BanMujer, con sus componentes Semilla para Crecer, por el que se concede créditos individuales de mil a dos mil pesos, y Microempresas Sociales, por el que las mujeres organizadas pueden acceder a créditos de hasta treinta mil pesos.

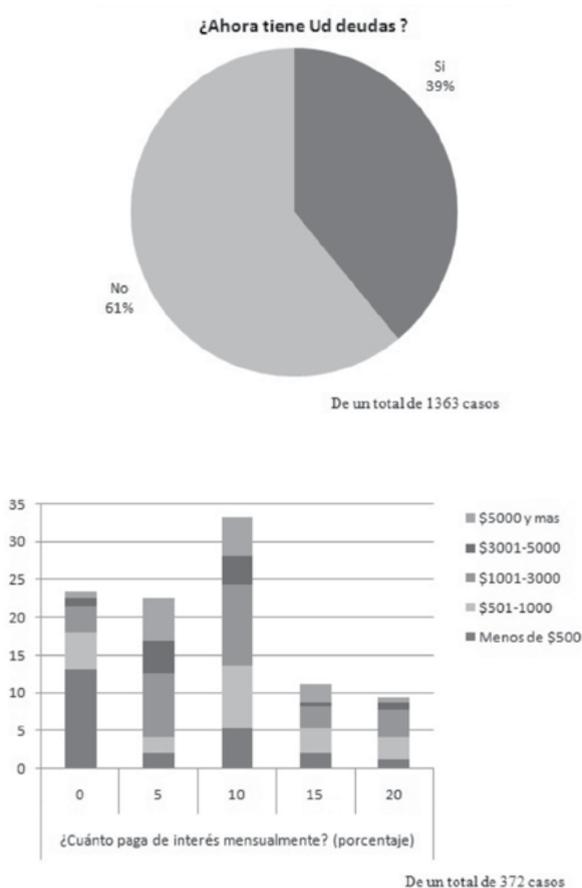
En este sentido, la **Gráfica 5** muestra que cuatro de cada diez familias tienen deudas y que estas son menores a los mil pesos mexicanos en casi la mitad de los casos. Se puede observar en la gráfica la transición hacia el endeudamiento con las microfinanciadoras, ya que, si bien prevalecen como figuras crediticias los familiares o compadres (39,69%), los prestamistas locales (23,18%), el patrón, una vecina o amiga (14,13%) y el tendero (10,41%), en al menos una décima parte (12,38%) el acreedor fue el banco o una institución de crédito. Con este endeudamiento en particular, las mujeres se articulan a la dinámica actual de acumulación del capital y de polarización social. Aunque cerca del 23% de las familias no paga intereses, la mayoría paga el 10% mensual (33,6%), seguido del 5% (12,6%) y el 15% (10,5%), mientras que casi una décima parte (9%) paga intereses superiores al 20%, es decir, el 200% anual.

Esta situación obliga a endeudarse aún más solo para pagar los intereses, sin posibilidades de salida, como lo manifiesta una de las mujeres entrevistadas:

Porque yo también con mi esposo debemos treinta mil pesos y pagamos el 10% de interés mensual. Es que ya no tenemos dinero para comer y luego, pues, debemos de esta casa que hicimos, porque cuando mi esposo salió a trabajar no nos alcanzó (Entrevista a Leticia Chanal, Chiapas, mayo de 2010).

Los programas crediticios formulados con visión empresarial resultan atractivos y productivos para las mujeres organizadas pero no para las

**Gráfica 5.** Tiene deudas, monto e intereses



**Fuente:** encuesta CESMECA-UNICACH, 2009.

mujeres que luchan por su sobrevivencia desde lo individual. En muchos de los casos, las mujeres en mayor desventaja social, entre ellas las indígenas, no logran acceder a los créditos por no contar con una identificación –como la credencial de elector–, por no hablar español, por no tener los recursos mínimos para desplazarse de sus parajes a las cabeceras municipales, por ser discriminadas por los empleados bancarios o

por no tener un expediente bancario libre de adeudos como exigen las instituciones crediticias. Estos aspectos impiden a las mujeres que viven en condiciones de marginalidad extrema acceder a los programas gubernamentales de créditos aunque, finalmente, su interés sobre este tipo de créditos se desvanece ya que estos no están dirigidos a solventar sus necesidades más elementales de sobrevivencia, sino que están dirigidos al desarrollo empresarial.

Por otro lado, la aparición de los programas asistencialistas ha hecho sujeto de crédito a las mujeres, ya que prestamistas o dueños de negocios en sus comunidades saben que en ciertas fechas las mujeres recibirán recursos del programa Prospera con los que podrán cubrir las deudas, como lo mencionan mujeres entrevistadas en el ejido Lázaro Cárdenas, Huitiupán, en donde piden a las tiendas diversas mercancías fiadas, pero la deuda es adquirida a nombre del marido. En las listas de deudores de las tiendas figuraban solo nombres masculinos; no obstante, al preguntar a algunos dueños, comentaron que efectivamente no se anota el nombre de las mujeres porque es el hombre quien paga y quien respalda. Sin embargo, curiosamente las fechas en las que dichas deudas se cubren coinciden con las fechas de pago del apoyo del programa Prospera. De igual forma, las mujeres comentaron que anteriormente no les daban productos fiados porque no había la certeza de que pudieran pagarlos, pero que ahora esta situación ha cambiado porque cuando les otorgan los apoyos del programa Prospera se pagan todas las cuentas que la familia ha adquirido.

Es importante enfatizar que las deudas que adquieren las mujeres se orientan al gasto cotidiano de la familia y no al micronegocio. De los 627 casos de los que obtuvimos información, cerca del 40% de las mujeres se endeudó para comprar alimentos, atender una enfermedad (32,54%), adquirir ropa y calzado (6,38%), y en muy pocos casos para poner un negocio (4,63%). Figuran otros gastos, como la compra de útiles escolares, muebles o insumos para la producción (17,23%). En las condiciones actuales, la producción agrícola de subsistencia de ninguna manera está siendo el medio por el cual se liquidan las deudas. La desvalorización del trabajo campesino y del trabajo de las mujeres, materializado en los bajos precios que reciben por los mismos, oculta una explotación y una

transferencia de valor que van a dar al prestamista –entre ellos el coyote o el banco– y a las grandes empresas por vía del consumo de mercancías –entre ellas los alimentos.

Al no contar con recursos suficientes, la migración de al menos uno de los miembros de la familia está articulada al endeudamiento con los coyotes, personajes que en Chiapas han incrementado exponencialmente su riqueza en las dos últimas décadas. Como señalamos en los apartados anteriores, Jan Rus (2013) ha documentado para el caso de Chamula cómo las mujeres y sus familias se quedan con deudas de más de treinta mil pesos que, cuando no son cubiertas por el migrante, deben ser pagadas por las mujeres, muchas veces generando otras deudas para pagar intereses, con un incremento de su deuda hasta de un 300% anual, sin posibilidades de liquidarlas. Esta realidad viene generalizándose en el sector marginal de Chiapas, lo que contribuye a profundizar la pobreza y la exclusión social.

Las deudas para garantizar la sobrevivencia son una constante para las mujeres que habitan en localidades marginales; sin embargo, los créditos para la compra de alimentos o para solventar una enfermedad no se contemplan dentro del esquema crediticio implantado por la Secretaría para el Empoderamiento de la Mujer del estado de Chiapas. En esta dependencia de gobierno se visualiza el crédito solamente dentro del esquema de desarrollo empresarial de las mujeres. Sin embargo, para que este esquema pueda funcionar –en el sistema de precariedad en el que viven las mujeres de Chiapas– sería necesario primero garantizar los servicios básicos de alimentación, vivienda, salud y educación, así como la igualdad de oportunidades en el acceso al trabajo, la representación política y el poder. En un contexto de igualdad entre hombres y mujeres, ellas podrían desarrollar iniciativas empresariales o de desarrollo económico.

### **Políticas públicas para el “desarrollo” social**

Uno de los efectos de la desestructuración de la producción campesina en Chiapas es que los ingresos obtenidos por el trabajo agrícola representan, en el mejor de los casos, una mínima parte de los ingresos que requieren las familias marginales para su reproducción. El cambio en la

política económica que marginaliza la producción campesina y la puesta en operación de una política social, a través de las transferencias en dinero focalizadas a las mujeres, está financiando el consumismo con un fuerte impacto en las relaciones de género. En nuestra investigación, el 72% de las familias encuestadas está inscrito en el programa Oportunidades, y es precisamente en las regiones Altos y Selva donde se registra el mayor número de familias beneficiarias de este programa, quienes cada dos meses reciben al menos 870 pesos, fondos de los que destinan el 34% a la compra de alimentos y el 27% al estudio de los hijos.

Es decir, es creciente y significativo el número de familias, pero sobre todo de mujeres, que dependen económicamente de las transferencias del programa Prospera, que deben permanecer en la comunidad para cumplir con los requerimientos que se les imponen. Estas situaciones contribuyen a controlar el cuerpo de las mujeres, no sin su resistencia, y, al conjugarse con la prolongación de su responsabilidad en el trabajo maternal de cuidado, abonan a la resignificación patriarcal de su subordinación genérica. Esta última, debido a las normas culturales, es más intensa en las regiones indígenas de Los Altos y Selva.

Al no poder acceder a un trabajo, el programa mencionado se convierte en una importante posibilidad de obtener recursos para el gasto familiar que no resuelve la pobreza, sino que la mantiene en un nivel de sobrevivencia, con grandes efectos en la dinámica familiar y en la condición de género de las mujeres. Por un lado, no cuestiona ni pretende transformar la división sexual del trabajo, sino que reproduce el trabajo subordinado de las mujeres centrado en el cuidado familiar, ya que obliga a las mujeres a salir al espacio público, pero controlando su movilidad y agencia. Por otro lado, y debido a lo anterior, el Estado asume el papel de proveedor ante la precariedad del ingreso masculino, por lo que se amplía la dependencia vital de las mujeres al Estado y se legitima la ausencia de los hombres y las obligaciones paternas, lo que representa la expropiación de una parte sustancial de la fuerza de trabajo masculina y la transferencia del valor del trabajo femenino a las empresas agroindustriales y de servicios.

El programa Prospera se ha sumado a los factores que favorecen la migración masculina, pues con ese apoyo, aunque a un nivel muy preca-

rio, se tiene asegurada la subsistencia familiar y los hombres se sienten libres para irse incluso a Estados Unidos (Rus y Rus, 2014). En muchos otros casos encontramos que los hombres ya no siembran y esperan a que llegue el día del pago, o en su caso el dinero de este programa es utilizado para el pago de la renta de la tierra de cultivo, como documentamos en Chenalhó. El solo hecho de que en dos décadas las familias beneficiadas por el programa Oportunidades se hayan incrementado en Chiapas refleja, por un lado, que este programa está diseñado para administrar la pobreza y, por otro, su carácter contrainsurgente al operar como mecanismo de disputa de la población frente a los zapatistas.

El apoyo del Oportunidades representa un aspecto mediador entre la deficitaria economía campesina de subsistencia y la economía de mercado al subsidiar el consumo, evitando que la pobreza creciente se vuelva inmanejable, transformando gradual y silenciosamente la estructura económica campesina, y arraigando cada vez más su dependencia a la economía de mercado. De esta manera, el dinero obtenido del programa funciona en dos sentidos: por un lado subsidia a las familias que dependen más del autoconsumo y fija a las mujeres en sus funciones reproductivas, reproduciendo su exclusión, y por otro lado propicia la migración de los jóvenes varones, que se capacitan a nivel primario y secundario favoreciendo su proletarización, es decir, su separación de la producción campesina, que se caracteriza por una alta dependencia de la venta de su fuerza de trabajo y de los subsidios de los programas sociales, por la precarización del trabajo y de la producción, por el incremento en los precios de los alimentos y por la disminución de los precios de los productos campesinos, cuyos efectos se reflejan en el predominio de una economía de subsistencia de campesinos e indígenas cada vez más deficitaria.

### **Conclusiones. Significado de la exclusión**

Aunque no siempre han percibido un ingreso y el valor de su trabajo productivo y reproductivo es sistemáticamente minimizado, las mujeres campesinas e indígenas siempre han participado activamente en la sostenibilidad campesina, tanto con su trabajo directo en la producción, como con su trabajo reproductivo y doméstico –trabajo de cuidado. Sin

embargo, la exclusión campesina del desarrollo representa, para el modelo tradicional de la división sexual del trabajo, la dificultad o imposibilidad de los hombres de garantizar el sostenimiento familiar, por lo que les queda como única alternativa la migración hacia los estados del norte o del sureste del país y hacia Estados Unidos, con efectos diferenciados en el sector y en las mujeres. Aunque no todos tienen posibilidades reales de migrar, el sector marginal de Chiapas cumple con la función de aportar por lo menos un miembro de la familia hacia los polos desarrollados. En esta dinámica de polarización/proletarización forzada/exclusión hemos analizado el impacto que han tenido los cambios estructurales en las mujeres más pobres y marginadas del país, tanto en su vida personal, como en su trabajo de cuidado y en su papel de reproductoras sociales.

En este sentido, si bien no toda la economía campesina se ha feminizado, el gasto familiar sí, lo que para las mujeres marginales de Chiapas ha significado un aumento considerable de trabajo. Consideramos que el trabajo por ingresos que llevan a cabo las mujeres es una ampliación de su trabajo de cuidado, ya que el recurso obtenido es destinado totalmente a la alimentación o a los gastos por enfermedad de la familia. A pesar de lo anterior, la posición subordinada de género, clase y etnia de las mujeres marginales no ha cambiado sustancialmente. Persiste su exclusión de la titularidad de la tierra y del acceso a los recursos y al trabajo asalariado, así como la carencia, insuficiencia y deficiencia de los servicios públicos y, por ende, de la toma de decisiones comunitarias.

Además de las crisis, su subordinación genérica, su baja escolaridad, su exclusión de la titularidad de la tierra y de la toma de decisiones sobre aspectos que les afectan a ellas y a sus familias, su exclusión laboral, su incorporación marginal al trabajo, el hecho de que por su cultura generalmente no migran, el que su incorporación al espacio productivo no esté acompañada de una redistribución familiar de su trabajo de cuidado, y la carencia, deficiencia e insuficiencia de servicios públicos –guarderías, salud, por ejemplo– que les imposibilitan liberarse de la carga total de dicha responsabilidad, son factores que limitan el ejercicio de su derecho humano a una vida digna y a su ciudadanía social.

Señalamos que, en esta dinámica de polarización social, el neoliberalismo ha significado el tránsito de un capitalismo agrario a uno financie-

ro, que tiene como eje el mercado y no la producción. Como producto de esta lógica se ha marginalizado y precarizado la economía campesina al disminuir los apoyos a la producción, a la par que se ha implementado una política asistencialista –Oportunidades, Cruzada contra el Hambre– y de microfinanciamientos focalizados hacia las mujeres. De esta manera, a la explotación indirecta de las mujeres a través de la producción de fuerza de trabajo joven y barata, ahora con la capacitación necesaria para su explotación en los servicios y en la industria, se suma su explotación directa a través del trabajo informal, el consumo y el capitalismo financiero.

Para muchas mujeres el programa Oportunidades es la principal fuente para afrontar el gasto familiar y ha generado en ellas una dependencia vital, a tal grado que sostenemos que su subordinación histórica hacia los hombres se ha ampliado ahora hacia el Estado. Se puede aceptar que se han alcanzado logros con la implantación de este programa, principalmente en salud sexual y reproductiva. En muchos casos las mujeres cuestionan, resisten, se inconforman y protestan por los lineamientos que les imponen para acceder a este recurso. En realidad, su movilidad y agencia se han visto fuertemente limitadas por el programa, y su aceptación se basa en la necesidad real de contar con recursos para la subsistencia familiar, lo que las ha obligado a posponer la lucha por el ejercicio pleno de sus derechos y su liberación.

La información analizada nos permite concluir que las mujeres marginales ya no son solo reproductoras de mano de obra barata, joven y eficiente, con la capacitación necesaria para su exportación, sino que, con la polarización y exclusión social, el sistema ha puesto sobre sus hombros la sobrevivencia familiar campesina en crisis, y las ha convertido, junto con los que se quedan, en las principales sostenedoras y reproductoras de la marginalidad. Esto se debe a que, ante el predominio de una producción campesina progresivamente deficitaria, las mujeres marginales han tenido que hacerse cargo de la producción campesina e incorporarse cada vez más al trabajo informal, por lo que ocupan un papel cada vez más central en la precarizada economía marginal de subsistencia, al convertirse en responsables de la sostenibilidad económica familiar.

Los aportes de las mujeres son fundamentales en la construcción de una alternativa para solucionar los problemas del sector por una vía an-

tisistémica, que entre otros aspectos debe incluir el desconocimiento de la deuda, la cancelación unilateral del TLCAN, el fortalecimiento de la soberanía alimentaria y un modelo de desarrollo centrado en la agricultura, en la cotitularidad de la tierra, en el reconocimiento del valor del trabajo de las mujeres, en una redistribución del trabajo doméstico y en la posibilidad de una vida digna para las mujeres y para toda la sociedad.

A pesar de la exclusión, la pobreza y el control de las políticas públicas, reconocemos que las mujeres marginales son depositarias de la cultura tradicional que las arraiga a la tierra y al territorio. Gracias a su precariedad, y tal vez como producto de ella, las mujeres marginales y sus familias, por su débil articulación con el sistema, son el sector con mayor potencialidad para construir “otro mundo posible”, ya que conservan sus tradiciones y saberes y reproducen el cuidado de la familia, de los recursos naturales y de la biodiversidad, es decir, de la cultura de vida y no de muerte y extinción.

## Bibliografía

Apoyos y Servicios a la Comercialización Agropecuaria. (ASERCA). (2011). *Lista de beneficiarios de PROCAMPO en Chiapas, ciclo primavera-verano 2011*. Recuperado de: <http://www.sagarpa.gob.mx/agricultura/Programas/proagro/procampo/Beneficiarios/Paginas/2011.aspx>.

Bazdresch Parada, M. (2001). Educación y pobreza: una relación conflictiva. En Ziccardi, A. (Ed.), *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía: los límites de las políticas sociales en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/pobreza/parada.pdf>.

Boltvinik, J. (2012, 13 de febrero). Economía moral: la pobreza en México: magnitud, evolución y estructura/II. *La Jornada*, sección “Opinión”. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2012/04/13/opinion/02801eco>.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2002). *Sistema nacional de indicadores sobre la población indígena de México*. México: CDI, PNUD.

Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica-Chiapas

(CEIEGCH). (2005). *Programa de Ordenamiento Territorial de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno de Chiapas. Recuperado de: [http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/2008/02/productos/geografico/PEOT\\_3onov2005.pdf](http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/2008/02/productos/geografico/PEOT_3onov2005.pdf).

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2013). *Informe de pobreza en México, 2012*. México: CONEVAL

Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2005). *Índice de marginación a nivel localidad*. México: CONAPO.

Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2011). *Índice de marginación por entidad federativa y municipio, 2010*. México: CONAPO.

Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2012). *Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos 2010*. México: CONAPO.

González Jácome, A. (2007). *Conversión social y cultural*. De los agro-ecosistemas tradicionales a los alternativos en México. En González Jácome, A.; de Amo Rodríguez, S. y Gurri García, F. (Coord.). *Los nuevos caminos de la agricultura: procesos de conversión y perspectivas*. México: Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2001). *Anuario estadístico del estado de Chiapas, edición 1999*. Aguascalientes, México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2009). *Censo agropecuario 2007. VIII Censo agrícola, ganadero y forestal*. Aguascalientes, México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2011). *XIII censo general de población y vivienda, 2010*. Aguascalientes, México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2013). *Encuesta nacional de ingresos y gastos de los hogares (ENIGH) 2012*. Aguascalientes, México: INEGI.

Instituto Nacional de las Mujeres. (2012, 13 de enero). *Más de cinco millones de madres viven solas con sus hijos/as*. *Comunicado de prensa 6*. Recuperado de: <http://www.inmujeres.gob.mx/index.php/sala-de-prensa/inicio-noticias/557-mas-de-cinco-millones-de-madres-viven-solas-con-sus-hijas>.

Lenkersdorf, G. (2011). *Caciques o consejos: dos concepciones de go-*

bierno. *Revista Chiapas*, 11. México: ERA, IIEC. Recuperado de: <http://www.revistachiapas.org/No11/ch11lenkersdorf.html>.

López Arévalo, J. (2007). *La globalización neoliberal en Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Nolasco, M. et al. (Coord.). (2008). *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Estado de Chiapas, INAH.

Olivera, M. y Ortiz, G. (2008). Exclusión de las mujeres de la propiedad en Chiapas. Violencia institucional en un contexto de violencia feminicida. En Olivera, M. (Coord.), *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*. Tuxtla Gutiérrez, México: UNICACH.

Rus, J. (2013). *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, México: UNICACH.

Rus, D. L. y Rus, J. (2014). Trapped Behind the Lines: The Impact of Undocumented Migration, Debt, and Recession on a Tsotsil Community of Chiapas, Mexico, 2002-2012. *Latin American Perspectives*, 41 (154). Recuperado de: <http://lap.sagepub.com/content/41/3/154>.

Sánchez Santa Ana, M. E. (2008). Las organizaciones de mujeres artesanas en Los Altos de Chiapas. Tradición y sobrevivencia". En Nolasco, M. et al., (Coord.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, pp. 113-122. México: Gobierno del Estado de Chiapas, INAH.

Secretaría de Desarrollo Territorial y Urbano (SEDATU). (2012, junio). El 60% de la superficie de Chiapas es propiedad social. *Boletín*, 084. Recuperado de: <http://www.sedatu.gob.mx/sraweb/noticias/noticias-2012/junio-2012/12345/>.

Subsecretaría de Fomento a los Agronegocios (SFA). (2011). *Monitor agroeconómico: Chiapas*. México: SAGARPA. Recuperado de: <http://www.sagarpa.gob.mx/agronegocios/~/Documents/pablo/Documentos/monitor%20estados/Chiapas.pdf>.

Villafuerte Solís, D. et al. (1999). *La tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos*. México: Plaza y Valdés, UNICACH.

Villafuerte Solís, D. (2006). *Chiapas económico*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.



# Procesos, simbolismos y reconfiguraciones del trabajo campesino en Huitiupán, Chiapas<sup>1</sup>

*Mercedes Olivera y Mauricio Arellano Nucamendi*

## Introducción

Nada es estático, todo cambia. Recordarlo no es novedad, pero cuando lo constatamos en los procesos sociales, directamente sobre nuestros cuerpos, nos sigue sorprendiendo. La cultura, la sociedad y la vida campesina de Chiapas, específicamente de Huitiupán, se han transformado de forma acelerada a partir de los ochenta por efecto de las políticas neoliberales; la privatización, el despojo y la desestructuración de la producción y de la vida campesina han transformado a su vez las formas de ser, de relacionarse, de pensar, sentir y vivir de las mujeres y sus familias, que antes formaban comunidades organizadas a través del parentesco y las prácticas religiosas, reafirmadas con las movilizaciones políticas en favor del reparto agrario y en contra de la construcción de la presa del Itzantún. Esos cambios posmodernos poco o nada han beneficiado al campesinado ni a las mujeres ni a los pobres. Al contrario, han aumentado la pobreza, la polarización social, la violencia y la subordinación contra las mujeres. Esto es sabido y se ha denunciado de múltiples formas, especialmente desde los años noventa, cuando la migración hacia los estados del norte, hacia las playas de Quintana Roo y hacia Estados Unidos se generalizó en Chiapas (Villafuerte y García, 2008).

---

1. Extraído de Olivera, M. (2018). Procesos, simbolismos y reconfiguraciones del trabajo campesino en Huitiupán, Chiapas. En Olivera, M. *et al.*, *Simbolismos y realidades. Las mujeres y la tierra en Chiapas*. UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, México.

Sin embargo, en los imaginarios se quedan emociones e imágenes estáticas sobre las que solemos empalmar, sin tener conciencia, memorias de otras realidades de avances organizativos y de esperanza colectiva como las que generó el zapatismo en Chiapas, y mucho más allá, imaginando cambios en una dirección liberadora que en la realidad son inexistentes, pero que se esperan y hacen que nos sorprendamos al no encontrarlas cuando regresamos a lugares porque se han transformado en otra dirección, como ocurrió en Huitiupán, en donde antes participamos.<sup>2</sup>

Eso nos sucedió en julio de este año, 2017, cuando regresamos a la región en donde cuarenta años atrás habíamos acompañado el inicio de las luchas campesinas contra hacendados y rancheros que acaparaban grandes extensiones de tierra para el cultivo de café, tabaco y ganado; en donde las familias de peones que aquellos tenían acasillados en sus terrenos les trabajaban a cambio de un lugar para vivir y alguna remuneración material tan insignificante como tres kilos de maíz a la semana. Nos tocó documentar el “derecho de pernada” en fincas como Portugal Penagos, Xoc, Progreso y otras en las que los dueños se ufanaban de tener hasta ocho “indias” a su servicio personal, incluyendo el sexual. Opresiones de género, clase y etnia vividas y naturalizadas por las familias acasilladas como parte de “la costumbre” (Olivera, 1979; Salazar, 1981; Pérez Castro, 1988; Toledo, 2002).

Afortunadamente, nos tocó participar en el proceso organizativo y de movilizaciones campesinas e indígenas en contra de esa realidad. La expulsión de peones acasillados que hicieron los finqueros cuando, para solventar la crisis en los precios del café, decidieron tirar cafetales e introducir ganado, facilitó la toma de conciencia de los trabajadores cuando supieron estos que las conquistas revolucionarias de los zapatistas les daban derecho a la tenencia, uso y usufructo sobre las tierras en las que trabajaban. Las tomas de tierras que se extendieron por todo el estado hicieron posible que reiniciara en Chiapas la Reforma Agraria con un retraso de cincuenta años o más con relación al centro del país.

---

2. Entre 1973 y 1984, la autora Mercedes Olivera realizó trabajo de campo en la región, justo en el momento en que se produjo la organización y la movilización campesina de tomas de tierras en ranchos y fincas, acciones que revitalizaron la Reforma Agraria con cincuenta años de retraso en Chiapas.

No faltaron las amenazas de los finqueros ni las acciones represivas y desalojos a cargo de paramilitares y del ejército. Las tomas de tierras y la lucha por su legalización en las que participaron hombres y mujeres de todas las edades, con asesoría de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)<sup>3</sup> en la región, fueron largas y duras; hubo desalojos violentos, campesinos y campesinas asesinadas, niños muertos, mujeres violadas. Finalmente se logró que el gobierno reconociera el derecho de los peones a las tierras y, poco a poco, durante más de una década de movilizaciones, las compró a los finqueros para dotar a las comunidades indígenas con ejidos. También se lograron ampliaciones con buenas tierras para los viejos ejidos que se habían formado en la época cardenista o antes, cuando el Estado negoció con los finqueros la dotación para sus trabajadores de algunas tierras, generalmente pedregosas, a cambio de detener la expropiación, como sucedió en las comunidades de Cárdenas, El Jardín y otras (Reyes, 1992 y 2005; Pérez Castro, 1988).

El levantamiento indígena regional –Simojovel, Huitiupán, Sabanilla y Tila– de lucha por la tierra estuvo antecedido por dos procesos organizativos de base: por un lado, el movimiento catequista,<sup>4</sup> y por el otro el de la primera Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ),<sup>5</sup> que dio a conocer al campesinado sus derechos agrarios, la injusta discriminación étnica y la explotación a la que estaban sometidos en las fincas, así como el poder estatal priísta que protegía a los finqueros a través de las instituciones municipales y de la Asociación Ganadera Regional, paraguas del poder caciquil. No obstante, los peones acasillados de las fincas de Huitiupán estaban tan aislados que no llegaron a integrarse a esa organización, una de las antecesoras del neozapatismo.

Hace unos meses, cuando iniciamos un recorrido por los ejidos de

---

3. Entonces la CIOAC era brazo del Partido Comunista Mexicano y realizaba desde la oposición al Partido Revolucionario Institucional (PRI) la defensa política y jurídica de los campesinos, promoviendo las expropiaciones en las fincas y la organización sindical de los trabajadores en las empresas agropecuarias.

4. Poco después de su llegada a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, el obispo Samuel Ruiz realizó un proceso de renovación cristiana con un ejército de catequistas a los que preparó bajo los principios de la Teología de la Liberación que transformaron las viejas estructuras de poder local tradicional cristiano.

5. La primera OCEZ fue un movimiento dirigido por campesinos ligados al ya extinto Partido Socialista de los Trabajadores (PST), que se extendió por Sabanilla, Palenque y la Selva de Ocosingo y fue muy perseguido por el gobierno hasta ser liquidado en la década de los ochenta.

Huitiupán, más allá de las emociones del reencuentro con antiguos compañeros y sus hijos, que entonces eran adolescentes o niños y ahora muchos son dirigentes, encontramos –a diferencia de la situación de lucha y cohesión organizativa comunal de fines de los setenta– un significativo rompimiento del tejido social con fuertes problemas, entre ellos el abandono de las parcelas, la reconstitución del latifundio ganadero y el aumento de la pobreza ligado a una diferenciación interna profunda, así como un fuerte individualismo y divisionismo fundamentalmente religioso y partidista. El interés por la tierra y la producción agrícola se ha sustituido por las ayudas oficiales que tratan de paliar las pocas oportunidades de trabajo, prevaleciendo un imaginario consumista, de competencia por el dinero y el poder político y, en consecuencia, poco o ningún interés por conocer y analizar las nuevas amenazas del capitalismo que se viven en el campo, y menos la propuesta de promover la tenencia familiar colectiva de la tierra, que eran los objetivos principales de nuestra visita. Exceptuando algunos pequeños grupos ligados a la Iglesia católica, no hubo interés en nuestra preocupación por las amenazas que está sufriendo la propiedad social ante los monocultivos y las políticas extractivistas neoliberales. Las mujeres siguen subordinadas al trabajo doméstico, sin posibilidades de decidir ni de organizarse, pero cada vez con más responsabilidades económicas hacia la familia; las mujeres y hombres jóvenes rechazan el trabajo campesino y, sin posibilidades de otra ocupación, han migrado. En la cabecera municipal son males incontrolables la delincuencia, el consumo de alcohol y drogas, los robos en las casas y en las parcelas, así como la explotación de la prostitución.

La CIOAC existe, pero ya no es una organización de lucha, sino de cooptación a través de ayudas y proyectos a favor del Partido de la Revolución Democrática (PRD) o del PRI indistintamente; las autoridades ejidales, controladas por otras autoridades y por partidos políticos, no tienen planteamientos ni reivindicaciones campesinas, sino que son canales del poder nacional que colaboran con los agentes y presidentes municipales para el control social.

Nuestro frustrado objetivo era discutir en las asambleas ejidales y con las organizaciones de mujeres la propuesta de tenencia y usufructo familiar que ha lanzado el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio

y por el Derecho de las Mujeres a Decidir, en donde las integrantes y el integrante del grupo Tierra del CESMECA colaboramos, buscando que las parcelas no se vendan o alquilen, pues esto deja en gran desprotección a las mujeres y sus hijos cuando los hombres deciden venderlas para migrar.

En este trabajo hacemos una caracterización inicial, partiendo de la experiencia arriba descrita, sobre las causas y consecuencias de los cambios materiales y simbólicos que han vivido hombres y mujeres en la región de Huitiupán durante los últimos cuarenta años. Enfatizamos los cambios en las concepciones, simbolizaciones y valoraciones sobre la tierra y el territorio, así como las transformaciones en las identidades campesinas, que han ido desde considerar la tierra como fuente de vida por los alimentos que se cultivan en ella, hasta una concepción mercantilizada: “la tierra ya no vale y el trabajo invertido en ella vale en tanto se pueda obtener dinero de lo que se cultiva”. Para el análisis nos planteamos conocer la forma en que las dinámicas campesinas en la economía de Huitiupán, entre 1980 y 2017, incidieron en las relaciones familiares y en la división sexual del trabajo.

Este ensayo nos permitirá también establecer bases empíricas para construir una estrategia de difusión, discusión y eventual aceptación de la propuesta sobre la propiedad, uso y usufructo familiar de las parcelas ejidales<sup>6</sup> como una forma de proteger, por un lado, la propiedad social, amenazada por las políticas neoliberales, y por el otro, a las mujeres campesinas de ejidos y comunidades de los despojos de los suegros, cuñados y hasta de los hijos, que se producen con mucha frecuencia cuando los esposos ya no están –migración, separación o viudez– y las dejan al cuidado de la tierra, en tanto que no hay una protección jurídica para ellas.

El análisis parte de dos ejes teóricos:

- 1) La teoría de la crisis de la producción y del valor del trabajo como

---

6. El Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio se constituyó en noviembre de 2015 y está integrado por mujeres de más de 35 organizaciones, grupos y comunidades que se han pronunciado en contra de los despojos a las comunidades campesinas, ocasionados por las empresas neoextractivistas en los territorios campesinos, para construir presas, carreteras, pozos petroleros, hoteles, etcétera. Pero también luchan porque las mujeres tengan derecho sobre las tierras ejidales y comunitarias que ahora, tanto por las políticas oficiales como por los usos y costumbres, son propiedad solo de los hombres (Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, 2015).

parte de la crisis del capitalismo en su etapa neoliberal, planteada por Anselm Jappe (2015) y otros investigadores neomarxistas.

2) Las teorías de Silvia Federici (2015) en diálogo con la economía feminista de Amaia Pérez (2011) y de Cristina Carrasco (2014), para analizar la funcionalidad y permanencia del trabajo de cuidado.

Al finalizar, a manera de conclusiones, se exponen algunas hipótesis para una próxima investigación profunda en las regiones de Huitiupán, Simojovel y Sabanilla sobre los problemas detectados.

## **Marco teórico**

### *Las políticas neoliberales y la desvalorización del trabajo campesino*

La experiencia de vida, que nombramos campesina, se aborda aquí en su dimensión socioeconómica –partiendo de la labor investigativa que hemos realizado recientemente en el municipio de Huitiupán– enmarcada por su histórica y particular dependencia del sistema capitalista desigual y combinado. En medio siglo, este acontecer ha construido una compleja trama de relaciones objetivas, subjetivas y simbólicas, así como distintos procesos sociales de transferencia del valor del “trabajo campesino” –tributo, servidumbre, trabajo, mercancía, deudas/intereses– y de los costes de la naturaleza, que en distintos momentos de la historia han sido valorados en el mercado –oro, tabaco, cacao, algodón, ganado, etcétera– o que, sin ser mercancías, son bienes y servicios –cuidados– que han permitido la reproducción de la vida campesina casi siempre en condiciones de gran precariedad. Se trata de una historia no lineal de dominaciones y subordinaciones entretejidas en relaciones e instituciones concretas que, desde las reducciones coloniales de la población nativa que dieron origen a las “comunidades de indios”, hasta el actual ejido/comunidad, han operado de acuerdo con los tiempos y necesidades del mercado ahora global: las encomiendas, las haciendas, las fincas, las plantaciones, etcétera.

Sin duda alguna, como dice Fauré (1990), pensar en la cuestión campesina es también pensar en el capitalismo y su modo de operar. Así, el proceso de integración de los pueblos campesinos e indígenas al mercado mundial ha tenido como otras de sus constantes históricas la monetariza-

ción de su economía –tributo en dinero, mercantilización, ayudas asistenciales–, el cercamiento de sus territorios y la construcción de un discurso hegemónico que asimila lo campesino con la pobreza. El campesinado como sujeto histórico se enfrenta a una realidad impuesta que le niega un lugar en el mundo: tanto la exclusión del desarrollo agrícola como la desestructuración de la agricultura familiar lo desplazan hacia las periferias de las ciudades; es excluido en el campo, pero también lo sigue siendo en la ciudad, donde rara vez alcanza la categoría de asalariado.

La opción de vida campesina está siendo desmantelada por las políticas neoliberales, que han ocasionado que la reproducción social basada en la producción de alimentos se sustituya cada vez más por el consumo de mercancías. Sin embargo, paradójicamente, la agricultura y “lo campesino” siguen siendo esenciales para la reproducción social, sin costos para el capital, de los consumidores marginales y la renovación de la fuerza de trabajo del mismo sistema que los excluye. Es precisamente la limitada articulación de la agricultura familiar al mercado lo que ha permitido su persistencia y potencialidad para constituirse en el germen de una estructura social alternativa, base de la construcción del “otro mundo posible”.

En el siglo XX, el reparto agrario y el acceso a políticas desarrollistas, especialmente con el indigenismo –a partir de los años treinta– y la revolución verde –a partir de los años cincuenta–, junto a otras políticas del Estado benefactor, hicieron que la reproducción social del campesinado experimentara transformaciones profundas. El desarrollo del mercado interno hizo necesaria la integración del campesinado al mercado, lo que contribuyó a generalizar la forma mercantil de vivir la producción y a subjetivar en el campesinado el significado capitalista del trabajo y la valorización de la producción, así como el sentido de la ganancia a través del mercado: producción, mercancía, dinero-ganancia. Esto cambió la producción agrícola para el consumo familiar y el intercambio regional, hacia el mercado nacional e internacional, lo que propició cada vez más la modernización tecnológica y las formas agroindustriales de producción. Paralelamente, este proceso fortaleció la división sexual del trabajo que subordina a las mujeres y profundiza la desvalorización del trabajo de cuidado. Los hombres, al considerarse los “jefes de familia” y produc-

tores de mercancías, obtuvieron como privilegio patriarcal del Estado la titularidad de las tierras ejidales y eventualmente el acceso a los créditos y a la capacitación tecnológica moderna para la producción. La Reforma Agraria y la mercantilización de la producción, en el escenario de la lucha campesina contra la opresión servil de los hacendados y finqueros, fueron liberadores.

En las últimas cinco décadas, la condición de precariedad de la vida campesina se ha visto acentuada en México y ha tomado matices acordes a los tiempos neoliberales. La agricultura familiar y los sujetos que la posibilitan se enfrentan hoy al hecho de que el cultivo campesino de alimentos está perdiendo su sentido productivo ante la imposibilidad de recuperar en el mercado el valor del trabajo invertido: “se produce un poco de maíz y se obtienen pocos o nada de ingresos”. En consecuencia, al no obtenerse dinero, esas labores campesinas van perdiendo su categoría de trabajo en el imaginario de Huitiupán. Esto no sucede en otras actividades masculinizadas como la ganadería, la cual ofrece la oportunidad de obtener ingresos en el mercado.

Ante esa realidad, las jóvenes generaciones de hombres y mujeres han dejado de proyectar el destino de sus vidas hacia el cultivo de la tierra y buscan trabajos asalariados, por lo que van rompiendo con la identidad campesina de sus padres y madres. La creciente dependencia monetaria en el sostenimiento de las familias campesinas de Huitiupán ha derivado también en cambios importantes en el trabajo de cuidado de las mujeres porque, ante condiciones precarias, se han visto obligadas a obtener ingresos para la sostenibilidad cotidiana familiar.

Desde los años setenta, el desarrollo industrial y agroindustrial a nivel mundial ha derivado en un acelerado proceso de reemplazo del trabajo por tecnologías –competencia– para la sobreproducción, y ha puesto en el centro de la acumulación de la riqueza la reducción continua del trabajo invertido en la producción de mercancías para la maximización de la ganancia (Jappe, 2015).<sup>7</sup> Este proceso fue globalizado con las políti-

---

7. De acuerdo con este autor, para Marx el trabajo es una categoría típicamente capitalista, incluso considerada el corazón de la sociedad capitalista, de ahí la importancia ontológica y epistemológica de distinguir entre actividad y trabajo debido a que no todas las actividades generan ganancias.

cas neoliberales impuestas por el Banco Mundial en los años ochenta y por los tratados trilaterales y multilaterales en los noventa.

Queda claro que la categoría “trabajo” es propia de la economía capitalista y que en ella se desconoce, como se tratará más adelante, el trabajo de cuidado, el cual no se valoriza en el mercado, es decir, no se paga y por lo tanto se queda en la condición de trabajo concreto –valor de uso–, subordinado al trabajo abstracto, que por su valor de cambio y las ganancias para el mercado es fundamental para la acumulación capitalista.

Así, la producción agroindustrial para la exportación basada en las ventajas comparativas que prevalece hoy día, en el escenario desigual y combinado del capitalismo, excluye a la mayoría del campesinado en el mundo, sobre todo a los que producen para la subsistencia y mantienen una posición periférica con relación al mercado global, como sucede en el sureste mexicano y específicamente entre los indígenas de Chiapas. Así, mientras la mayoría del campesinado de subsistencia ha incorporado algunas mejoras tecnológicas, se enfrenta a la considerable disminución del valor de su producción agrícola en el mercado, por lo cual la agroindustria corporativa controla el mercado agroalimentario y avasalla a los campesinos tradicionales. Tal como resume Fauré:

La modernización del campo, del campesinado y de su producción se manifiestan como una tendencia de integración de los hombres [como las mujeres] y espacios [y las cosas] al mercado mundial que, sin embargo, refuerzan la marginalización del mundo campesino [y la subordinación de las mujeres], bajo normas y formas nuevas (Fauré, 1990, s/p).

Más aún, sin una aparente salida, el campesinado hoy declarado improductivo se enfrenta a una nueva escalada de violencia extractivista contra toda forma de vida en sus territorios, que en México se impuso a través de la reforma energética de 2013. En el caso de Huitiupán, por ejemplo, en la actualidad resurge la amenaza sobre la reactivación del proyecto hidroeléctrico Itzantún, detenido hacia finales de los ochenta.

Es un hecho que la agricultura familiar persiste en la periferia del sistema y buena parte del proceso productivo es posible por el subsidio

de los paquetes tecnológicos. Sin embargo, las familias de Huitiupán enfrentan grandes paradojas en la reproducción cotidiana de su quehacer campesino, que las coloca en la incertidumbre sobre el papel que pueden ocupar en el mundo y en la dinámica global del capitalismo.

Para el análisis de los cambios en las relaciones campesinas que nos hemos propuesto realizar en Huitiupán, además de la dinámica de crisis periódica del capitalismo, retomamos la característica desigual y combinada del desarrollo capitalista, que da lugar a centros geopolíticos con una gran inversión de capital, técnicas y dinámicas de producción para la maximización de las ganancias, y a periferias cada vez menos articuladas al mercado a medida que se alejan de esos centros.

Desde este enfoque nos acercamos a la realidad de la cabecera municipal de Huitiupán y las comunidades de su periferia: Santa Catarina, El Azufre, Zapata, Nueva Generación, Naquem, Zacatonal y La Ventana; en estos últimos ejidos se observa una combinación de producción para el consumo y la venta de excedentes para el mercado, en tanto que Huitiupán, en donde la producción campesina está desapareciendo, se ha convertido en un centro comercial jerárquicamente articulado a Simojovel, y este a Tuxtla. A esta dinámica de mercado se escapa el trabajo de cuidado, que sigue conservándose, aun dentro de las ciudades, como una actividad ligada fundamentalmente al espacio y la dinámica de la reproducción.

### *El trabajo de cuidado, aportes de las mujeres campesinas a la economía*

En los aportes de la economía feminista de la ruptura –planteados por Amaia Pérez, Cristina Carrasco y Silvia Federici, entre otras feministas– se encuentran elementos para analizar e interpretar las transformaciones que se han producido en cuarenta años en la participación económica de las mujeres, cambios forzados, entre otros factores, por los efectos de la crisis neoliberal y la dinámica centro/periferia del capital, en las comunidades indígenas del noroeste de Chiapas, que se plantearon en el apartado anterior.

El punto de partida es que el trabajo de cuidado o doméstico que realizan fundamentalmente las mujeres y que no se valoriza en el mercado

es, sin embargo, sustento que alimenta permanentemente la economía capitalista, sin que implique ninguna inversión ni costos al capital. La economía feminista es: “una perspectiva que integra todos los trabajos necesarios para la subsistencia, el bienestar y la reproducción social, sosteniendo como principal objetivo las condiciones de vida de las personas. Planteamiento totalmente contrapuesto a la economía dominante cuyo único objetivo es el beneficio económico individual” (Carrasco, 2014).

La economía marxista (Jappe, 2015) plantea que el trabajo únicamente se valora en el mercado, es decir, cuando es mercancía. Así, el trabajo de cuidado, en tanto no entra en la circulación, no es mercancía y queda fuera de la dinámica del capital. Sin embargo, es importante recordar que el trabajo realizado por las mujeres en el hogar permite a los hombres dedicarse de tiempo completo al trabajo productivo (Federici, 2013), porque les resuelve las necesidades materiales y emocionales que requieren para hacerlo. De esta forma, tanto las personas que realizan trabajo productivo, es decir, por un salario o ganancia, como las que trabajan permanentemente en la casa sin recibir ningún pago, transfieren permanentemente valor al capital.

Marx plantea que el salario pagado a los trabajadores debe considerar el valor necesario para su reproducción, es decir, el trabajo doméstico invertido desde el nacimiento hasta que las personas se convierten en trabajadores asalariados, además del que cotidianamente reciben para mantener su capacidad de trabajar. Sin embargo, el capitalismo solo paga una parte del valor del trabajo que los obreros o campesinos invierten en la producción de mercancías, sin tomar en cuenta el trabajo de cuidado invertido en el trabajador. Por lo anterior, la teoría económica, incluyendo la marxista, no toma en cuenta en sus análisis ese trabajo que históricamente aportamos las mujeres al capital y por el cual somos explotadas indirectamente.

Para el análisis del trabajo de las mujeres campesinas de Huitiupán y los cambios que se han dado con su débil y parcial incorporación al mercado, se retomará el planteamiento de la economía feminista que pone en el centro del análisis fundamentalmente la sostenibilidad de la vida, y no de manera única el trabajo para la producción de mercancías. En consecuencia, la teoría feminista del cuidado como propuesta emanci-

patoria da una gran importancia al trabajo de cuidado y a todas las actividades que no entran al mercado, como sucede también en la producción de alimentos para el consumo, considerándolos como unos de los fundamentos económicos del origen, la dinámica y la reproducción de la vida. Así, también es importante considerar como elemento fundamental en el estudio de la reproducción social de la vida, la relación material y simbólica del trabajo de cuidado con la tierra, como la que se da entre los miembros de la familia que participan en la producción campesina. En consecuencia, para el presente estudio se retoman algunos conceptos y categorías propuestos por Cristina Carrasco (1991, 2001, 2011 y 2014) y Amaia Pérez (2011 y 2012), de los cuales se describen a continuación dos fundamentales: el trabajo y la simbolización del trabajo y de la tierra.

### *Trabajo*

A diferencia de la economía clásica y neoclásica, llamamos trabajo tanto al destinado a producir mercancías, como al de cuidado que no se valora en el mercado; consideramos que históricamente el trabajo ha sido y es la principal actividad para la subsistencia de las personas y la reproducción de la sociedad. Es la única actividad que produce valor tanto de uso, como de cambio. Sus características han sido diferentes en cada momento histórico y para cada sociedad específica; esos cambios se relacionan con el desarrollo tecnológico y las relaciones sociales de producción. Desde los orígenes de la humanidad, hombres y mujeres trabajan para resolver las necesidades básicas de casa, vestido y sustento; así, durante muchos siglos la actividad económica fundamental consistió en trabajar la tierra para la sostenibilidad de la vida, las familias y las comunidades.

En los primeros siglos de la historia humana el trabajo campesino estuvo ligado a una relación directa con la naturaleza: la recolección, la pesca y la caza fueron la base del sostenimiento originario de la humanidad. Después, el cultivo y el pastoreo para el consumo familiar y el intercambio entre comunidades fueron fundamentales. Tanto en los regímenes señoriales, de carácter esclavista y feudal, que fueron construyendo la cultura occidental, como en las sociedades en las que floreció el modo de producción asiático, la producción de alimentos, bienes y servicios

para la subsistencia se combinó con el trabajo servil y el pago de tributos.

La dominación colonial de España y Portugal en América Latina permitió la acumulación originaria de grandes capitales a través del gran despojo de los recursos naturales, del sistema tributario colonial y del trabajo servil para los conquistadores. La impostura colonial de la cultura occidental en los territorios del continente americano permitió el entroncamiento (Paredes, 2008) de formas de dominación prehispánica y colonial sobre la sociedad, y específicamente sobre las mujeres, a la vez que alimentó el carácter patriarcal de la cultura y la sociedad. La división sexual del trabajo y la desvaloración de las capacidades femeninas que excluyeron a las mujeres de la participación política y económica fue alimentada por el imaginario cristiano que impuso la maternidad, la virginidad, la obediencia a los padres y esposos y el servicio a los hijos como el modelo colonial de ser mujer.

Con los procesos de Independencia y la formación de los Estados nacionales se renovó el carácter heteropatriarcal de jerarquización genérica, racista, clasista. A través del proceso de colonialismo interno los hombres profundizaron su dominio y la explotación del trabajo de los sectores más pobres, los indígenas y los campesinos, en una sociedad “democrática” cada vez más polarizada por las dinámicas y el desarrollo del capitalismo. Las mujeres mantuvieron su papel subordinado al trabajo doméstico a pesar de que los procesos de producción para el mercado, la urbanización, la industrialización y la dependencia de los países pobres del imperialismo norteamericano las obligaron a integrarse al mercado de trabajo y a tener la capacitación necesaria que esto requiere. La doble y triple jornada que tuvieron que realizar las mujeres para sostener las necesidades que impuso la modernidad es una carga que ha exigido la reestructuración de los roles tradicionales de trabajo, pero siempre en perjuicio de ellas.

El desarrollo desigual y combinado del capitalismo produjo también grandes desigualdades entre el campo y la ciudad, así como entre los países del primer y el tercer mundo, en un proceso de polarización extrema y de concentración del poder económico, político y militar, que en el neoliberalismo, a través de un sistema crediticio de la banca controlada por Estados Unidos, por un lado, y la jerarquización creciente de las depen-

dencias de los países latinoamericanos, por el otro, adquiere un carácter extremo.

Las crisis del capital en los siglos XX y XXI obligaron a los poderosos a imponer diferentes medidas que han ido desde la exportación invasiva de capitales para explotar la mano de obra barata de los trabajadores y trabajadoras del tercer mundo, hasta las políticas neoliberales que ha impuesto globalmente el poder financiero mundial, y especialmente norteamericano, en los países dependientes de América Latina a través de tratados de libre comercio y de reformas estructurales.

Así, el trabajo necesario para la sostenibilidad y reproducción de la vida ha conducido a que las familias combinen, cada vez más, las actividades del trabajo doméstico o de cuidado que realizan fundamentalmente las mujeres, con diferentes formas de trabajo asalariado para la producción de mercancías y servicios realizadas por hombres y mujeres para solventar las necesidades familiares.

El trabajo por un ingreso poco a poco fue tomando un lugar central en las sociedades occidentales en detrimento de la producción campesina que, por ejemplo y particularmente en México y en Chiapas, está en una creciente crisis debido a la importación de maíz transgénico y subsidiado de Estados Unidos, con cuyos precios no pueden competir los campesinos indígenas, lo que obliga a los hombres a migrar en busca de trabajo y a las mujeres a trabajar informalmente para el sostenimiento de la familia.

Este repaso a vuelo de pájaro a través de la historia es una base para entender los cambios que se han dado en el trabajo de las mujeres entre 1980 y la actualidad, así como la relación entre el trabajo de cuidado y el que realizan para obtener los ingresos monetarios indispensables para el sostenimiento cotidiano de la familia en los ejidos y en la cabecera municipal de Huitiupán.

Queda claro que, como se mencionó antes, de acuerdo con los planteamientos de la economía feminista, llamamos trabajo de cuidado al no incluido en la dinámica del mercado capitalista y que refleja una de las formas estructurales de dominación del sistema que discriminan a las mujeres en beneficio material y simbólico del capital. En contraposición, en este texto se considera trabajo por un ingreso al informal que reali-

zan las mujeres para obtener recursos monetarios, y se considera trabajo asalariado al que realizan hombres y mujeres para producir mercancías o servicios a cambio de un ingreso formalmente acordado con quienes los contratan por un tiempo determinado. Otra modalidad frecuente es el trabajo campesino que realizan los hombres con la “ayuda de las mujeres” y cuyo producto se destina al consumo familiar, y los excedentes para la venta, con ganancias exclusivamente para ellos.

Como se verá en los siguientes apartados, estas formas de trabajo no son excluyentes, sino que se combinan, lo que da lugar a una complejidad de relaciones entre las que destacan como muy importantes las formas de producción de las mujeres que combinan el trabajo de cuidado tradicional con la producción para obtener ingresos, que también se destinan directamente a la sostenibilidad de la vida cotidiana sin entrar de lleno al circuito del mercado capitalista, por lo que cabe la duda de establecer si constituyen una ampliación del trabajo de cuidado o no.

Asimismo, surge el cuestionamiento sobre la utilidad epistemológica de considerar el trabajo campesino para la producción del maíz y otros alimentos para el consumo familiar como trabajo de cuidado que se combina con la producción para el mercado –café, frutales, ganado–. En todo caso, es importante considerar que el trabajo de cuidado en la actualidad capitalista oculta mucho más el sentido de explotación que contiene, a diferencia del trabajo asalariado, lo que dificulta la toma de conciencia sobre las nuevas amenazas a las que está expuesto el campesinado, como los despojos extractivistas o las ventajas de considerar familiar la tenencia de las parcelas ejidales y comunales.

### *Simbolización del trabajo y de la tierra*

Dentro del camino epistemológico señalado, en el análisis que se presenta en este texto se utiliza el concepto de simbolización referido tanto al trabajo, como a la tierra. Planteamos que la forma en que ambos se simbolizan es diferente no tanto genéricamente, sino más bien con relación al grado de integración de los productores campesinos al mercado de trabajo. A diferencia de algunas posiciones ecofeministas que identifican la fecundidad de las mujeres campesinas y la productividad de la

tierra como una unidad simbólica, consideramos que las mujeres a las que se refiere este análisis tienen una relación simbólica cada vez más difusa y cuestionadora con la tierra y el trabajo campesino, en tanto que ya no proporcionan lo suficiente para la alimentación familiar, pero sobre todo porque lo que se obtiene del campo ya no da dinero y difícilmente se recupera la inversión en fertilizantes, insecticida y pago de peones que requiere.

Ante esta forma de simbolizar la tierra, consideramos con Argarwal, Mies, Vázquez y otras ecofeministas críticas que es necesario recuperar una valoración política de la naturaleza y del campo que lleve a los campesinos y campesinas a resimbolizar la tierra como la única fuente de vida, que nos está siendo arrebatada por el mercado y el extractivismo, por lo que es necesario luchar contra los grupos dominantes que tienen la propiedad, el poder y el privilegio de controlar los recursos naturales. Bina Argarwal plantea con toda justicia que no solamente hay que desafiar y transformar las relaciones entre las personas y la naturaleza, “sino también los medios de apropiación de la naturaleza por unos cuantos” (2004). Con relación a los simbolismos y las construcciones ideológicas de género/naturaleza, esta autora afirma que son una parte interactiva de la estructura social, económica y cultural que vincula a las mujeres con el medioambiente, pero no son su totalidad. La base material y la simbólica forman una unidad que no se puede desconocer.

### **De la movilización a la dependencia**

Una pregunta que nos inquietó durante el trabajo de campo en la región se relaciona con las causas que incidieron para que las poblaciones cayeran en la dependencia, los divisionismos y la desmovilización. Mencionaremos aquí las respuestas iniciales o, mejor dicho, las hipótesis que pudimos construir sobre este tema, porque ayudarán a entender el contexto y algunas de las causas del proceso emergente, y casi inverso, que han experimentado las mujeres en su participación en la economía informal, tema al que se dedica el apartado final.

Como ya se mencionó, sobre un trabajo de concienciación política que realizó la OCEZ casi clandestinamente con los peones de las fincas y ran-

chos hacia fines de los setenta y la primera mitad de los ochenta, se generalizó la lucha campesina con la toma de tierras en esta región. Desde Huitiupán se extendió la lucha campesina por Sabanilla hacia la región Selva y hacia el Centro de Chiapas. Fue una etapa en la que las organizaciones campesinas nacionales independientes del Estado hicieron su aparición en la entidad, para después distribuirse por el territorio estatal y formar inicialmente una especie de mosaico que, no sin contradicciones, sirvió de contrapeso a la Confederación Nacional Campesina (CNC), organización que entonces era la única reconocida y financiada por el gobierno. La CIOAC, antes de sus múltiples divisiones, se estableció en la región de estudio y en algunas otras partes de la selva, en los municipios de Las Margaritas y Altamirano. La Organización Campesina Emiliano Zapata-Coordinadora Nacional Plan de Ayala (OCEZ-CNPA) se instaló en las Cañadas de Ocosingo. La Unión General Obrera Campesina Popular (UGOCP) trabajó en la región Centro-Costa. El Movimiento Campesino Regional Independiente (MOCRI) extendió su acción hacia la selva en la región de Las Margaritas y Marqués de Comillas.

No es posible incluir en este texto un análisis de las acciones y contradicciones que surgieron en esas organizaciones por las disputas de población y territorio y por sus logros en las gestiones agrarias, pero en general puede decirse que, luego de asumir una postura opositora, fueron totalmente cooptadas por el gobierno tras varias tomas de tierras en 1994,<sup>8</sup> con la consecuencia de que el trabajo político de oposición que realizaban con los campesinos se convirtió en una correa para el control estatal de la población a través de la misma dotación de ejidos y ampliaciones, pero sobre todo a través de las concesiones de ayudas tecnológicas, créditos, donaciones y participación en puestos políticos municipales y estatales.

Cabe mencionar que algunos grupos, casi siempre ligados al trabajo de la Teología de la Liberación y a las Fuerzas de Liberación Nacio-

---

8. Haciendo eco a la convocatoria zapatista, las organizaciones campesinas mencionadas y otras más acompañaron la toma de tierras en las regiones bajo su control; pero a diferencia del EZLN, negociaron con el gobierno la compra de esas tierras, se comprometieron a poner fin al proceso y se convirtieron, con mayor o menor resistencia, en agencias institucionales corporativizadas.

nal y después como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se mantuvieron en resistencia. En la región pueden mencionarse algunos ejidos como Catarina en Huitiupán, El Jardín en Simojovel y Cárdenas en Sabanilla, que se mantuvieron desligados del control gubernamental hasta fines de los noventa y que son lugares en donde actualmente se encuentran algunos núcleos de población organizados y en resistencia, los únicos en donde nuestra propuesta de tenencia y usufructo familiar de la tierra fue escuchada.

Otra política que influyó en el cambio que medió la movilización de las comunidades de la región fue la presencia de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), a partir de 1962, cuando llegó a la cabecera municipal de Huitiupán para realizar estudios geológicos de factibilidad encaminados a la construcción de la presa hidroeléctrica Itzantún, proyecto que se proponían realizar y que afectaría a las poblaciones de Huitiupán, El Bosque, Simojovel y Pantelhó. Los adultos del ejido Huitiupán no quisieron trabajar con la CFE en la exploración porque “tenían miedo de ir a la montaña”, “porque tiene *dueño*”, “se pensaba que había tigre”,<sup>9</sup> por lo que en principio en la exploración se emplearon personas de afuera (INI, 1999, s/p). Esto cambió diez años después, cuando la CFE inició los trabajos de construcción de la presa; muchos jóvenes se emplearon por más de una década: “se fue corriendo la voz de que estaban dando trabajo de peón”, “entonces el jornal se pagaba a 8 pesos y los de la CFE pagaban 23”, lo que ocurrió hasta la cancelación de dicho proyecto hacia el año 1989 (INI, 1999, s/p).

Uno de los cambios importantes que se produjo con los trabajos de la presa fue que los campesinos, que antes eran “netamente agricultores”, dejaron de serlo, como ellos mismos reconocieron (INI, 1999, s/p): [ahora]

---

9. En 1976, cuando la CFE inició las excavaciones para la presa, recogimos la tradición que da cuenta de la maldición que la Ciuacoatl, mujer serpiente, dueña del Itzantún, le echó a Huitiupán de “que morirá bajo las aguas”. La causa es que hace siglos “ella tuvo que salir a hacer un su mandado y dejó a sus hijos, hombre y mujer, encargados con los principales del pueblo. Pero cuando regresó encontró ‘bolos’ –borrachos– a los principales, y a sus dos hijos cohabitando. A las autoridades les echó la maldición en la cara y a sus hijos los castigó convirtiéndolos a él en el Itzantún y a ella en el cerro que está enfrente con su chichita parada. La madre, con todo su poder, se convirtió en el río que pasa entre ellos, cuidando de que nunca se vuelvan a juntar”. Recordar la maldición ayudó a que la población aceptara sin problemas la construcción de la presa.

“se come mejor, se vive mejor, se mejoraron las condiciones de las casas”; sin embargo, “muchos abandonan sus tierras, se vuelven obreros y comerciantes y aunque algunos mantienen su trabajo como agricultores hay un sentimiento de alejamiento y abandono a esa actividad: “le perdimos el amor a la tierra”, “aprendimos a tenerle amor al dinero”.

Otro de los aspectos que refleja los cambios generados durante este periodo se encuentra relacionado con el hecho de que en principio los ejidatarios no rechazaron la construcción de la presa, sino que orientaron sus reivindicaciones a obtener mejores condiciones para su reubicación; así, luego de diversas movilizaciones lograron acordar con el gobierno la restitución de las 1230 hectáreas que les serían inundadas, con la cantidad de 2700 hectáreas en “predios rústicos” tomadas de las fincas afectadas por el proceso de la Reforma Agraria y las luchas campesinas. También exigieron buenas condiciones de vivienda y el pago en efectivo de bienes distintos a la tierra –café, plátano, árboles frutales, pastos–. El trabajo asalariado en la presa aceleró el proceso de urbanización y modernización en Huitiupán, a la vez que profundizó las diferencias que guarda esta ciudad con su periferia, en donde las características de la vida campesina se han visto menos afectadas por el mercado.

En la actualidad, los efectos de las reformas estructurales en la región han sido significativos porque, además del proceso descrito anteriormente, la crisis provocó la depreciación del maíz criollo y del café, que eran los principales productos campesinos de la región, lo que aceleró la migración de los hombres jóvenes hacia Quintana Roo, al norte del país y eventualmente a Estados Unidos, lo que trajo como consecuencia el abandono y la venta de tierras, la expansión de la ganadería y la restitución del latifundio, como se describe adelante.

La ganadería inició una nueva etapa en Chiapas a partir de la década de los años cuarenta del siglo pasado, y se extendió en cantidad y espacialmente entre los años cincuenta y setenta debido a que se crearon políticas públicas para fomentarla –programas ganaderos, asistencia técnica, créditos abundantes, bajas tasas de interés, infraestructura y una política agraria de reforzamiento a la gran propiedad–.<sup>10</sup> En la actualidad, la ganadería en Chiapas encierra dos problemas (Villafuerte, 2006): 1) el modelo de explotación ganadero no incrementa el empleo, sino más

bien es una expresión del subempleo, y 2) tiene un costo social y político muy alto, especialmente por el conflicto entre la producción campesina y la ganadería, ya que por definición esta última es una actividad que tiende a la concentración de tierras.

En el caso de la región Norte, hacia los noventa el 61% de la superficie se destinaba a la ganadería, década en la que inicio también esta actividad en Huitiupán con créditos del Estado. De acuerdo con los testimonios, los campesinos recibieron “créditos de avío” para la compra de vacas: “compramos como 80 toros y completamos con vaquillas; hicimos más potrero porque era mucho ganado, 140 cabezas”. Con el paso de los años, esta actividad fue desplazando a la agricultura, a tal punto que en la actualidad ocupa un lugar central en la dinámica económica regional. Marcos señaló que él, como otros campesinos de Huitiupán, durante seis años dejó de sembrar milpa y se dedicó a la ganadería. En cambio, en Catarina y otros ejidos que tienen suficientes tierras se observa que, si bien obtuvieron los mismos beneficios para iniciar la ganadería, esta no logró desplazar a la agricultura. Durante el trabajo de campo se documentó la concentración de tierras por ganaderos de Simojovel y Huitiupán, proceso que ha sido significativo para los cambios analizados.

### **Proceso de deslocalización y monetarización del trabajo de cuidado**

En Huitiupán y sus comunidades el trabajo de cuidado sigue siendo una actividad que fundamentalmente realizan las mujeres, a la que se suman sus hijos pequeños en los tiempos libres y las hijas mayores cuando terminan las clases de educación primaria. Solo ocasionalmente los hombres se integran al trabajo de cuidado, por ejemplo, conduciendo el transporte para abastecer las tiendas de las mujeres o para llevarlas a

---

10. Villafuerte, Aguilar y Meza (1997) documentan que en el trópico mexicano la ganadería se extendió en tierras de tenencia privada hasta los años setenta y que a partir de esa fecha inició un proceso de ganaderización y transformación de los ecosistemas a pastizales en tierras de tenencia ejidal –por renta de pastizales y ganadería a medias, es decir, no propiamente una inversión de capital por parte de los ejidatarios–. Una de las explicaciones que los autores dan a este hecho es que la ganadería se ha arraigado, tanto en el sector privado como en el social, para algunos, sobre todo en el privado, como una fuente de ganancia con el mínimo costo, y para la mayoría como un elemento de sobrevivencia o status social.

vender en la ciudad cercana los productos que ellas elaboran. Hay que hacer notar que la crisis laboral ha trastocado la división sexual del trabajo. De hecho, en muchas zonas más urbanizadas son las mujeres las que con su trabajo sostienen los gastos cotidianos de la alimentación y a veces de todas las necesidades fundamentales. Quizás por eso, al contrario de hace unas décadas, ahora los hombres “sí ayudan algo” a las mujeres en su trabajo, pero no lo asumen ni como propio, ni como trabajo en común.

El trabajo de cuidado dentro y fuera de la casa absorbe totalmente la vida de las mujeres; dedican entre dieciséis y dieciocho horas cotidianamente a las actividades reproductivas, como limpiar la casa, lavar la ropa, dar de comer a los animales, atender los cultivos en el traspatio, preparar la comida y servirla, atender a los hijos, bañarlos, vestirlos, darles los alimentos y llevarlos o mandarlos a la escuela, y proporcionarles todo lo necesario para que estudien. El hecho de que los hijos estudien significa la oportunidad de que no tengan que ser campesinos. Con esa generalizada expectativa, tanto en la cabecera como en los ejidos, las mujeres asumen más cargas, ya que el pago del estudio es especialmente oneroso para ellas. En la mayor parte de las comunidades solo se ofrece educación primaria, y únicamente en los ejidos más grandes hay telesecundaria. En Simojovel, que es la cabecera de distrito judicial, se encuentra una escuela preparatoria. Por esto, el costo de los pasajes es alto, a lo que se suma el costo de la estancia de los hijos en algunas ciudades del estado como San Cristóbal o Tuxtla Gutiérrez, en donde se ubican las universidades.

Dar estudio a los hijos se ha vuelto una cuestión de prestigio y competencia, por eso desde la madrugada hasta que oscurece muchas mujeres tienen que trabajar tanto dentro, como fuera de la casa. Antes de seguir adelante, hay que aclarar que en este análisis se usan indistintamente los conceptos de trabajo y de cuidado doméstico. El primero se refiere no solo al trabajo que se realiza en la casa, sino a todo el que realizan hombres y mujeres que no se enmarca en la dinámica del mercado. Pero al hablar de trabajo doméstico queremos enfatizar, como lo hace Silvia Federici (2013), que las actividades de cuidado también constituyen trabajo, aunque no se valoren como tal.

La teoría feminista (Pérez Orozco, 2011) ha desarrollado el concepto de cuidado sacándolo de la epistemología mercantil y ubicándolo como un elemento fundamental de la reproducción social y, sobre todo, de la sostenibilidad de la vida, que en la actualidad necesariamente incluye, además del cuidado, el trabajo asalariado y todas las actividades comunitarias y sociales que permiten o permitirían a las personas vivir bien.

Aunque la casa es el espacio de su realización, hay actividades de cuidado, centrales o complementarias, que se realizan fuera de esta, como cortar leña, comprar el abasto y a veces lavar o acarrear agua. Siguiendo este planteamiento, surge la pregunta de si las actividades informales realizadas por las mujeres para obtener algún dinero –hacer y vender tortillas y tamales, por ejemplo– que les permita comprar lo necesario para la vida cotidiana de la familia se pueden considerar parte del trabajo de cuidado. Asimismo, el trabajo campesino que se realiza para obtener alimentos de consumo familiar, al no entrar al mercado, tiene el carácter de cuidado.

Con el objetivo de aportar a esta discusión, en los párrafos siguientes se describirá y analizará el trabajo que han realizado y realizan las mujeres y sus esposos de cuatro generaciones de Huitiupán, ejemplificándolo con la familia indígena de Marcos y Tere,<sup>11</sup> con la que hemos mantenido una relación más o menos cercana durante los 37 años que se consideran en este análisis; su experiencia, sin generalizar sus especificidades, da cuenta de los cambios sociales, culturales y económicos más importantes que se han producido en la región.

---

11. Conocimos a Marcos en 1970, cuando fue elegido por su comunidad para estudiar como promotor en el Instituto Nacional Indigenista (INI). Formó parte de un grupo que organizamos en San Cristóbal, ya fuera del INI y de la cooperativa de pan, para sostener el trabajo de teatro que llevábamos a las comunidades con el objetivo de hacer conciencia de las opresiones que vivían los peones en las fincas y ranchos. En esa época, Marcos y Tere estaban recién casados y vivían en una casa de paredes de carrizo y techo de palma que construyeron en el terreno de cultivo del padre de Tere. Posteriormente, Marcos participó en las luchas agrarias y en la resistencia a la construcción de la presa del Izantún, buscando lugares apropiados para el reacomodo de la población de Huitiupán y exigiendo garantías de cumplimiento de los acuerdos y compromisos del gobierno. Sin tener parcela propia, fue comisariado ejidal en dos ocasiones. En la última de estas, la asamblea aprobó su adscripción como “derechero” y le otorgó una parcela de veinte hectáreas. Tener tierra y cultivarla ha sido para Marcos y Tere fuente permanente de su identidad campesina.

Empezamos por apuntar algunos elementos que, aunque han cambiado de forma por los avances en la tecnología, conservan el sentido de cuidado de las actividades de las mujeres en las cuatro generaciones, después se describen algunas diferencias generacionales, y para finalizar se analiza brevemente el significado de esas actividades para la sostenibilidad de la vida familiar.

La preparación de alimentos para la familia ha sido un elemento obligatorio y central del cuidado que han realizado las mujeres de las cuatro generaciones. El “mantener a la familia”, es decir, preparar los alimentos y servirlos dos o tres veces cada día, es una actividad ineludible que, junto con la maternidad obligatoria, forma parte de la identidad de género de las mujeres campesinas e indígenas de la región. Un lugar central en esa tarea incluye hasta la actualidad la elaboración de tortillas, que se realiza preferentemente con el maíz que cultiva el “jefe” de la familia. Los hombres que aún siembran se sienten orgullosos de traer a la casa los bultos de mazorcas, que guardan y van desgranando a medida que la mujer necesita el maíz. Ella limpia el maíz, lo cuece con cal o ceniza –nixtamal–, lo lava, lo lleva al molino o lo muele en casa con molino de metal, y cuando regresa a casa lo amasa, tortea y cuece las tortillas sobre el comal. En algunas casas se tortea dos veces, “porque a los hombres les gusta comer con tortilla caliente” que se cuece en fogón de leña. Hacer tortillas implica mucho trabajo y tiempo de las mujeres; es, junto con el pozol –también de maíz–, un alimento principal que se consume dos o tres veces al día.

Las familias, si son nucleares, en promedio están compuestas por seis miembros. En algunas comunidades todavía hay familias extensas que incluyen, además de a los hijos e hijas, a los hijos de estos y a las nueras; entonces, las familias llegan a tener entre diez y doce miembros. Hasta hace unos años, había familias en las que dos o tres esposas vivían en la misma casa; la “mayora”, primera mujer del varón, era quien organizaba los trabajos de la casa. Las nueras, cuando las hay, realizan buena parte del trabajo, con lo que la mujer madre tiene menor carga y presión laboral. Los hombres que trabajan el campo viven principalmente en las comunidades. En la cabecera de Huitiupán muy pocas familias siguen trabajando en el campo o el solar, pero en todos los ejidos las mujeres

tienen en su solar pollos, gallinas o cerdos, y eventualmente una vaca. El solar es la tierra de las mujeres, y la casa, pero en especial la cocina, es de ellas también, aunque jurídicamente solo los hombres son los titulares de las parcelas y solares. Sólo cuando son viudas, las mujeres pueden acceder a ser propietarias, por lo general hasta que el hijo mayor cumple 18 años y se convierte en ciudadano.

En 1970 se casaron Marcos y Tere. No tenían tierra ni su familia tampoco, y eran peones de una finca en la que “trabajaban para el rico”. El padre de Tere salió de la finca cuando tuvo la posibilidad de rentar, y después de comprar, un solar con buena tierra en el barrio de Guadalupe de Huitiupán, en donde vivió y trabajó intensamente con su esposa y sus dos hijas.

Mi papá me enseñó el trabajo del campo, nunca estuvimos de flojas; mi mamá me enseñó a cocinar y a hacer todos los trabajos de la casa. Era pesado porque no había luz y teníamos que moler el maíz en la piedra, pero entre las tres mujeres de la casa lo sacábamos pronto, hacíamos la tortilla y nos íbamos a trabajar al campo. Con el maíz que sacamos y los trabajos de cortar café y limpiar las milpas, que hacíamos con otros dueños, mi papá pudo pagar su terreno, que es este de la casa en donde ahora vivimos.

Cuando nos casamos, mi papá nos dejó vivir en su terreno porque Marcos no tenía tierra. Primero levantamos una casa chiquita de carrizo con techo de palma, pero después Marcos construyó la casa de pared y techo de lámina.

Tuvieron ocho hijos, cuatro mujeres y cuatro hombres, que ahora ya son adultos, pero aunque siempre han vivido junto a Marcos, él ha aportado poco al sostenimiento familiar y al cuidado de la familia porque: “es muy político, siempre ha estado metido con las broncas del ejido, en comisiones y como comisariado; solo trabajó diez años en la comisión cuando se iba a construir la presa del Izantún; entonces sí ahorramos para construir la casa”.

Aunque Tere no considera que las labores del campo no sean trabajo, Marcos dice que siempre ha trabajado la tierra, que es su ocupación y base

de su identidad. Lo que produce se ha destinado principalmente para el gasto de la familia; produce maíz para hacer tortillas blancas que son las únicas que se comen en esa casa, pero también produce maíz amarillo y azul para el pozol de cacao. En algún tiempo, con un proyecto del gobierno, combinó la siembra de maíz con el cultivo de naranjas, pero el precio de estas era muy bajo y no las vendió. En otra ocasión, también con un proyecto del gobierno, convirtió su tierra en potrero y compró vacas, pero tampoco resultó porque se las robaban y vendió las que le quedaron. Las labores del campo le han permitido hacer trabajo para la comunidad ejidal. Además de haber sido dos veces jefe del comisariado, le ha tocado participar en la solución de muchos problemas del ejido, tanto económicos –como los pagos que hizo la CFE por los árboles frutales y el café que cada ejidatario iba a perder–, como de gestión política y organización de servicios para la población. También ha colaborado en la resolución de problemas de justicia. Todos esos trabajos los realizó como servicio a la comunidad, es decir, no recibió ningún salario por ellos, pero la comunidad los consideró tan importantes, que reconocen a Marcos como integrante permanente del comité de vigilancia. Tere siempre ha dicho que eso no es trabajo, que es política, porque no le da dinero para sostener a la familia.

El recurso que han necesitado de manera cotidiana para comer y para los gastos de escuela, pasajes y libros de los hijos siempre lo aportó Tere. Además del trabajo de la casa que hacían ella y sus hijas, siempre realizó otras actividades: tenía pollos, huevos, hierba mora y chipilín, tanto para el consumo familiar como para la venta en el mercado. Pero considera que la elaboración y venta de tamales, tostadas y pan ha sido “su salvación” para el sostenimiento de la familia; ella y sus hijas los elaboraban y salían a venderlos en el mercado y en las casas. También aprovechó los proyectos del gobierno en beneficio familiar: así pudo poner una tienda en la casa, en la que se vendía muy bien, pero tuvo que cerrarla por los robos y la violencia. Obtuvo vacas y cerdos de otro proyecto. Marcos le dio a Tere un pedazo de su parcela para que ella, como ejidataria, pudiera tener acceso a esos proyectos; pero también cultiva en esa tierra cebollín, chile, yuca y otros productos para vender. Lo mismo que Marcos, ella recibe la ayuda del PROCAMPO.

Actualmente, Tere sigue haciendo tamales, tostadas y pan para venderlos en las comunidades cercanas. Marcos insiste en que deje de trabajar, le dice que no saca ni siquiera lo que vale su trabajo, pero ella contesta:

¿De qué vamos a vivir si dejo el trabajo? El dinero para comprar aceite, sal, ropa, zapatos y lo que se necesita sale de ahí. También sale de mi trabajo la ayuda que le doy a él para pagar a sus peones durante la limpia de la milpa, la dobla y la cosecha. Así que el maíz que comemos también es mío, porque yo pago.

Con el dinero que obtuvo de las vacas, Tere dio el enganche para la camioneta que utilizan ella y sus hijas para vender pan en Simojovel.

Es sorprendente la fuerza y entereza de las mujeres de esa generación que han dedicado su existencia a la sostenibilidad de la vida cotidiana; en la actualidad quedan muy pocas y todas son mayores. Sin embargo, la generación de sus hijos marca un cambio fundamental en la vida de Huitiupán porque, por ejemplo, los hombres en su mayoría han migrado y trabajan “en lo que se puede” o están desocupados. Marcos y Tere identifican que la incosteabilidad del trabajo del campo y el desinterés por continuarlo debido a que ya no da dinero han provocado que las tierras, convertidas en potreros, se concentren en los nuevos latifundios. La falta de trabajo ha obligado a la mayor parte de los hombres a migrar, y los que se quedan solo realizan trabajos eventuales y dependen de sus esposas, que son quienes sostienen la vida con el trabajo informal y las ayudas que reciben del gobierno. Los hombres reciben el dinero del Procampo, aunque ya no tienen tierra, porque conservan sus papeles como ejidatarios.

Afortunadamente, dicen Marcos y Tere, todos sus hijos varones tienen buenos trabajos fuera de Huitiupán: dos migraron a Playa del Carmen y trabajan en el turismo, otro es joyero en San Cristóbal de Las Casas, con tanto éxito que logró tener su propio taller. Solo el menor, que es chofer al servicio de la presidencia, vive con ellos luego de haber regresado de Playa del Carmen; con seguridad este recibirá en herencia la casa y las pocas tierras que les quedan a sus padres. Su compañera, nuera de Tere, joven indígena que estudiaba la secundaria en el internado de la Secretaría de Desarrollo Indígena (SDI) de Huitiupán, “es muy trabajadora”, por lo que,

siguiendo el modelo descrito de supermujer, es quien ahora se hace cargo del trabajo de la casa y ayuda a Tere a hacer tamales y tostadas.

Las hijas de Marcos y Tere viven en Huititupán cerca de la casa de sus padres; están “bien casadas con profesores de escuela y siguen siendo muy trabajadoras”. Ninguna se considera campesina, ni siquiera la mayor, que cultiva con su marido, exsoldado, un pedazo de tierra que compró después de haber vendido la tierra que heredó de su padre. En efecto, Marcos repartió su parcela entre todos sus hijos, hombres y mujeres: “a cada uno le di su pedazo, pero todos se lo vendieron inmediatamente al rico, hasta lloré cuando me enteré, porque era tierra producto de muchas luchas”.

Las hijas de Marcos y Tere son parte de la tercera generación que se estudió. Es muy interesante observar que, pese a ya no ser campesinas y vivir en casas diferentes a la que se criaron, ellas tienen una pequeña empresa familiar de panadería junto a su madre. La hija mayor, que hacía pan con su madre en un horno de leña, aprendió a hacer pan de buena calidad en Simojovel y, con un “proyecto del banco” a fondo perdido, obtuvo dinero para comprar dos hornos eléctricos y el equipo de panadería. En la empresa trabajan las cuatro hermanas y la madre, y dos o tres veces por semana hornean una considerable cantidad de pan, una parte de la cual venden en la camioneta por las calles de Simojovel, otra parte la vende Tere en el mercado de esa ciudad, y dos de las hijas venden otra parte en el mercado de Huititupán. Compran a crédito los insumos en Simojovel: harina, manteca, queso, huevos y levadura. Cada quince días tienen que pagar 15.000 pesos, además de que deben abonar mensualmente al banco el crédito que pidieron para acabar de pagar la camioneta con la que reparten el pan. Hasta ahora no han obtenido ganancias, solo han sacado fondos para pagar la deuda, que fue convenida a tres años, y para pagar al chofer que maneja la camioneta; ellas no se atreven a manejarla porque: “manejar es trabajo de hombres”. Consideran que les va muy bien; el pan se les acaba pronto, le gusta a la gente porque es bueno y limpio. Venden piezas de veinticinco centavos y de un peso. Pero también les gusta el trabajo porque mantiene unidas a las mujeres de la familia; son una especie de cooperativa en la que se reúnen para conversar y solidarizarse en la solución de sus problemas, además de para obtener dinero para “pasarla mejor”.

En un cálculo rápido que hicimos con ellas sobre su negocio, se observó que las ganancias que en el futuro obtengan, una vez que acaben de pagar sus deudas, son pocas en relación con el pesado trabajo que invierten. De forma semejante a como le ocurre a Tere en su trabajo de hacer y vender tamales y tortillas, en la panadería los ingresos apenas alcanzan para pagar el trabajo invertido, pero les permitirá en breve contar con un ingreso para completar el gasto cotidiano de sus casas.

Si ellas algunas veces ayudaron a sus padres en el cultivo, sus hijos ya no tienen nada que ver con el campo: estudian en escuelas particulares de San Cristóbal y en universidades de Tuxtla para llegar a ser profesionales: enfermeras, contadores, arquitectos... y seguramente ya no regresarán a vivir a Huitiupán. Las madres, con sus trabajos de cuidado y de producción para el mercado, les financian su desarraigo.

El proceso de transformaciones laborales, simbolización y desvalorización del trabajo campesino aquí descrito se enmarca en las dinámicas capitalistas neoliberales desestructuradoras de la economía campesina. Se plantea en este texto que el trabajo que realizan las mujeres para obtener dinero con la finalidad de sobrevivir y no para reproducir el capital puede considerarse como una ampliación y dislocalización del trabajo de cuidado, en tanto que, para realizarse en el mercado, tiene que salir de lo doméstico; pero asimismo señalamos que lo obtenido de él no son propiamente ganancias, sino apenas el pago del trabajo invertido, que se utiliza para la sobrevivencia misma y que económicamente podría considerarse como autoexplotación.

Será necesario hacer una investigación más profunda para delimitar hasta qué grado esta hipótesis puede corresponder a la realidad. Pero lo que más preocupa en todo el proceso de transformación y cambio en las concepciones sobre la tierra y el trabajo es la despolitización creciente en la que se realiza. No se observó ninguna consideración o mención a la explotación o injusticia, desigualdad o inconformidad que representan las labores de cuidado, que siguen realizando puntualmente tanto las mujeres campesinas como las que han dejado de serlo, y que han naturalizado como su obligación por ser mujeres. Puede aventurarse la hipótesis de que las mujeres de las tres generaciones mencionadas han mejorado sus formas de vida y han materializado la idea de progreso que impone el

sistema, pero no ha cambiado su posición de género subordinada no solo a los hombres, sino en la actualidad al mercado laboral y al consumismo, es decir, al sistema.

Desde el punto de vista de la propuesta para el uso y usufructo familiar de la tierra, que entregamos en ejidos y comunidades como una opción para resistir al extractivismo, fomentar la propiedad social y reclamar su derecho a decidir, se observó que las mujeres de la región no tienen posibilidades de conectarla con su realidad, a excepción quizá de los pequeños grupos zapatistas que perviven en dos o tres comunidades. A pesar de que durante los años setenta Huititupán y Simojovel fueron cuna de las luchas campesinas que culminaron con la implantación de la Reforma Agraria en la región, el conformismo y el sometimiento a la dinámica excluyente del capital material y simbólicamente dominan la vida de las comunidades, de las personas y especialmente de las mujeres. Será necesario revivir el sentido crítico feminista con relación al origen sistémico de la pobreza y la marginalidad para que las mujeres de Huititupán y otras regiones, sorprendentemente fuertes y trabajadoras, tomen conciencia de la forma en que van dejando de producir para la vida y se incorporan a la dinámica de muerte del capital.

Las personas feministas que encontramos en el ecofeminismo y la economía feminista una fuente de transformación y lucha por la vida tenemos pendiente un gran trabajo teórico-práctico por delante para, como dice Silvia Federici (2015), recuperar socialmente el control de la reproducción de la vida que nos ha arrebatado el capitalismo.

## **Bibliografía**

Argarwal, B. (2004). *Ambientalismo feminista. El debate sobre el género y el medio ambiente: lecciones desde la India*. En Vázquez, V. y Velázquez, M. (Comps.), *Miradas de futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: UNAM, PUEG-CRIM IDRC, CRDI.

Carrasco, C. (1991). *El trabajo doméstico, un análisis económico*. Madrid: Centro de Publicaciones-Ministerio del Trabajo y Seguridad Social.

Carrasco, C. (2001, otoño-invierno). La sostenibilidad de la vida hu-

mana: ¿un asunto de mujeres? *Mientras Tanto*, 82. Barcelona: Icaria.

Carrasco, C. (2014). La economía feminista: ruptura teórica y propuesta política. En Carrasco, C. (Ed.), *Con voz propia: la economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid: La Oveja Roja.

Carrasco, C., Borderías, C. y Torns, T. (2011). *Trabajo de cuidados. Historia, teoría y política*. Madrid: Cip-Ecosocial, La Catarata.

Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. (2015). *Construcción del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por la Participación y Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CDMCH.

Fauré, C. (1990, mayo-agosto). El campesino, el centro y la periferia. *Sociológica*. Revista del Departamento de Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana, 5, 13 (13), s/p.

Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Pez en el Árbol, Tinta Limón.

Federici, S. (2013). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social, y lucha por lo común*. México: Calpulli.

García Aguilar, M. del C. y Meza, S. (1997). *La cuestión ganadera y la deforestación. Viejos y nuevos problemas en el trópico y Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH.

Instituto Nacional Indigenista. (1999). *Historia inconclusa de una lucha social*. Huitiupán, Chiapas: Instituto Nacional Indigenista-Centro Coordinador Tzotzil [manuscrito inédito].

Jappe, A. (2015). *En búsqueda de las raíces del mal. Consideraciones sobre las categorías del capitalismo*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad de la Tierra.

Olivera, M. (1979). Sobre la explotación de las mujeres acasilladas de Chiapas. *Cuadernos Agrarios*, 9, 43-55.

Paredes, J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Bolivia: Mujeres Creando.

Pérez Orozco, A. (2011, enero). Crisis mundial y sostenibilidad de la vida. *Revista de Investigaciones Feministas*. Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense, vol. 2, 29-53.

Pérez Orozco, A. (2012). De vidas vivibles y producción imposible. En Church, N, Guillamón, A. y Gudynas, E. (Coords.), *No dejes el futuro en sus*

*manos. Cooperación solidaria ante la crisis de capitalismo global.* Barcelona: Entrepobles.

Pérez Castro, A. B. (1988). *Entre montañas y cafetales. Luchas agrarias en el norte de Chiapas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Reyes, M. E. (1992). *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas. 1914- 1988.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Reyes, M. E. (2005). Política agraria en Chiapas: Atención a focos rojos. *Estudios Agrarios*, 26. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Salazar, A. M. (1988). *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Toledo, S. (2002). *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Chiapas.

Villafuerte Solís, D. (2006). *Chiapas económico.* Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.

Villafuerte Solís, D. y García Aguilar, M. del C. (2008). *Migraciones en el sur de México y Centroamérica.* Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.



## **Parte 3**

---

**Algunas reflexiones  
antropológicas**



## Algunos problemas de la investigación antropológica actual<sup>1</sup>

Las ciencias antropológicas poseen un carácter eminentemente social, tanto por sus objetivos y finalidades como por la naturaleza de los materiales que utilizan y el costo de sus aportaciones. Por esa circunstancia, la investigación y el trabajo antropológicos en general se encuentran enmarcados en sistemas institucionalizados que en México hasta hace muy poco tiempo, eran exclusivamente oficiales y semioficiales.

Efectivamente, en nuestro país la Antropología no se ha desarrollado como libre empresa o profesión, ni siquiera en el campo de la Antropología Social, en donde esta posibilidad sería más factible. Su forma institucional y oficializada está determinando en mucho su situación, sus posibilidades y su desarrollo futuro, quizá en la misma proporción que afecta a la mayor parte de la investigación científica del país.

La circunstancia de que el trabajo de investigación esté englobado en instituciones burocráticas puede considerarse en sí misma como favorable, porque cuenta –por lo menos en teoría– con la protección y el patrocinio oficiales; sin embargo, esta característica, que hizo posible en nuestro territorio el surgimiento de los estudios antropológicos con un carácter científico, se ha tomado al través del tiempo en factor limitativo del avance y desarrollo de nuestra disciplina. En ella la orientación

---

1. Extraído de Olivera, M. (1969). Algunos problemas de la investigación antropológica actual. En Warman A., Nolasco, M., Bonfill, G. y Olivera, M., *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro tiempo.

especulativa ha predominado sobre la necesidad de aplicación, experimentación, comparación, utilidad y crítica, alentando la infecundidad y el desprecio por el rigor científico.

En muchos casos la investigación ha estado supeditada a las deterioradas funciones institucionales y ha adquirido un papel cada vez menos relevante dentro de las tareas que las instituciones tienen encomendadas; en consecuencia, sus finalidades generalmente han quedado limitadas a los intereses individuales de los investigadores, y su proyección no rebasa la curiosidad de un pequeño grupo de especialistas.

Un ejemplo muy claro de esta situación lo encontramos en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que tiene entre sus objetivos básicos, de acuerdo con su propia ley orgánica, la realización de investigaciones científicas que interesen a las diversas disciplinas antropológicas (Arqueología, Lingüística, Etnología, Antropología Social y Antropología Física) y la publicación de obras relacionadas con esas materias.

De hecho se puede decir que el INAH es el organismo oficial responsable de ampliar y profundizar los conocimientos antropológicos en nuestro país y, sin embargo, esa responsabilidad se ha cumplido muy parcialmente, en forma desorganizada y sin orientaciones precisas.

Individualmente considerados, muchos trabajos publicados por el INAH son resultado de investigaciones cuya validez nadie puede poner en duda; bástenos como ejemplo cualquiera de los trabajos arqueológicos del doctor Caso o del doctor Bernal, el informe sobre los estudios del desarrollo infantil de la profesora Faulhaber o bien el libro de datos comparativos sobre el norte de Oaxaca escrito por el desaparecido maestro Weitlaner.

No obstante, si analizamos la aportación conjunta del personal de investigación a las autoridades del instituto, además de la relativa escasez de investigaciones propiamente científicas saltan a la vista fallas muy importantes, tales como disgregación de temas, la diferencia en los enfoques y la diversidad de niveles en la veracidad de los conocimientos alcanzados, lo cual impide la comparación entre los diferentes trabajos realizados y la visión de conjunto que es indispensable en cualquiera de las disciplinas sociales.

Muchos de estos problemas han sido reiteradamente expuestos por el personal de investigación de este instituto; sin haber encontrado eco

en sus preocupaciones. Hasta ahora no se ha podido planificar el trabajo de investigación de acuerdo con los intereses sociales que se le han encomendado en su carácter de institución nacional; podría pensarse que la aspiración máxima o única de los dirigentes y de los antropólogos es la de alcanzar el prestigio personal que, está por demás decirlo, es legítimo y bien merecido en muchos casos.

La situación disgregada y sin planificación de la investigación corresponde sin contradicción lógica a los primeros años de vida del INAH, en que tenía una existencia balbuceante o no plenamente reconocida como necesaria. Sus funciones se encaminaron entonces hacia el salvamento de monumentos históricos que por sus propias condiciones no permitían esperar. La investigación estuvo relegada a las aportaciones esporádicas de los pocos investigadores –en su mayoría autodidactos– que en él trabajaban.

Las condiciones iniciales han variado, tanto en la estabilidad institucional como en el volumen del presupuesto que el INAH maneja, aunque sin llegar al óptimo necesario, ya que sus tareas son muy amplias y crecientes; pero esta mejoría no se ha reflejado en la labor de investigación, lo cual implica que además de los factores iniciales existen otros problemas básicos e importantes, tanto internos como externos, que afectan especialmente a la investigación.

A pesar de que el Instituto ha aumentado su presupuesto en más de 100% en los diez últimos años, la cantidad que se dedica a la investigación es mínima: no llega al cinco por ciento del total. La mayor parte del presupuesto se dedica a las funciones de conservación de los monumentos históricos y a la divulgación de los materiales antropológicos en museos, lugares arqueológicos, reproducciones y publicaciones costosas.

De ninguna manera pensamos que las funciones de conservación y divulgación sean indeseables; lo lamentable es que no se conceda a la investigación la importancia debida, aunque solo fuese para proporcionar la base de conocimientos necesarios que sus otras funciones requieren.

Por otro lado, es necesario advertir que el pequeño presupuesto que se dedica a la investigación está, además, mal administrado, hecho que se relaciona íntimamente con el crecimiento deforme y completamente antifuncional de la estructura interna del INAH. Así encontramos que en

13 de las 17 dependencias más importante que lo integran se emprenden investigaciones, con el agravante mencionado de la falta de conexión, sin coordinación alguna, y hasta se impide en muchos casos la colaboración de un departamento con otro. Esto implica, por supuesto, una gran dispersión de los pocos recursos materiales y humanos con que se cuenta.<sup>2</sup>

Muchos de los problemas mencionados se han venido sintiendo desde tiempo atrás; en 1954 se creó el Departamento de Investigaciones Antropológicas, con la expresa función de coordinar la investigación y de formular un programa adecuado; sus propósitos han sido frustrados por muy diversas razones enmascaradas en una problemática individual entre los investigadores, quienes defienden sus especializaciones, sus enfoques y sus intereses en forma por demás dogmática. En el fondo se careció siempre de metas definidas y de una dirección adecuada.

El Departamento de Investigaciones languidece ahora, esperando su desaparición, ya que su función original se cumple en todos los otros departamentos que han surgido, y que son tantos como han sido necesarios políticamente para crear puestos directivos. Ninguno de esos departamentos cuenta con recursos suficientes para abocarse a la realización de trabajos de investigación verdaderamente significativos y de gran envergadura.

Vemos así que la estructura misma de la institución más importante para la investigación antropológica en México es deforme, inflexible y envejecida en relación a las características evolutivas de las funciones que tiene encomendadas, fundamentalmente en cuanto al problema que nos ocupa.

Los problemas señalados de ninguna manera son exclusivos del INAH; de hecho, su caso solo es un buen ejemplo de los males que padecen la mayor parte de las instituciones burocráticas en donde se realiza investigación científica. Las razones finales de la poca fertilidad en el ámbito de la investigación son de tipo más general que las meramente

---

2. Dependencias del INAH en donde se realiza investigación: Monumentos Prehispánicos, Monumentos Coloniales, Escuela Nacional de Antropología e Historia (prácticas escolares), Investigaciones Antropológicas (Lingüística, Antropología, Física, Etnología, Estadística y psicología), Investigaciones Históricas, Prehistoria, Museo Nacional de Antropología (cuatro departamentos), Museo Nacional de Historia, Museo de las Culturas, Archivos Históricos y Bibliotecas, Publicaciones, Archivos y Laboratorio Fotográfico, Dirección.

institucionales; quizá habrán de encontrarse en el poco interés y la ninguna utilidad inmediata que tiene la investigación para los sectores que dirigen la administración nacional, a quienes preocupa de manera muy preferente todo aquello que tenga resultados materiales muy concretos, limitados a los intereses de la élite gobernante, y que fructifiquen en el breve ciclo sexenal. Lineamientos que son muy deleznable para servir de apoyo al desarrollo de las ciencias en general y de la Antropología en particular.

En efecto, los problemas de burocratización, carencia presupuestal y la consecuente falta de personal también lo son de otras instituciones semioficiales y particulares que realizan investigación antropológica, tales como la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Iberoamericana, que por estar enmarcadas en instituciones más amplias, cuya finalidad primordial es la preparación de profesionistas, técnicos e investigadores, no cuentan con todos los elementos necesarios para realizarla, reflejándose este problema en la dispersión y carencia de finalidades y objetivos concretos dentro del conocimiento antropológico.

Así, por ejemplo, los temas tratados por los antropólogos que trabajan en la UNAM se refieren a una amplia gama, e incluyen aspectos teóricos y generales de la Antropología en México: los problemas del mestizaje y de las relaciones interraciales; clasificación y estudio del material arqueológico; la cerámica y la artesanía antigua y moderna de los indígenas americanos, la distribución lingüística, la organización social de los pueblos, las relaciones interétnicas, la producción folklórica y muchos más.

Esta amplitud es demasiado vasta para los nueve o diez antropólogos que trabajan en la mencionada Sección de Antropología, y aunque los aportes han sido significativos en algunos casos, según se desprende de la lista de sus publicaciones, sobre todo en lo que se refiere al campo de la prehistoria (véanse los trabajos de Bosch-Gimpera y Comas), están muy lejos de lograr alcances significativos a nivel nacional.

La situación deficitaria de la investigación no puede atribuirse solo a las características personales de los investigadores, ni únicamente a las fallas de los directores de las instituciones en donde se realiza. Sus causas son múltiples y hasta cierto punto las fallas de dirección o de realiza-

ción son dependientes de las que podemos llamar primarias y que están relacionadas con la función y el papel de la investigación en nuestro sistema social.

No queremos decir que en los niveles de dirección y de realización no existan defectos y fallas superables independientemente de las causas primarias; por ejemplo, en el caso del INAH quizá no sería muy difícil reorganizar la investigación y reestructurar sus departamentos en una forma funcional frente a sus tareas, lo que indudablemente haría posible una mejor y más significativa producción científica.

Sería posible quizá estructurar los canales apropiados para impulsar hacia niveles cada vez más altos el rigor científico; es viable, a nuestro parecer, mejorar el sistema de publicación de las investigaciones, sobre todo en lo que hace a distribución y precio. También consideramos posible y muy necesario lograr la formación de investigadores de tiempo completo, con salarios adecuados para poder dedicarse fundamentalmente a la labor de investigación.<sup>3</sup>

Creemos que también es posible superar la preparación profesional de los investigadores con becas de estudio y de trabajo en el extranjero.

A pesar de que estas medidas se pueden tomar en nivel institucional, sabemos que en última instancia están ligadas a las que hemos llamado primarias, que limitan los recursos materiales que se les asignan. Es indudable que la función de la investigación social no es ni puede ser en todos los sentidos la de una aplicación directa, inmediata y redituable a corto plazo. El progreso de nuestra ciencia está envuelto en una contradicción: si la Antropología fuera útil al sistema, seguramente se impulsaría su desarrollo; pero no lo es, ni lo puede ser en este momento; por lo tanto no puede desarrollarse adecuadamente.

La Antropología todavía no llega a niveles de predicción en relación con los mecanismos sociales y culturales. Si consideramos como finalidad última y general de nuestra ciencia alcanzar el conocimiento de los procesos físicos, culturales y sociales de la población, tanto presentes como pasados, tenemos que reconocer sin esfuerzo alguno que esa fina-

---

3. El 90% de los investigadores del INAH trabajan en otras instituciones para complementar su presupuesto y dedican a la investigación sólo un promedio de cuatro horas diariamente.

lidad es absolutamente ideal, aunque estemos en camino de conseguirla alguna vez.

Tenemos que aceptar que por el escaso desarrollo de nuestra disciplina, así como por la gran cantidad y complejidad de los materiales que hemos de estudiar, todavía no contamos ni con las técnicas ni con la teoría que nos permitan orientar o simplemente conocer, para prever, las tendencias de los grupos que estudiamos. La tarea es realmente gigantesca y se vuelve casi infinita si consideramos que los acontecimientos sociales prosiguen su curso con una velocidad cada vez más acelerada y que para poder entenderlos plenamente tendremos que utilizar diferentes niveles de interpretación, que abarquen desde los pequeños detalles locales hasta los procesos globales de la nación y del mundo entero en toda su complejidad.

En México, la actividad antropológica de tipo científico, desde muy temprano, con el doctor Gamio, trató de orientarse hacia la aplicación, mediante el uso que las instituciones gubernamentales deberían dar a los conocimientos antropológicos a fin de resolver adecuadamente los problemas de las poblaciones que gobiernan.

Sin embargo, esa proposición no se ha hecho realidad; no ha sido posible ni siquiera en los países que están mucho más desarrollados que el nuestro; ningún gobierno puede basar su política sólo en los conocimientos obtenidos a través de las ciencias. Quizá sea porque el desarrollo general de la sociedad escapa –desgraciada y afortunadamente a la vez– al control humano; por eso, aunque en muchas partes trate de limitarse, éste sigue su curso, como nos lo muestran todas las guerras de liberación que se suceden constantemente en la actualidad.<sup>4</sup>

A fin de tener una idea un poco más precisa de la función real, no la ideal, que llena la investigación antropológica en nuestro país, haremos

---

4. En otros países, principalmente en Inglaterra y los Estados Unidos, la Antropología se ha orientado a través de las agencias gubernamentales al fortalecimiento y expansión del colonialismo, como sucedió con la Antropología que se realizó en Asia y en África y la que actualmente se realiza a través del Departamento de Estado de los Estados Unidos en varios países de América y Asia suroriental. Estas son muestras de desviaciones y mal uso de los conocimientos científicos a que puede llevar la ubicación de la Antropología en instituciones burocratizadas de tal naturaleza que no se pueden desprender de una política predeterminada y ajena por completo a la intención originaria de las ciencias sociales.

un breve recuento de sus alcances en cada una de sus especialidades, y de los problemas particulares a que se ve sometida su realización.

Para tener una idea cabal de sus funciones y de su problemática sería necesario hacer un análisis histórico de su desarrollo; sin embargo eso no es posible por las características de este artículo, que se refiere en general a los últimos diez años de trabajo antropológico. Solo como antecedente indispensable bástenos decir que, además de las ideas de tipo nacionalista que se heredaron desde muy temprano, la Antropología mexicana recibió importantes influencias del extranjero, tanto de los Estados Unidos como de los países europeos: Alemania, Inglaterra y Francia principalmente.

La presencia de investigadores como Bandelier, Seller, Vallaint, Boas, Rivière, Redfield, Malinowski, Kirchhoff, Swadesh y otros más, ha dado un fuerte impulso a la Antropología, tanto por sus propios trabajos como por las inquietudes que sembraron en sus discípulos. Asimismo la preparación en el extranjero de un número relativamente importante de antropólogos, sobre todo en el nivel de posgrado, aceleró el avance de la Antropología. Junto con las influencias positivas llegaron al país “las modas en la investigación”, es decir, tendencias técnicas y teorías que, muchas veces sin bases suficientemente sólidas, se han implantado mecánicamente en nuestra realidad.

Como un antecedente más de la problemática actual de la Antropología en México es necesario mencionar que ha habido una significativa “fuga de cerebros”: por falta de estímulo y de la posibilidad de ejercer un trabajo profesional bien remunerado, una buena parte de los antropólogos mexicanos han abandonado el país; entre ellos podemos mencionar a valiosos investigadores como Armillas y Carrasco.

Ahondando ya en nuestro propósito, empezaremos por decir que la función más relevante de la arqueología, importante especialidad de la Antropología, es la de proporcionar conocimientos culturales y sociales de las sociedades pretéritas por el estudio de sus restos materiales, que sirvan de base y orientación en el conocimiento de las características de la sociedad y de la cultura actuales y de los procesos generales del desarrollo de la sociedad. Junto con esa finalidad un tanto ideal cumple otra: la de dar ocupación a cierto número de personas, que por su trabajo profesional han adquirido una mejor preparación, un medio de vida e

incluso un especial prestigio científico, que últimamente se ha ligado a una forma de obtener una posición política determinada.

Independientemente de esas funciones secundarias, la finalidad científica más importante en este campo de la investigación debería orientarse al establecimiento de teorías generales sobre el desarrollo y evolución de las poblaciones desaparecidas. Exceptuando a unos cuantos investigadores que se han aventurado en ese camino, la mayor parte de los trabajos arqueológicos sólo han logrado desarrollar las técnicas de excavación y mejorar en mucho las de análisis, recuento y clasificación de sus materiales para lo cual se han empezado a usar sistemas electrónicos y modelos matemáticos, pero no se ha abordado de manera conjunta la labor de interpretación teórica.

El trabajo arqueológico está controlado y supervisado, como obligación legal, por el INAH; es en este instituto en donde se han elaborado las investigaciones más importantes en el campo arqueológico en México; pero la situación actual constituye, según se ve por los trabajos publicados, una época de depresión en relación a las anteriores. Los trabajos de mantenimiento y reconstrucción de los lugares arqueológicos absorben, como ya dijimos, la mayor parte del presupuesto de la investigación.

Por otro lado, esa carencia presupuestal ha orientado a la arqueología a su utilización en la industria turística o a ubicarse como apéndice de otras instituciones, lo cual también ha impedido en los últimos años hacer aportes significativos en este terreno. El trabajo de la investigación arqueológica se ve supeditado con cierta frecuencia a la urgencia del tiempo y a limitaciones de espacio dictadas por el ritmo capitalista de las empresas que tienen a su cargo la construcción de presas, caminos, edificios, etcétera, en zonas que fueron ocupadas por sociedades prehispánicas. La labor arqueológica se reduce en ellas al trabajo de "salvamento", como lo llaman los arqueólogos, costado a menudo por las dependencias que construyen las mencionadas obras. Algo parecido sucede en las reconstrucciones de sitios arqueológicos patrocinadas por el Departamento de Turismo; como ejemplo podemos citar a Teotihuacán, en donde los datos científicos obtenidos son relativamente pobres en relación con la belleza turística que adquirió esa antigua ciudad con la reconstrucción de muchos de sus edificios.

No es nuestra pretensión poner en duda, en ningún momento, la validez de los conocimientos arqueológicos obtenidos. Los aportes hechos en diversos sitios de Oaxaca serían por sí solos una muestra de lo mucho que se ha adelantado. Los trabajos Piña Chan sobre el horizonte preclásico y en la zona maya también son aportes significativos. Otros arqueólogos, como Ruz, han hecho hincapié en la interpretación sociocultural de la arqueología. Lorenzo ha hecho relevantes aportaciones al estudio de la tecnología prehispánica.

Pero, no obstante, la mayor parte de los trabajos arqueológicos siguen siendo absolutamente descriptivos, sin una base teórica de interpretación más o menos precisa, fuera de acumular datos sobre la grandiosidad y el esplendor alcanzados en la época prehispánica. En general se nota una influencia profunda de anti-evolucionismo; existe una casi total carencia de análisis comparativos con otras regiones del mundo, que permitan la ubicación de las sociedades prehispánicas en el contexto general del desarrollo de la humanidad sobre esquemas multilineales.

Con las excepciones de Bosch-Gimpera y Kirchoff se advierte la falta de una preocupación por encontrar relaciones y contactos prehispánicos entre las culturas mesoamericanas y otras zonas del mundo, negando dogmáticamente su existencia.

Características deficitarias semejantes presentan las otras disciplinas antropológicas en México; así, la Antropología física no ha rebasado su autoespecialización en la osteometría, ni su nivel descriptivo en la teoría.

Muy pocos son los estudios que se realizan en el campo del hombre vivo; la mayor parte de los trabajos realizados en los últimos 10 años se refieren a mediciones de restos humanos encontrados en los sitios arqueológicos y que solo en contados casos nos han permitido saber las características físicas de sus propietarios y de las sociedades a que pertenecieron. Mucho menos de las semejanzas, diferencias y relaciones que tienen con poblaciones que habitaron otras partes del mundo.

Naturalmente que la osteometría es una técnica muy importante de la Antropología Física, y sus estudios muy necesarios en Paleoantropología; lo criticable es la pequeñez de horizontes que se le ha dado en los estudios mexicanos. Nuestra Antropología Física en ningún momento ha alcanzado la amplitud que tiene en otras partes del mundo en campos

como la serología, la genética y la utilización del medio ambiente en el desarrollo biológico de las poblaciones. Esos campos parecerían vedados a nuestros antropólogos, pues ninguna investigación seria se ha hecho en ese sentido. Con muy pocas excepciones –el estudio de la población del estado de Veracruz y el ya citado sobre el crecimiento infantil realizados por Johana Faulhaber; el estudio sobre la juventud hecho por Javier Romero; el realizado por Juan Comas y otros investigadores entre los triques, y otros cuantos trabajos más–, la investigación en esta especialidad ha puesto especial interés en el hombre muerto, sin alcances suficientes que permitan entender los problemas y características del desarrollo biológico de la población.

En el caso particular de las limitaciones de la Antropología Física, pensamos que cuenta mucho el agravante de su situación dentro de las disciplinas antropológicas.

Como una copia de la concepción germano-norteamericana, se englobó la investigación de esta disciplina como una parte o especialización de la Antropología general, lo que implicó su desligamiento de las disciplinas biológicas y de las teorías y técnicas adecuadas para el estudio de las características biológicas del hombre.

Hay que hacer notar que la unión de la Antropología Física con las otras disciplinas antropológicas no fue –en México por lo menos– una unión funcional que obedeciera a las necesidades del desarrollo y orientación científicos en un momento dado, sino a la influencia de los antropólogos extranjeros y a la aceptación mecánica de esta unión.

No estamos proponiendo de ninguna manera que la Antropología Física vuelva al seno de las ciencias biológicas; sería demasiado atrevido sin hacer un estudio concienzudo del caso; simplemente creemos que la Antropología Física se ha inmovilizado dentro de un esquema inadecuado para sus posibilidades.

En países como Francia, Italia y otros de Europa, la Antropología física ha conservado un carácter más o menos independiente y en liga muy estrecha con la biología, alcanzando un desarrollo notable sin haber dejado de trabajar en relación con las investigaciones arqueológicas y sociales, en un plan interdisciplinario.

Esta problemática nos hace ver que es necesario un análisis serio de

la unidad y las relaciones de todas las disciplinas antropológicas –no solo de la Antropología Física– que nos permita ver si la adscripción de esta unidad, tal como se ha concebido, es realmente un elemento funcional surgido de las necesidades científicas de nuestra disciplina y que permita un mejor enfoque en la investigación antropológica, o si más bien ha servido de lastre al progreso científico.

No creemos, si cada una se concibiera en forma independiente, que existieran problemas de colaboración entre ellas en los casos en que se requiere una participación multidisciplinaria, tal como hoy se puede dar entre diferentes tipos de ciencias.

En el inventario bibliográfico sobre la Antropología Física publicado por la Universidad Nacional (1964) se advierte claramente que existe una gran cantidad de aportaciones hechas en este campo por biólogos y médicos; quizá muchas de ellas, que tienen su base científica en conocimientos biológicos, no poseen el enfoque adecuado que podrían tener si la Antropología física pudiera salir de su esquemática posición y su significativo aislamiento.

La lingüística, otra de las especialidades de la Antropología, se ha orientado en nuestro país fundamentalmente al estudio de las lenguas indígenas.

La influencia del desaparecido maestro Swadesh dio a la lingüística una proyección histórica. Al través de su metodología, la glotocronología, se realizaron estudios sobre las relaciones entre las lenguas indígenas –tanto las vivas como las que ya no se hablan–, a fin de encontrar el momento de su separación de núcleos originarios, partiendo de una base difusionista y evolucionista a la vez. Los estudios de este tipo incrementaron el análisis fonético y fonémico de las lenguas y el interés general por los estudios lingüísticos.

La necesidad de alfabetizar y castellanizar a la población que habla lenguas indígenas ha dado ocasión, asimismo, a estudios en estas lenguas y a la aplicación de esos materiales en la elaboración de cartillas que utilizan el idioma indígena como el vehículo más apropiado para aprender a hablar, a leer y a escribir en castellano.

Los miembros del Instituto Lingüístico de Verano han ejercido gran influencia técnica y han hecho aportaciones valiosas en el estudio de las

lenguas indígenas, pero, por desgracia, han aplicado sus conocimientos al adoctrinamiento cristiano exclusivamente, y sus aportaciones no han podido desligarse de la tendencia neocolonialista de parte de los Estados Unidos.

La especialización en el estudio de las lenguas indígenas no ha permitido otras direcciones como, por ejemplo, el estudio de las variantes del español y de los cambios sufridos por nuestra nueva situación colonial.

Por otra parte, es importante advertir que la aplicación de los conocimientos lingüísticos se ha hecho sin que los lingüistas tengan verdadera conciencia del uso práctico y los resultados a que han llevado sus investigaciones dentro de los proyectos integracionistas. En general, podemos decir que han colaborado al etnocidio lingüístico, a la desaparición de los materiales mismos que han estudiado; así, cuando los indígenas aprenden el español usando su idioma vernáculo como intermediario científicamente analizado para facilitar ese proceso, automáticamente se ayuda a la desaparición del idioma indígena, porque después de una o dos generaciones de indígenas bilingües se llega al monolingüismo castellano.

Hasta ahora no se ha hecho un plan de trabajo especial para lograr el desarrollo de las lenguas indígenas, ni siquiera de aquellas que cuentan con un número muy alto de hablantes como la maya. No se ha usado la ciencia para el desarrollo de los idiomas, sino que se ha aceptado el plan impuesto por un integracionismo que en una forma “científica” está destruyendo uno de los más importantes rasgos culturales de los grupos indígenas, y sin dejar abierta otra posibilidad.

Esta es una prueba clara de que el marco institucional en que se realiza la investigación, ya sea en el Instituto Nacional Indigenista, ya en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, no solo limita sino también orienta el trabajo antropológico hacia metas e intereses de la élite gubernamental.

Es más grave aún pensar que muchos lingüistas hacen sus aportaciones sin interesarles realmente la problemática social y cultural de los que hablan la lengua que estudian.

Afortunadamente el enfoque sociolingüístico –recientemente iniciado en México– está acercando cada vez más a nuestros colegas al análisis de las lenguas sin desligarlas de su propio marco sociocultural.

Es importante señalar que en toda la Antropología, pero especialmente en la lingüística, se presenta el problema de la falta de personal especializado, es decir, la falta de investigadores. Ello se debe quizá al problema general de la baja remuneración del trabajo antropológico, y a la falta de instituciones que garanticen la ocupación profesional de los lingüistas.

Muchos de los problemas planteados para las otras especialidades son compartidos por la Etnología y la Antropología Social. Su desarrollo, a pesar de los alcances obtenidos, podemos considerarlo en general como deficiente. Esta situación no es privativa de México sino de aquellas disciplinas científicas en un ámbito internacional, que en nuestro país adquiere relieves más significativos.

Podemos asegurar que en ninguna parte la Etnología y la Antropología Social han alcanzado el nivel suficiente para entender cabalmente la complejidad social y cultural de los grupos que analizan y conocer las tendencias de su desarrollo; mucho menos están plenamente capacitadas para dictar normas efectivas y seguras dentro de un margen de posibilidades aplicables a su futuro desenvolvimiento.

Quizá se ha esperado de estas disciplinas más de lo que realmente pueden dar, y se les han encomendado tareas que a menudo no han podido cumplir, tal como lo ha señalado Rémy Bastien (1969), ocasionando en la práctica muchos fracasos rotundos.

Los conocimientos científicos, aunque se acercan cada vez más a la realidad, están todavía muy lejos de poder captar la problemática social, que diariamente se vuelve más compleja, no obstante que la ciencia sigue su camino ascendente.

En México este camino, en lo que se refiere a la Etnología y a la Antropología social, ha sido poco productivo. Si analizamos la lista de trabajos efectuados en los últimos años, nos percatamos de que la mayor parte de ellos se limitan a la problemática específica de pequeñas comunidades que no se han podido enlazar con la situación global del país y que, en general, han perdido el carácter comparativo que es propio de estas disciplinas; es muy evidente además, que la mayoría de ellos no ha rebasado el nivel etnográfico, es decir, descriptivo, y muchas veces folklórico. Todavía hacemos micro Antropología; la macro Antropología se nos escapa de las manos.

También podemos observar que, merced a la tradición indigenista –que empezó a germinar desde los trabajos de Gamio–, los estudios etnológicos no han podido extenderse cabalmente a otros sectores de la población. De hecho, el haber puesto una cerca en torno a las poblaciones indígenas y al estudio de sus comunidades parece haber sido en gran medida la causa de las limitaciones en los alcances etnológicos, pues además de hacer perder la visión estructural a nivel regional y nacional durante más de 50 años, no se enfocó la problemática de los grupos campesinos y urbanos; tampoco ha sido posible, por lo mismo, el estudio de las estructuras e instituciones generales del país; hasta fecha muy reciente, con las aportaciones teóricas de González Casanova, Aguirre Beltrán, Rodolfo Stavenhagen y otros, se ha logrado una visión más amplia de los problemas antropológicos, visión que también ha recibido la influencia de antropólogos franceses e ingleses, y de todos aquellos que se han ocupado en estudiar al Tercer Mundo.

Esta corriente aún no fructifica plenamente, pero ha abierto una nueva perspectiva a la Etnología y a la Antropología social: enlaza, por ejemplo, el estudio de las clases sociales y de otras características de las estructuras globales al conocimiento de las características étnicas de las poblaciones, con un enfoque histórico.

Por otra parte, observamos que el abandono en el campo rural y urbano y la conciencia de las limitaciones para el estudio de la población actual han llevado a muchos etnólogos al análisis historicista, dando gran importancia al estudio de las sociedades pretéritas, fundamentalmente de las prehispánicas; hecho en sí muy loable, ya que todavía hacen mucha falta este tipo de conocimientos para tener un panorama adecuado de esas comunidades. Sin embargo, se advierte en esos trabajos discontinuidad y falta de proyección hacia las etapas subsiguientes, para poder relacionarlas con las situaciones actuales; por otra parte, no se analizan los procesos culturales; se hacen sólo descripciones de situaciones pasadas. La Etnología histórica –Etnohistoria, como la llamó Jiménez Moreno– se desprendió del carácter comparativo de la Etnología y se convirtió en una historia de la cultura que no ha llegado a elaborar amplias hipótesis de tipo general sobre el carácter del desarrollo de las comunidades que estudia, y mucho menos sobre su ubicación en el desarrollo de la humanidad.

En muchos trabajos etnológicos se advierte todavía la influencia de teorías antropológicas ya anquilosadas, surgidas en otros países, que se basan en esquemas tomados de la Etnología norteamericana y que se han usado en forma mecánica, sin posibilidad de reinterpretarlos dentro de nuestra situación (Palerm, 1969), aumentando así la pobreza de la de suyo parca fecundidad de la Antropología mexicana; esto se debe en mucho, a que somos un país colonial y dependiente, no solo en lo que respecta a la economía en general, que refleja ya de por sí un limitado desarrollo científico, sino también en cuanto a la importación de técnicas y métodos de trabajo muchas veces inadecuados a nuestra problemática; esta actitud trasluce en gran medida el sentido de inferioridad y de subdesarrollo con que recibimos las influencias extranjeras, que nos impiden buscar nuestros propios caminos.

En la investigación etnológica encontramos con mayor claridad la gran dispersión en los problemas que se han abordado. Ni aun en el campo de la etnografía de los grupos indígenas contamos a la fecha con estudios que nos puedan dar idea completa de la situación indígena de México, muchos grupos como los zoques de Oaxaca y los nahuas de Tlaxcala, no se han estudiado; de otros solo poseemos informes muy superficiales, o parciales en el mejor de los casos; otros fueron hechos por viajeros o periodistas, algunos de ellos en el siglo pasado o a principios del presente, y en forma arbitraria se siguen tomando como fuentes para los trabajos o informes etnológicos, a pesar de que las características de los pueblos a que se refieren han cambiado enormemente por el rápido proceso de aculturación que ha ocurrido en los últimos cincuenta años.

Analizando los catálogos de publicaciones del INAH, del Departamento de Antropología de la UNAM y del INI podemos advertir que la dispersión de los temas tratados es enorme; el campo de la Antropología Social es tan amplio que la dispersión y la inconexión entre sus investigaciones es quizá mucho más evidente que en el resto de las especialidades antropológicas.

Es notorio que los trabajos se planean y los campos de estudio se eligen única y exclusivamente, en la mayor parte de los casos, de acuerdo con el interés individual. Esto, por supuesto, tiene ventajas increíbles para el propio antropólogo pero, en términos institucionales, deja ver

que, exceptuando uno o dos trabajos, no se cuenta con el total conocimiento de una etapa cultural, ni con el de una región, ni con la continuidad histórica de los procesos culturales de un grupo en un mismo lugar.

Esa dispersión obedece en parte a la falta de recursos, pero fundamentalmente a la falta de planificación de acuerdo con las metas institucionales y nacionales, como lo ha advertido ya el doctor González Casanova (1968). Es sintomático en nuestra especialidad el grado de dispersión, y puede ocurrir precisamente por la falta de metas definidas dentro del vasto campo de la Etnología. La labor de por sí pequeña de cada investigador resulta desvalorada en mucho porque dentro del conjunto no logra perder su carácter individual, sobre todo cuando obedece a fines muy particulares y se hace con escaso rigor científico.

Es así que podemos hablar de un verdadero mosaico en la investigación etnológica, tanto en temas, enfoques y científicidad como en profundidad histórica, aun dentro del campo fundamentalmente indianista en que se ha concebido.

Por otro lado, queremos insistir en la falta de interés más allá de lo mexicano; son excepcionales los trabajos realizados sobre materiales que se ubican fuera de nuestras fronteras. En realidad no conocemos lo propio, mucho menos lo ajeno —se puede pensar—; sin embargo, el carácter comparativo a nivel universal es indispensable para evaluar el significado y desarrollo de las culturas que estudiamos. Kirchhoff ya insistía en 1960 en la urgente necesidad de romper los límites mesoamericanistas de nuestros estudios.

Afortunadamente esta situación tiene a cambiar gracias a las posibilidades de salir de México a trabajar o estudiar que han tenido las nuevas generaciones de antropólogos que regresan con nuevos elementos de comparación, sobre todo los que han trabajado en África, Asia y Sudamérica. Esto ha roto, junto con las nuevas instituciones de enseñanza de la Antropología, el monopolio que tenía el INAH, hace unos años, en la preparación de los investigadores.

Nos referiremos ahora en forma más directa a la Antropología Social con fines concretos de aplicación. El campo más estudiado con este fin es, desde luego, el indígena, y la institución que necesita fundamentalmente de estos estudios es el Instituto Nacional Indigenista (INI), aun-

que también hay otras instituciones que promueven investigaciones antropológicas con fines de aplicación, como el Instituto Indigenista Interamericano, el Plan Lerma y la Comisión del Balsas; sus estudios, en general, son muy esporádicos y siempre han tenido mucho menos importancia y profundidad que los que se realizaban en el INI.

Sin embargo, es necesario hacer notar que después de los aportes teóricos de Aguirre Beltrán, y de la acumulación de datos sobre las regiones que interesaron a la política indigenista durante los primeros 15 años de vida del Instituto Nacional Indigenista, la labor de investigación se ha visto sustituida por la simple experiencia; es decir, ya no se hace investigación antropológica dentro del INI. Las soluciones a los problemas indígenas, como todas las del aparato gubernamental, se dan en forma arbitraria, sobre bases prefijadas, de antemano, y sin tener en cuenta las características de las sociedades en que se aplican; esto ha ocurrido con todos los aspectos de la política integracionista, que quizá fue funcional para el gobierno en la época en la que era necesario lograr la unidad y fortaleza nacionales, pero se ha tomado obsoleta para los indígenas en la situación actual, ya que su función primordial se relaciona más bien con el fortalecimiento de las estructuras de poder y la organización clasista de la sociedad, en la cual los indígenas encuentran inmovilizado su progreso real aun cuando dejen de ser indígenas.

En este sentido, la teoría antropológica no ha logrado contemplar el problema indígena con perspectiva nacional, y ha aceptado las bases políticas dictadas desde niveles superiores, sin tener en cuenta la realidad de la situación global del país.

Si las instituciones indigenistas ya no hacen investigaciones es obvio que la razón es que no les son indispensables para su acción, ni las han necesitado realmente para existir. Sus bases –en la aplicación– han sido absolutamente pragmáticas, y la investigación científica se ha hecho generalmente no para servirles de fundamento, sino más bien para justificar una serie de actitudes y decisiones que poco o nada tienen que ver con los resultados de la investigación.

El mismo doctor Caso, director del INI, ha dicho en alguna ocasión: “que me cambien a los antropólogos por tractores”. Esto nos hace ver que anterior aseveración es verdadera. La política y la labor indigenista se si-

guen realizando sin dificultad alguna con absoluta falta de investigación básica y sin la necesaria investigación para valorar sus trabajos, su acción y sus verdaderos alcances. Esta actitud ha detenido el avance de las ciencias antropológicas por este camino.

Esto no es nada extraño en la situación actual de nuestro país y de los que, como México, se les llama en vías de desarrollo; en ellos la investigación social, por deficiencias propias y ligadas a sus características estructurales, no cumple, ni puede hacerlo, una labor relacionada directamente en la práctica política inmediata con límites de eficiencia valedera al ritmo de la vida nacional, y sin embargo la investigación científica es su “prisionera”.

En épocas muy recientes el campo de la investigación de la Antropología Social, con fines de aplicación, por fortuna se ha orientado por otros caminos que no son el indigenismo. Esto se debe por una parte a que el indigenismo rechazó en principio el trabajo de investigación, y por otra a la renovación del pensamiento antropológico.

También es posible que ese rompimiento con lo estrictamente indigenista se deba a que, a niveles de acción muy limitados, ciertos dirigentes políticos hayan necesitado de técnicas que les permitan conocer algunas características de los sectores de población o de la problemática que tienen por resolver. Así se han contratado los servicios profesionales de antropólogos en instituciones como el Centro de Productividad, la Secretaría de Salubridad y Asistencia, El Banco de México, la Comisión del Balsas, el Seguro Social y algunas más.

Hemos de advertir que, en general, el nivel de decisión en cuanto a los programas de aplicación ha sido vedado a los antropólogos; sin embargo, a decir de ellos mismos, cada día va aumentando la posibilidad de intervenir en las decisiones de nivel programático. Es esta una tendencia nueva dentro de la Antropología Social: estamos seguros que este camino, después de algunos años, permitirá acumular una gran cantidad de conocimientos que redunden en conclusiones teóricas y que puedan dar una base científica a la aplicación de la Antropología.

Pero mientras eso sucede, el balance es bastante desalentador; falta de presupuesto, instituciones burocráticas y envejecidas, carencia de niveles científicos adecuados; dispersión y desorganización en el trabajo,

falta de planificación y de metas definidas, tendencia al estudio micro-social y microcultural, campos de trabajo muy reducidos, etcétera, son las características de la investigación antropológica actual.

Cabe ahora preguntarnos con toda firmeza las razones de esta situación, aun cuando se vislumbre una ligera tendencia al cambio. Ya sugerimos antes que un campo fértil para responder a esta pregunta es el de las funciones sociales que cumple la investigación antropológica en la estructura social de nuestro país.

¿Por qué invertir en la investigación antropológica, si su presencia no es necesaria para sostener y reforzar las características del sistema individualista y clasista de nuestra sociedad? ¿Qué sería de los sectores dominantes de la población si a través de la investigación antropológica se pudiera realmente orientar el desarrollo de las sociedades y de las naciones? ¿Se podrían ellos permitir un planteamiento crítico en relación a sus funciones e intereses, a través de una investigación que ellos fomentaran? ¿Hasta dónde podrán llegar las posibilidades de la Antropología en el futuro?

No lo sabemos. Mientras tanto, estamos de acuerdo con Bonfil en que la función social más positiva que por ahora puede llenar nuestra disciplina es la denuncia, el análisis crítico. Es evidente que este planteamiento está contenido a lo largo de estas notas, pero hemos querido señalar algunos de los problemas más importantes que, a nuestro juicio, padece la investigación antropológica y que nos llevan a plantear como conclusión final la urgencia de hacer un análisis antropológico de la Antropología, que abarque un estudio de sus recursos materiales, técnicos y metodológicos, de sus finalidades, sus alcances, su campo de acción y de la función social que cumple en nuestro país neocolonial y subdesarrollado. El objeto de ese estudio sería, en última instancia, el de trabajar cabalmente en todos los órdenes necesarios para alcanzar su desarrollo.

## **Bibliografía**

Bastien, R. (1959). La orientación de los programas de desarrollo rural en América Latina: una evaluación. *Anuario indigenista*, XXIX, 145-152. México.

Covo, E. M. (1969). *Las instituciones de investigación social en la ciudad de México*. México: UNAM.

Genovés, S., y Comas, J. (1964). *La antropología física en México 1934-1964*. *Inventario Bibliográfico*. México: UNAM.

González Casanova, P., y Bonfil Batalla, G. (1968). *Las ciencias sociales y la antropología*. México: Centro Nacional de la Productividad.

Kirchhoff, P. (1966). Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana. *Summa Antropológica*. México: INAH.

Palerm, A. (1969). La antropología aplicada y el desarrollo de la comunidad. *Anuario Indigenista*. XXIX, 153-162.

Personal del Departamento de Investigaciones Antropológicas (INAH). (1968, 4 de mayo). Documento presentado al Consejo Técnico del INAH. Mimeografiado.



## Una incursión en el campo indigenista. La escuela de Desarrollo<sup>1</sup>

La crisis que culminó en el '68 afectó en diversos planos, niveles y grados la vida de México. En lo académico, es preciso reconocer que sus efectos no se circunscribieron al sector estudiantil, sino también afectaron profundamente las concepciones de muchos maestros e investigadores que compartimos de una u otra manera los cuestionamientos políticos de los estudiantes, entre los que podemos mencionar los relacionados con el autoritarismo, la antidemocracia, el elitismo y la eficacia de las estructuras educativas. Entonces criticamos y rechazamos, junto con ellos, el contenido cada vez más tecnócrata, deshumanizante y aparentemente apolítico de la enseñanza; adquirimos plena conciencia del carácter de clase de nuestras disciplinas y del significado del uso demagógico que frecuentemente el aparato estatal hacía de nuestras prácticas profesionales.<sup>2</sup>

En el campo antropológico cristalizó una corriente de repudio –por cierto indiscriminado– hacia la Antropología tradicional y hacia sus ca-

---

1. Olivera, M. (1978). Una incursión en el campo indigenista. La escuela de Desarrollo. En *INI 30 años después: una revisión crítica*, pp. 245–253. México: INI.

Las ideas fundamentales de este trabajo se expusieron en el coloquio sobre “La práctica profesional de los antropólogos” que organizó el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales en octubre de 1978.

2. Me refiero fundamentalmente a la participación de los antropólogos y otros científicos sociales en los proyectos de desarrollo regional, planos reguladores, movilización de la población en los distritos de riego, en la construcción de presas y sistemas hidroeléctricos en los que nuestro trabajo o bien ha sido ignorado o ha servido para avalar “científicamente” despojos a los campesinos o de argumentos mediatizadores entre los trabajadores. Véase Barkin *et al.* (1972).

tegorías básicas como cultura, etnia, comunidad, región intercultural, etc., que enmarcadas por los enfoques culturalistas y funcionalistas, resultaban a todas luces insuficientes para analizar objetivamente la dinámica social e ineficientes para encauzar la transformación de la sociedad en beneficio de las clases oprimidas.<sup>3</sup>

Al conjugarse la visión crítica de la Antropología con las influencias europeas recibidas de la Sociología y la Antropología marxistas,<sup>4</sup> se abrieron, en medio de la crisis, nuevos enfoques y nuevos campos en la investigación antropológica, que iniciaron objetivamente el desplazamiento de los criterios psicologistas, culturalistas y funcionalistas, modas de origen norteamericano puestas muchas veces al servicio de la dominación neocolonial a través de proyectos desarrollistas, cuyas finalidades opresivas y represivas ya venían denunciándose desde la década anterior (Bonfil, 1962 y 1963).

También surgió entonces la necesidad de una práctica consecuente con la crítica, con los ideales de la independencia económica y política en el plano internacional y consecuente también con los análisis histórico-materialistas de la dinámica social. Se reclamó el compromiso social de los antropólogos con la transformación de la sociedad, práctica de donde habían de surgir las bases de una Nueva Antropología (Cazés, 1969).

Muchos de los cuestionamientos gestados en la década de los '60, después de '68 se centraron definitivamente en torno del indigenismo oficial, que era el producto más acabado y prestigioso de la llamada Antropología Mexicana. Atrás del ropaje nacionalista del indigenismo, se puso al descubierto su servicio al régimen, a la ideología dominante y consecuentemente a la clase en el poder. El análisis histórico del papel del in-

---

3. El rechazo total e indiscriminado a la Antropología tradicional causó necesariamente crisis y desorganización académica y administrativa en algunas instituciones, especialmente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en donde hasta muy recientemente se están planteando soluciones al problema. Véase *Problemas de la Enseñanza Básica de la Antropología*. Taller Abierto de Antropología. E.N.A.H.

4. Los estudios sobre los pueblos africanos y la formación de las nuevas naciones, sobre los modos de producción precapitalistas, el etnocidio, el desarrollo, subdesarrollo y dependencia, las sociedades campesinas, etc. y autores como Fanon, Balandier, Ziégler, Hobsbawn, Amin, Bettelheim, Godelier, Mauss, Rey y otros son importantes de mencionar para esa época.

digenismo permitió saber que a pesar de las discrepancias que siempre ha habido entre las diferentes posiciones y políticas en relación a los indios, su acción oficial siempre ha contado como una de las expresiones concretas de la dominación en cada formación social, a partir del siglo XVI; unas veces la dominación ha estado encubierta por la necesidad de evangelizarlos, otras por el afán de integrarlos a la nación mexicana o de incluirlos en la alianza para la producción (Cazés, 1966 y Warman *et al.*, 1970 y Warman, 1978).

Desde principios del siglo, el indigenismo encontró en el discurso antropológico cultural y nacionalista una de las mejores expresiones ideológicas para enmascarar y justificar el ejercicio de su poder y las necesidades del sistema económico; y, hacia fines de los '40 –cuando la práctica indigenista se institucionaliza como tal en nuestro país– reencuentra en la Antropología Social el discurso teórico y las bases instrumentales que ayudarían al sistema a abrir paso “sin conflicto” a la creciente expansión del mercado interno, al tiempo que se les hacía partícipes de los beneficios de la cultura nacional mestiza. Ahora el discurso antropológico se complementa sabiamente con el económico para convertir a la acción indigenista en eficaz auxiliar de las necesidades de circulación de capitales y de incremento de la producción.<sup>5</sup>

La acción indigenista, apoyada o no en el discurso “científico” ha servido desde su aparición para adecuar los sistemas y las culturas indígenas a las diferentes formas de explotación en cada momento, lo que no niega, sino explica los cambios que necesariamente se han producido en su cultura y en sus formas de existencia. Pero lo que nos interesa señalar ahora es que esas ligas entre el sistema y el indigenismo fueron evidenciadas por la Antropología Crítica; entonces como dice Warman, “sus fundamentos teóricos ya dogmatizados emergieron como falsos” y su práctica política como desconcientizadora, etnocida y demagógica. La imagen que entonces se tenía del indio y de su papel en la estructura nacional eran irreales; su aislamiento “se contradijo con la observación empírica de su participación en el mercado y de su explotación al servicio

---

5. Véase Lagarde (1974); Bartra (1974); Cazés (1966) y Bonfil (s/f).

del sistema dominante” (Warman, 1978). Su pretendida cohesión comunitaria –“supervivencia del pasado”– resultó contradictoria objetivamente ante la desigualdad y diferenciación internas que están presentes en todos los grupos indígenas, con el caciquismo, la corrupción de las autoridades y el gran problema de la falta de tierras. La pauperización creciente de los indígenas, su dependencia cada vez mayor del mercado, su deculturación y su masiva emigración a las ciudades son claras evidencias de que en la práctica se ha falseado el interés de lograr su “verdadero desarrollo” y la “preservación de su cultura”.

Las críticas al indigenismo a partir de entonces, han sido muchas y muy variadas sus posiciones y, ciertamente, casi nunca han rebasado los límites de la denuncia o del escepticismo;<sup>6</sup> pero a pesar de ello no han sido en vano, puesto que en conjunto han planteado además de los cuestionamientos y el cambio de enfoque, la necesidad de *encontrar en la práctica profesional y política* alternativas que hagan coherentes la crítica y la participación.

La búsqueda por este camino ha sido difícil y torpe tal vez. Hay quienes de la crítica han pasado a una práctica profesional oficial, grasienta, como la llama Nahmad,<sup>7</sup> en donde sus voces se han acallado y su trabajo, aun sin quererlo ni sentirlo, fue absorbido total o parcialmente al sistema. Algunos escogieron el camino de la práctica política profesional abandonando definitivamente el campo de la Antropología. Otros han tratado, a través de la investigación, de profundizar sus críticas y plantear alternativas de interpretación a la realidad social.<sup>8</sup> Hay quienes, por lo menos temporalmente, han renegado de la práctica antropológica profesional y han buscado en otras disciplinas categorías de análisis diferentes y marcos lógicos de análisis que permitan una interpretación más amplia de la realidad social. Otros en fin, con optimismo y cierta ingenuidad, tratamos de promover cambios o implementar programas

---

6. Este criterio es sostenido por algunos críticos de la Antropología Crítica. Véase, por ejemplo, el trabajo de Romano (1970) y Marroquín (1972.)

7. Ponencia presentada en el Coloquio sobre “La Práctica Profesional de los Antropólogos” organizada por el Colegio de Etnólogos Sociales. Octubre de 1978.

8. Véanse los trabajos de Stavenhagen *et al.* (1976); Warman (1976); Bartra *et. al* (1975); Bartra (1975) y Stavenhagen (1972).

nuevos dentro de las instituciones oficiales con el fin de ayudar a los indígenas a desarrollar su conciencia étnica y de clase, que les permita avanzar realmente en la lucha de su desarrollo como etnias diferentes y sobre todo en la lucha por eliminar la explotación.

La variedad en los resultados obtenidos hasta ahora plantea la necesidad de hacer un análisis profundo de la reciente historia de la Antropología; es necesario sistematizar las experiencias, tanto en la investigación como en la aplicación y en la docencia, que permitan hacer claridad sobre las perspectivas de nuestra disciplina. Es importante valorar los nuevos aportes y encontrar la causa de los fracasos así como de eliminar con precisión las diferentes posiciones para seguir adelante en la remodelación de la Nueva Antropología, que sin duda se encamina a grandes pasos hacia su integración con otras disciplinas en una Ciencia Social única, útil para la conformación de una nueva estructura y práctica sociales.

Es precisamente en el marco de la búsqueda a través de la práctica indigenista en donde puedo ubicar la experiencia vivida en la Escuela Regional de Desarrollo del INI en la que tuve el cargo de Directora durante 8 meses de 1972 en plena época de “apertura democrática” del régimen populista de Echeverría, en la que más de uno –oh, ilusos– creímos encontrar posibilidad de experimentar caminos que fueran consecuentes con nuestra posición crítica.

La Escuela de Desarrollo Regional (EDR) funcionó en las instalaciones de “la Cabaña” en San Cristóbal de las Casas en sustitución del Centro Tzeltal-Tzotzil que desapareció por un año debido a la descentralización de sus funciones que se repartieron entre los nuevos centros de Ocosingo y el Bosque, y debido también al inicio del proyecto indigenista estatal (PRODECH) cuyos programas de desarrollo –con inversión federal e internacional– abarcaban en primer lugar el área indígena de San Cristóbal.

El programa de la nueva EDR era amplio, tal vez demasiado. Se trata de preparar en ella personal que se ocupara del trabajo indígena; comprendía varios niveles desde el punto de vista académico y desde el punto de vista de la práctica indigenista su acción se realizaba en el campo de la educación y de la salud, herencia que recibió la escuela del anterior centro.

De acuerdo con estas funciones la E.D.R. estaba organizada en dos subdirecciones: la *Subdirección Académica* comprendía: a) la Escuela de Promotores, b) la Secundaria Técnica y el Albergue para indígenas, c) Cursos para técnicos y d) la Escuela de Antropología. La *Subdirección de Desarrollo* comprendía: a) la Dirección de Educación Indígena que coordinaba el sistema escolar bilingüe en 8 municipios (San Cristóbal, Chamula, Zinacantan, Chenalho, Chanal, Huixtán Tenejapa y V. Carranza), b) un raquíctico Departamento de Medicina y Salubridad, c) la Asesoría al Sindicato y Casa del Indígena, d) Asesoría legal a los presos indígenas y cierta atención a sus familiares que vivían en San Cristóbal.

Durante los dos primeros meses de trabajo, además de las tareas cotidianas, el personal docente de la escuela, la dirección y los maestros indígenas encargados de dirigir la educación bilingüe en la región, en equipos que trabajaron simultáneamente, nos dedicamos –haciendo uso de la libertad que se nos había dado en el trabajo– a elaborar los planes concretos para los dos siguientes años y a la discusión de los objetivos y fundamentos ideológicos sobre los que habríamos de realizar nuestras tareas. Estas discusiones constituyeron en sí mismas parte de la labor de búsqueda y concientización que nos había motivado a aceptar el cargo de dirección en la escuela.

Según quedó asentado en el Informe presentado al Consejo General del INI, la EDR pretendía realizar una actividad “coherente con la realidad indígena y coherente también con la responsabilidad que tienen la ciencias sociales y las instituciones indigenistas de impulsar su transformación y desarrollo” (END, 1972). El problema indígena se definió no solamente como un problema de diferencias culturales históricamente determinadas, sino fundamentalmente como un problema que es parte y resultado de la propia estructura económica, política y social del país; es esa misma estructura –se decía en el documento– “la que mantiene la situación de subdesarrollo, dependencia y explotación de los indígenas, por eso, cualquier acción que tienda a mejorar realmente su situación debe orientarse al logro de cambios en la estructura total y no quedarse aniquilada en los aspectos periféricos o superficiales del problema”.

Se consideraba también que “los indígenas tienen derecho a conservar y desarrollar sus formas de identidad, su organización interna, sus

sistemas de creencias y valores, etc., bajo las cuales integran su experiencia y, sobre todo, que tienen derecho a buscar sus propios caminos para liberarse de la dependencia y explotación” (EDR, 1972).

Se veía a los indígenas como sectores de la sociedad global, cuyas características étnicas se han reforzado, reducido, cambiado o transfigurado de acuerdo con el papel que han jugado en la estructura social y económica del país y de acuerdo con la forma social específica que han cobrado en cada momento y situación concreta las relaciones de dominación hacia ellos. En la Colonia por ejemplo, fueron de índole jurídico-política, pues las leyes de Indias los colocaron como súbditos de la Corona y como tales debían tributar al Rey; esa forma social de dominio tomó entonces una expresión extraeconómica y se justificaba a través de la religión. La forma de dominación colonial reforzó las características étnicas de los indígenas con el objeto de hacer resaltar sus diferencias; las formas comunitarias constituidas o reconstituidas entonces, mediaron eficazmente las relaciones económicas tributarias entre los indios y el Estado colonial (Palomo, s/f).

A diferencia de esa época, en la actualidad la dominación se da en una forma económica que ubica a los campesinos indígenas fundamentalmente como pequeños productores para el mercado y semiasalariados, en cuanto venden su fuerza de trabajo temporalmente. En este caso la extracción del plusvalor y de la plusvalía como formas de dominación se realizan a través de los mecanismos capitalistas del sistema imperante. Aunque jurídica e ideológicamente participan de la “igualdad” burguesa las diferencias objetivas de desigualdad que padecen se tratan de justificar con los programas de desarrollo y lo ascendiente del “progreso nacional”.

El grado de desarrollo del sistema capitalista en México es tal, que ha logrado subsumir en su provecho, expansión y reproducción a las formas no capitalistas de producción características de algunos grupos indígenas, aglutinando en un solo sistema a los diferentes sectores de la sociedad (Bartra, 1976). Las comunidades indígenas forman parte de ese sistema y por lo tanto están expuestas a todas las leyes de su desarrollo, a todas las contradicciones y crisis del sistema y no pueden verse como sistemas autónomos dentro de la sociedad, ni como refractarios al proceso de proletarianización.

Sus características culturales y sistemas de identidad se han modificado de acuerdo con las formas concretas de penetración del sistema y se han recreado de acuerdo con las respuestas dadas a esa penetración. En ese sentido las características étnicas surgidas de una relación colonial presentan resistencias en ciertos niveles de su cultura y en ciertos sectores de su grupo a la penetración de formas diferentes de relaciones de producción como son las formas estrictamente capitalistas y a las formas ideológicas correspondientes; pero no evitan los cambios estructurales en ellas, ni las expresiones de las tendencias generales del sistema, como lo demuestra objetivamente la realidad indígena actual.<sup>9</sup>

Entender científicamente las diferencias étnicas entre los indígenas y la sociedad nacional remite necesariamente a la comprensión de las relaciones de clase que las han determinado y modificado. Por eso, el programa de la escuela planteaba que la toma de conciencia étnica entre los indígenas, lleva necesariamente a la toma de conciencia de clase. Las diferencias étnicas, expresadas en las formas diferentes de identidad entre indígenas y no indígenas, justifican plenamente un trabajo indigenista que se vuelve realmente dinámico sólo cuando está orientado a la toma de conciencia de clase y a la búsqueda de acciones concretas para luchar contra la explotación.

Según lo anterior y tomando en cuenta que el trabajo fundamental de la ERD se enmarcaba dentro de la Educación, que incide básicamente en las estructuras ideológicas, se marcó como objetivo central ayudar a los indígenas a encontrar alternativas para romper la dependencia y explotación a la que están sujetos, buscando que fueran los indígenas los directamente beneficiados en ese sentido con todas las acciones que se realizaran desde la ERD, tanto en la enseñanza como en la investigación, promoviéndose a través de ellas la revalorización de su cultura, el reforzamiento de sus sistemas de identidad étnica y la concientización de clase a fin de que logaran en algún momento iniciar la autogestión de su propio desarrollo económico, político y social.

---

9. En el Censo Especial Sobre la Población Indígena (1970) elaborado por la Dirección General de Estadística se encuentra que el 45,8% de la población indígena económicamente activa se declaró ser asalariada. Sobre el problema de la diferenciación social en la población indígena se puede consultar a Foladori, G. (1978). *El Problema Indígena en México. América Indígena*. V. 4. México.

Teniendo este ideal como objetivo, cada dependencia organizó su trabajo buscando la participación democrática del personal de los diferentes niveles para integrar entre todos el plan general de trabajo que se había de realizar.

Esta forma de trabajo muy pronto hizo surgir un interés en el personal de planta de la escuela que ayudó a combatir el burocratismo y, entre el personal indígena produjo además un cuestionamiento crítico sobre la enajenación y rechazo que tenían hacia los grupos indígenas y su cultura, enajenación producida por el sistema y resumida fundamentalmente en el ideal de alcanzar la supuesta “integración en planos de igualdad en la cultura nacional” que implícitamente se aceptaba como superior.

Es imposible mencionar aquí con detalle el programa de cada una de las dependencias de la escuela; es probable que en los archivos del INI se puedan localizar. Se planeó mucho y se realizó poco. No todo lo que hizo fue aceptado, muchas veces lo que se logró estuvo lleno de balbuceos y de un esfuerzo excesivamente grande para lograr que en la práctica se cambiaran realmente las formas de pensar y de trabajar. Sin embargo, todo parecía ir hacia adelante; el entusiasmo era nuestro principal aliado.

Del proyecto y del trabajo realizado mencionaremos solo algunas partes que nos permitirán redondear la idea de nuestros propósitos y de la forma en cómo se pusieron en marcha.

### **La Escuela de Promotores**

Estaba integrada por 100 alumnos, 6 maestros indígenas especializados en materias académicas informativas de nivel primario, 5 maestros especiales que impartían las materias formativas: técnicas de la enseñanza de la escritura-lectura en lengua indígena y castellanización; técnicas de investigación cultural, de recopilación de la historia y tradición orales; historia socioeconómica de Chiapas, de los grupos indígenas y del indigenismo; introducción a la economía política y a la organización social; geografía regional y derecho. Además, había 6 maestros artesanos encargados de los talleres y de la granja; un promotor ayudante de los aspectos de organización y una secretaria.

Con la intención de evitar la formación de promotores desligados de

su comunidad con desprecio a su cultura y candidatos a caciques –como los habían formado los programas anteriores se seleccionó al alumnado estableciendo como norma que debían vivir en sus propias comunidades, ser elegidos en asamblea de sus miembros y comprometerse a trabajar en sus propias comunidades.

Los alumnos se seleccionaron en las comunidades del norte del estado, en donde hasta esa fecha el trabajo del INI no había llegado; dadas las carencias educativas de la región, el requisito académico mínimo era haber cursado el segundo año de primaria; había otros requisitos como era el hablar la lengua indígena (tzotzil y chol), y ser reconocido por su comunidad como apto para llegar a ser promotor. Las asambleas fueron promovidas en cada comunidad por los maestros de la ERD que en esa labor se toparon frecuentemente con el deseo de las autoridades y caciques indígenas de imponer, por afuera de las asambleas, a personas de su propia familia que habían estudiado 6 años o más en algún internado del INI.

Desde el punto de vista académico se formaron en la escuela 3 grupos de promotores de acuerdo con el grado de instrucción que los alumnos tenían; para las materias formativas los alumnos se dividieron en dos grupos de acuerdo con la lengua.

Su formación tenía un carácter intensivo, el curso –por instrucciones de la dirección del INI– había de durar como máximo un año. Los alumnos vivían y estudiaban en las propias instalaciones de la Cabaña, para su sostenimiento recibían de la institución una beca muy limitada lo que hizo necesario que se formara una asociación civil para resolver colectivamente los problemas básicos de su alimentación, vestimenta, higiene, salud y compra de materiales para las clases y los talleres.

Pertenecer a la asociación civil tenía un carácter voluntario; cada uno de los alumnos de acuerdo con el reglamento elaborado por ellos debía cooperar mensualmente con el 75% de su beca y aportar como inversión los ingresos que obtuviera por su trabajo productivo en los talleres y la granja. Los encargados de la administración de la asociación civil eran alumnos asesorados por los maestros y elegidos, como otros comisionados, en asamblea general. Los cargos y las comisiones eran rotativos puesto que la práctica en la administración de la sociedad civil y del ser-

vicio cotidiano formaba parte del plan educativo, por ello se trataba de que la mayor parte de los alumnos tuviera la oportunidad de desarrollarse en este sentido. Semanalmente se realizaba una junta de la asociación para evaluar el trabajo y hacer los ajustes necesarios en las comisiones.

El año de preparación de los promotores se dividió en varias etapas que incluían trabajo de campo y prácticas de enseñanza en sus comunidades supervisados por los maestros. El tiempo de preparación se consideraba insuficiente fundamentalmente para la adquisición de los conocimientos a nivel primario. Una alternativa planteada a esta carencia era la posibilidad de continuar su preparación en cursos durante las vacaciones o a través del sistema de educación abierta. El énfasis en su preparación dentro de la ERD, estaba puesto en la propia concientización étnica y de clase de los alumnos, en su capacitación como investigadores de la historia y cultura indígena, en organizadores de asambleas y discusiones de los problemas más importantes de las comunidades y en su formación como promotores de las lenguas indígenas y la castellanización.

### **El albergue y la Escuela Secundaria para indígenas**

En Chiapas, el problema educativo en 1970 era verdaderamente grave, había el 70% de analfabetos indígenas y el número de los que sin desligarse de sus grupos habían alcanzado una educación media o superior era verdaderamente insignificante. La única vía por donde los indígenas, con muchas deficiencias, han podido avanzar en su preparación es el sistema educativo, los alumnos que salen del internado con educación primaria aspiran a prepararse como promotores, algunos de ellos lo han logrado y después han podido ser admitidos en el Instituto de Capacitación del Magisterio en donde han llegado a terminar su carrera de maestros; sin embargo la mayoría de los promotores y maestros desde el inicio de su preparación han sufrido un alejamiento muy grande de sus comunidades y han desarrollado un gran desprecio por su cultura, lo que junto con los ingresos que pueden obtener por su trabajo les ha permitido no sólo diferenciarse de sus paisanos indígenas, de despreciarlos en sus costumbres y tradiciones, sino que prisioneros de la ideología pequeño-burguesa y utilizando sus puestos como maestros, muchos han

podido –convertidos en caciques– manipular a los indígenas políticamente y explotarlos económicamente.

Por eso, cuando se informó a la EDR que el FONAFE otorgaría a los indígenas de la región 100 becas para educación media y superior se trató de implantar un sistema que permitiera un tipo de resultado diferente. Se hizo una encuesta en las escuelas de San Cristóbal, único lugar en la región donde entonces se podía estudiar la secundaria y se encontró que de los 15 alumnos indígenas que habían ingresado de 10 años atrás a la fecha en escuelas oficiales y particulares solamente uno había logrado terminar la secundaria. La mayor parte de las deserciones coincidían con haber reprobado varias materias desde el primer mes, principalmente Español, Matemáticas e Inglés. Era claro que el sistema no proporcionaba a los indígenas posibilidades reales de estudiar y consideramos necesario crear condiciones especiales para evitar un fracaso en los estudiantes. Se pensó entonces en formar un grupo de indígenas dentro de la escuela secundaria estatal, lo que se logró con la cooperación de las autoridades que pagaban los sueldos de algunos maestros y de la coordinadora. La Dirección de Educación Indígena comisionó en la secundaria a 4 maestros bilingües de segunda enseñanza con la especialidad de Matemáticas y Español; para impartir los cursos de Inglés se contrató a un maestro especial que también tenía conocimientos de las lenguas indígenas. Así estos profesores pudieron impartir las materias que más se dificultaban a los alumnos usando los idiomas indígenas. Además de cumplir con el programa oficial los alumnos recibieron cursos de sus lenguas a través de los cuales se hacía énfasis en la revaloración de la cultura, se escribían leyendas y tradiciones en lengua indígena y se analizaban algunos problemas económicos y políticos de sus comunidades.

Desde el punto de vista académico los exámenes semestrales dejaron ver resultados sorprendentes y nos alentaron para seguir adelante. Se consiguió alojamiento para los alumnos y, para resolver los problemas de aseo, alimentación y compra de materiales escolares, se organizó una cooperativa; las clases de taller se cubrían con los mismos maestros de los promotores y también aspiraron a tener un carácter productivo.

## La Escuela de Antropología

Con el objeto de contar con antropólogos profesionales especializados en los problemas indígenas se elaboró un plan para impartir la maestría a 15 alumnos graduados en alguna ciencia social. Los alumnos estarían becados por el INI durante 2 años y se podrían recibir candidatos de otros países latinoamericanos, especialmente de aquellos que cuentan con población indígena. Los cursos estaban planeados dentro de un programa de investigación que unía la teoría y la práctica en torno a una problemática central; para la primera promoción que había de iniciarse en 1973 el tema central de la investigación era *causas y consecuencias de la migración indígena a la selva*. Esta forma de trabajo pretendía además incorporar la acción a la investigación y para ello se planeaba un tipo de trabajo que promoviera la participación de los indígenas tanto en la recopilación de la información como en la discusión de los problemas y en la búsqueda de su solución; esta participación pretendía crear a través de la práctica, conciencia étnica y de clase en los indígenas y, fundamentalmente, poner la investigación al servicio de la comunidad. Los problemas más sentidos por los indígenas de la selva se relacionaban con la ocupación ilegal de los terrenos; con la tecnología inadecuada y la ausencia de una infraestructura y capitales que permitieran un uso racional de los recursos de la selva; la comercialización de sus productos que se hacía a bajísimos precios sobre todo de maíz y cerdos; la insalubridad, el mal clima y las enfermedades. La integración de diferentes etnias indígenas en un mismo pueblo; la lucha por el poder dentro de las comunidades, etc., eran también parte de los problemas; su análisis y el estudio de sus causas y complejidades debían ser el punto de partida para lograr la participación de la comunidad en la investigación.

El primer semestre de trabajo era de tipo académico y estaba dedicado fundamentalmente a la preparación de la investigación y el trabajo que cada uno de los alumnos había de realizar. En forma de seminario se elaborarían diseños, se estudiaría el material bibliográfico del tema escogido y se recopilaría y analizaría la información estadística. Uno de los requerimientos importantes que se habían contemplado era el estudio de las lenguas indígenas que se hablan en la cuenca del río San Quintín,

lugar a donde se iba a trabajar. También se daba importancia al estudio de la historia regional y la metodología de investigación. Para esto la escuela contaba con 3 maestros de tiempo completo y con la posibilidad de contratar a maestros visitantes que cubrieran los cursos especializados en tiempos cortos no mayores de 3 meses.

### **La Subdirección de Desarrollo**

De la discusión con el jefe de esa subdirección, con los inspectores y algunos directores del sistema educación bilingüe de los 8 municipios que comprendían coordinar a la EDR se llegó a la conclusión de que era necesario “hacer un balance crítico de los objetivos, contenidos, funciones y resultados de la enseñanza bilingüe en la región”; principalmente se hacía énfasis en “la necesidad de transformar la función desconcientizadora, y enajenante del sistema”. Se tuvo conciencia de “la necesidad de elaborar programas escolares a nivel regional que respondieran a los intereses y necesidades concretas de los grupos indígenas de la región, que promovieran la revalorización de su cultura, la toma de conciencia de su realidad social, económica, cultural y política y les proveyera de medios para organizarse política y económicamente y lograr su autodeterminación y desarrollo” (Coeto, 1972).

El programa de trabajo de la Dirección de Educación Indígena incluía además de la preparación de los programas mencionados el inicio de las gestiones necesarias para fundar una escuela que formara técnicos indígenas a nivel medio y superior, especializados en educación bilingüe y que capacitara al personal en servicio –promotores y maestros– fundamentalmente en cuatro asignaturas: Lenguas indígenas, Historia regional, Técnicas de enseñanza y Derecho Agrario. Su programa daba una importancia fundamental a la difusión y desarrollo de las lenguas indígenas que consideraban como el principal instrumento de identidad étnica; para ello proponían que los maestros y promotores se abocaran dentro de sus labores a la recopilación y edición de cuentos, leyendas, tradiciones e historia local. Proponían la realización de concursos de oratoria y coros, la integración de grupos de teatro en lengua indígena, el establecimiento de una radiodifusora y la creación de un laboratorio de lenguas.

Como se ha dicho antes, parte de los planes que hemos mencionado empezaban a hacerse realidad; pero fueron truncados de tajo por acuerdo de la Dirección del INI, después de la reunión de especialistas y directores de los Centros Indigenistas que se realizó en San Cristóbal en el mes de noviembre y en donde se pusieron en evidencia las diferencias existentes tanto en la ideología como en los objetivos de los programas indigenistas. Según el resumen preparado en esa ocasión por el Prof. Valencia había en el Instituto Indigenista “una ausencia de unidad ideológica, tanto sobre la definición de la situación del indio (expresada por la relación colonial o como explotación capitalista o como situación étnica), como sobre la orientación de la política indigenista (expresada como incorporación, integración y desarrollo de la nacionalidad, o como liberación étnica y pluriculturalismo efectivo, o como liberación dentro de la lucha de clases)”.

El principal resultado de la ausencia de una sola línea ideológico-teórica se advertía al nivel de la praxis indigenista. Según Valencia, “la distancia entre la praxis que pueden desarrollar los Centros y la praxis que puede implicarse en los planteamientos teóricos, se explicita en la falta de programas que faciliten la obtención de resultados concretos, por ejemplo, falta de coordinación entre los Centros Coordinadores mismos, así como entre las agencias que trabajan en el contexto del problema indígena; las relaciones entre gobierno e indigenismo como posibilidad paralizante; la falta de especificidad de los programas tanto a nivel nacional como regional vgr. el sistema educativo aparece como importado y alienante; la incapacidad de preparar técnicos eficientes (por ejemplo, los promotores); la falta de definición del punto de intervención y acción principales, ya sea a nivel de la educación, de la innovación técnica o de la organización política (por ejemplo, agitación, denuncia, sindicalización, desarrollo técnico etc.)” (Valencia, 1972).

Aunque la falta de unidad ideológica era un hecho dentro del Instituto Nacional Indigenista no se aceptó por las autoridades como un problema ni, mucho menos, se dieron las posibilidades de hacer una amplia discusión al respecto; el resultado concreto de esta actitud fue la liquidación del programa que nos habíamos trazado.

Con la decisión de suspender el trabajo se destruyó lo poco que se

había logrado; consideramos que fue una marcha atrás en el proceso de concientización, sobre todo de promotores y maestros.

Pero mirar las cosas a través del tiempo permite pasar de lo emocional a lo racional; permite precisar las discrepancias, analizar los errores, asumir las responsabilidades y asimilar las experiencias. Ahora, después de 8 años, penetrando más allá de las falsas acusaciones y suposiciones, más allá de los pretextos y rumores, queremos entender por qué no se realizó el plan que teníamos para la EDR: consideramos que hubo muchos factores que incidieron en la decisión; indudablemente junto con el estudio, el análisis y las discusiones cometimos muchos errores; tal vez no pudimos despojarnos totalmente del paternalismo, tal vez quisimos hacer más de lo que podíamos. Sin embargo, la principal contradicción se dio al habernos colocado en total incongruencia con la línea política del indigenismo oficial, de nuestro patrón. Pues mientras nosotros nos habíamos planteado trabajar en favor de la concientización étnica y de clase de los indígenas, en desarrollar sus elementos de identidad, y de lograr su participación autogestionaria en la transformación de la sociedad, para el INI el objetivo de la escuela se limitaba lógicamente al desarrollismo y a la castellanización; es decir, la EDR como parte de los aparatos del Estado debería proveer al sistema con personal adecuado para la extensión y desarrollo del sistema capitalista dentro de las sociedades indígenas y para la expansión cada vez más acelerada de la cultura dominante.

En esta forma un documento oficial sobre los objetivos que habría de tener la escuela –que desgraciadamente conocimos muy tardíamente– planteaba que: “El gobierno de la República ha venido ampliando los servicios generales para lograr el desarrollo de diversas regiones del país, en particular en las zonas indígenas. En la medida en que las agencias del Gobierno se expanden se viene requiriendo de personal calificado que comprenda y entienda en qué consisten los programas de desarrollo regional en las zonas indígenas para que la acción que se implemente obtenga con mayor rapidez los resultados que se desean y para lograr la integración de la población indígena a la vida nacional” (Aguirre Beltrán, 1971). Los alumnos que preparase la EDR “...necesitan conocer a fondo lo que es un proyecto regional donde los técnicos y sus auxiliares requieren

de una coordinación interdisciplinaria para que el trabajo no sea unilateral”. Los promotores culturales bilingües se consideraban como mediadores, eran el “personal clave en las regiones indígenas en donde toda acción sin este tipo de auxiliares –que hablen la lengua indígena y conozcan la cultura– no se logra alcanzar”. Y la preparación de los antropólogos y los técnicos debía recibir en la escuela un “readiestramiento para poder incorporarse en las zonas indígenas sin que sufran el impacto de pasar del medio urbano al medio indígena sin ningún tipo de información” (Aguirre Beltrán, 1971).

En resumen la escuela de EDR debía preparar a los instrumentos humanos adecuados y eficientes para facilitar los programas del gobierno en las regiones indígenas asimilando a los grupos étnicos a la nacionalidad dominante. En efecto los dos tipos de objetivos no se podían conciliar. Las autoridades del INI actuaron correctamente desde su punto de vista cuando suspendieron nuestro programa; consideraban que el formular programas especiales para la población indígena era antipatriótico porque atentaba en contra de la unidad nacional; tenían temor seguramente como lo declaró en la prensa el Dr. Aguirre Beltrán de que se llegara a formar un poder indio en Chiapas; las autoridades se declararon “en contra de los grupos de conciencia étnica.”<sup>10</sup> Pero en lo expuesto anteriormente queda claro que nuestro objetivo no era tal, quizás era mucho más ambicioso pues pretendíamos que a través de lograr la conciencia étnica y de clase los indígenas pudieran participar en la formación de esta sociedad que los condena a la opresión étnica y la explotación clasista (López Rivas, 1978).

En la experiencia de la Escuela de Desarrollo Regional reafirmamos nuestra posición en contra del indigenismo oficial y aprendimos

---

10. En el periódico *El Día* del 8 de diciembre de 1972 el doctor Aguirre Beltrán declaró: “El fin último del indigenismo no es el indígena, es México... la política indigenista actúa en favor del desarrollo del indígena no por ese grupo en sí, sino porque forma parte de la población nacional y de la nacionalidad... Queremos el desarrollo armónico del país, si no lo hay no habrá un progreso sano, ni una justicia social”. Para el autor el progreso y el desarrollo darán por sí mismos la justicia social para los indígenas dentro de la estructura nacional. Nosotros estamos en total desacuerdo con esa posición. En esa misma declaración Aguirre Beltrán señala que “por ello se pronunció en contra de los grupos de conciencia étnica, que podrían ser llamados de Poder Indio... en contra de la creación artificial de nacionalidades indias que no existen...”

que nuestros objetivos no se pueden lograr a través de las instituciones oficiales, mucho menos enfrentando abiertamente las posiciones contrarias; nuestro trabajo necesita tal vez un marco institucional de otra naturaleza o por lo menos una táctica que permita aprovechar al máximo las posibilidades institucionales y ayudar lentamente al avance de la concientización.

Reconocemos nuestra falta de tacto y nuestra inexperiencia política; sin embargo, sabemos que no todo fue inútil. A pesar del INI algunos indígenas se inquietaron y con el tiempo y la práctica han alcanzado su concientización y politización, algunos de ellos son de aquellos que fuimos a traer de sus lejanas comunidades y que salieron de la EDR al mismo tiempo que nosotros, cuando se retornó al proyecto educativo oficial que les exigía tener la educación primaria completa. Ahora están hablando en chol y tzotzil a sus comunidades, luchando por la tierra, por las reivindicaciones políticas y sociales de su grupo y por la transformación de la sociedad. De ellos, de los indígenas, es la lucha y de ellos será el triunfo. Mientras tanto nosotros los profesionales de la Antropología seguimos, como dijimos al principio, buscando, a veces torpemente y por caminos equivocados, alternativas para la aplicación correcta de la Nueva Antropología, para la formulación de sus bases teóricas y metodológicas; para avanzar en este terreno no debemos olvidar el cuestionamiento que responda a quién y para qué sirve nuestro trabajo.

## Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1971). Un Centro Nacional para la formación de Promotores en desarrollo Regional. México: INI. Mc.

Barkin *et al.* (1972). *Los beneficiarios del desarrollo regional*. México: S.E.P. Setentas.

Bartra, A. (1976). Sobre las clases sociales en el campo. *Cuadernos Agrarios*, I. México.

Bartra, R. (1974). El problema indígena y la ideología indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*, 36, 459-482. México. D.

Bartra, R. (1975). *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: Era.

Bartra, R. et al. (1975). *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Siglo XXI/UNAM.

Bonfil, G. (s/f). Realidades indígenas y situaciones coloniales. E.I., 3, 425-438.

Bonfil, G. (1962). *Diagnóstico del hambre en Sudzal. Yucatán*. México: INAH.

Bonfil, G. (1963). ¿Es aplicable la Antropología Aplicada? Un ensayo de crítica antropológica. *América Latina*, 6.

Cazés, D. (1966). Indigenismo en México. Pasado y Presente. *Historia y Sociedad*, 5. México.

Cazés, D. (1969). La responsabilidad social de los científicos sociales. *América Indígena*, 29. México.

Coeto, C. (1972, noviembre). Programa de trabajo de la Subdirección de Desarrollo de la EDR del INI.

EDR. (1972, noviembre). *Informe presentado al Consejo Técnico del INI por la Escuela de Desarrollo Regional*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Foladori, G. (1978). *El problema indígena en México*. *América indígena*. Vol. 4. México.

Lagarde, M. (1974). *El indigenismo, un proceso ideológico*. Tesis Profesional, ENAH, México.

López Rivas, G. (1978, octubre). La castellanización de los indígenas, para acelerar el etnocidio. *Proceso*, 102.

Marroquín, A. (1972). *Balance del indigenismo*. Informe sobre la política indigenista en América. México: Int. Ind Interamericana.

Palomo, G. (s/f). *Proyecto para el estudio de la sociedad indígena en el siglo XVI*. CISINAH. MS.

Romano, A. (1970). ¿Nueva tendencia de la Antropología Mexicana? *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. México: Int. Indig. Interamericana.

Stavenhagen, R. (1972). *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.

Stavenhagen, R. et al. (1976). *Capitalismo y campesinado en México*. México: SEP-ENAH.

Valencia, E. (1972, noviembre). *Síntesis de la Reunión de Directores del INI. Sobre los lineamientos políticos y las bases teóricas de la práctica indigenis-*

ta. Mc. San Cristóbal de las Casas.

Warman, A. *et al.* (1970). *De eso que llaman Antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

Warman, A. (1976). *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Warman, A. (1978, febrero). Indios y Naciones del Indigenismo. *Nexos*, 2.

# Reflexiones sobre el quehacer de la Antropología ante el próximo milenio<sup>1</sup>

El destacado profesor francés Mauricio Godelier asistió como invitado especial al Congreso Internacional de Antropología que se realizó a principios de esta década en la ciudad de México. Las compañeras encargadas de la difusión le hicieron una pregunta: ¿Qué piensa usted de la crisis de la Antropología? La respuesta fue contundente, “la Antropología no está en crisis, quienes están en crisis son los antropólogos”.

Efectivamente, ante la complejidad de la situación actual en donde se entrecruzan dialécticamente relaciones, valores, símbolos, culturas, intereses, políticas que corresponden a diferentes sistemas económicos: capitalismo monopólico de Estado, resabios del liberalismo nacionalista decimonónico, remanentes del sistema servil colonial y resistentes concepciones cosmogónicas y costumbres de origen prehispánico conjugándose entre sí, refuncionalizándose o disolviéndose a través de la dinámica galopante y belicosa del neoliberalismo y sus crisis que llegan a ser difusas y corrientes en tal forma que los acelerados cambios parecen estabilizarse a sí mismos, llevándonos a optar entre la pasividad y la impotencia o a tomar conciencia y superar el individualismo para participar directamente en el análisis de los nuevos procesos y en la búsqueda de soluciones viables a los múltiples problemas sociales que como hon-

---

1. Extraído de Olivera, M. (1999, julio). Reflexiones sobre el quehacer de la Antropología ante el próximo milenio. *Boletín de Antropología Americana*, 34, 33-38.

gos afloran al final del milenio. Ante esta situación, repetimos, muchos antropólogos no han podido menos que plantearse dudas ante la “crisis de futuro” o de sentido a nivel social y cultural, de allí que al perder el norte se cuestione con y sin fundamentos la validez de la Antropología. ¿Qué sentido tiene estudiar una realidad cultural y social si la dinámica de las transformaciones es tan contradictoria, rápida y mutante que resulta casi imposible llegar a alguna conclusión sobre la dirección de los procesos? ¿Es válido pretender conocer los procesos de cambio de nuestros países tercermundistas, que además de estar multideterminados obedecen a decisiones de poder tomadas fuera de los ámbitos a nuestro alcance, generalmente en el corazón de las megápolis económicas surgidas de la expansión de los mercados financieros? ¿Qué pasará si las culturas tradicionales, campo privilegiado de los estudios antropológicos, desaparecen ante el embate neoliberal? ¿Qué utilidad tiene un supuesto conocimiento antropológico deformado por los filtros de nuestras subjetividades? ¿Debemos convertirnos en meros descriptores o escribanos de las realidades como proponen los posmodernos? Es imposible entrar ahora a estas discusiones, solo quiero decir que la Antropología también cambia, debe cambiar, es más ha cambiado a tal punto que si la cultura fue en un momento dado su razón de ser, ahora ya no se puede entender la cultura, sino como parte misma de la sociedad y de los procesos globales que las contienen. Las Ciencias Sociales vuelven a ser un todo, sus límites se han ido borrando, sus campos de estudio y sus metodologías se reunifican, las parcelas del conocimiento especializado no son suficientes si no se ven en función dialéctica de la totalidad que las engloba.

Yo también pienso que no es la Antropología, si no que somos los antropólogos los que estamos en crisis, ya que no podemos escapar a los estertores del parto de la nueva etapa histórica que empieza a manifestarse bruscamente en medio de rompimientos violentos, de la resignificación de símbolos y valores, de la fragmentación y multiplicación de las identidades en medio de conflictos que se autorreproducen, todos directa o indirectamente relacionados con la brutal expansión del capitalismo financiero y sus consecuencias. Sin darnos cuenta, el *habitus* (Bourdieu) que da sentido y contenido a nuestra práctica profesional se ha movido cada vez más, desde la década de los ‘80, hacia los parámetros indivi-

dualistas, enajenantes, deshumanizados y deshumanizantes que ha impuesto la guerra total y múltiple desatada por las políticas neoliberales de los centros de poder en su estrategia de dominación y apropiación del mundo.

Poco a poco ha dejado de ser motivo de nuestro trabajo el conocimiento de la realidad, vista como un proceso dentro de un contexto global de causas y consecuencias que dialécticamente unidas, entrelazan el pasado, el presente y el futuro que queremos construir. Ante nuestra incapacidad, nos perdemos en el estudio de los detalles con frecuencia irrelevantes, en las discusiones retóricas fuera de la práctica concreta, tan socorridas para ensalzar nuestros “prestigios” o ponernos incondicionalmente al servicio de las posiciones que justifican y engrandecen el poder de los sectores hegemónicos.

Desde mi azarosa experiencia profesional sostengo que sin excepción, querámoslo o no, estemos conscientes o no, el análisis de la realidad que nos implica, nos coloca ante un compromiso político que le da sentido a nuestra vida y a nuestro trabajo, no solo como Antropología aplicada al desarrollo, sino como un sistema de conocimientos útil para entender la realidad y promover la construcción de un mundo que nos libere de la miseria, del miedo a la extinción de los Estados, que detenga la homogeneización de las culturas, la destrucción de la naturaleza, la proliferación de las clonaciones y los cibermundos. ¿Podemos ser indiferentes al uso que se da a nuestro trabajo? ¿Podemos ser útiles ante esa guerra mundial total desatada por un enemigo impersonal y omnipresente? ¿Podremos volver a una antropología comprometida o mejor dicho, podremos ser antropólogos y antropólogas comprometidos con las grandes mayorías de explotados y subordinados, en su necio afán de recuperar la autodeterminación y la dignidad personal, de terminar con las subordinaciones y la injusticia, de construir sistemas democráticos y países soberanos cuyos gobiernos obedezcan a las naciones y hagan cumplir el mandato de los ciudadanos y los pueblos? ¿Podremos desarrollar nuestras concepciones, metodologías y técnicas de trabajo para estar acordes a esas necesidades? (Permítaseme una digresión aclaratoria; a fines de la década de los ‘60 y principios de los ‘70, un grupo de antropólogos sociales, jóvenes y entusiastas, fuimos invitados a trabajar en el Proyecto Pueblo Tlaxcala.

De allí salieron estudios interesantes sobre el hábitat, la religiosidad, los barrios, las danzas, las comunidades indígenas nahuas, la economía campesina, la historia prehispánica y colonial, además de la reconstrucción de la gran pirámide Cholula. Pero el objetivo fundamental del proyecto no lo tuvimos claro, sino hasta que aparecieron en esta misma zona las grandes empresas de capital alemán como la Volkswagen, Hilsa y otras con las que el estado de Puebla entraba a la modernidad).

Ahora sucede algo parecido. La guerra múltiple, partera de la nueva etapa histórica que se inicia, oculta su carácter belicoso tras el nuevo ideal de la modernización tecnológica y la liberación de los mercados que supuestamente nos abrirán las puertas a las personas y a los países tercermundistas, al soñado paraíso del desarrollo y la riqueza. La realidad muestra que tal sueño seguirá lejos para los pobres del mundo, entre ellos, los campesinos y los indígenas que más bien están llamados a desaparecer por su ineficiencia ante el mercado global dominado por las leyes del mercado financiero que se aplican desde las megápolis del sistema, disputándose nuestros territorios, nuestros recursos, nuestro trabajo, nuestro consumo y nos imponen estrategias de supuesta refuncionalización que han empobrecido a un gran número de habitantes de este planeta, volviendo a la población nativa extranjera en sus propios territorios orillados a lacerantes situaciones de mendicidad, desnutrición extrema e insalubridad y sometiéndolos a una transformación cultural que pregona lo sustituible, desechable y artificial.

El Dr. González Casanova y otros muchos autores que se han ocupado del tema, plantean que el neoliberalismo, como ideología económica y tecnológica ha urdido sistemas para el endeudamiento progresivo de los países pobres, a los que regula a través de una engañosa política de “ajustes estructurales” y les obliga a transferir a los centros financieros mundiales, en forma de pago de crecientes intereses por la inacabable deuda, inmensas partes de nuestros excedentes, recursos naturales y energéticos, empresas públicas y privadas, además de nuestras soberanías. Ese sistema frena o liquida los avances tecnológicos nacionales en favor de la dependencia de los países centrales, impone gobiernos débiles y corruptos que no se opongan a la expansión del libre mercado, sino que sometan a los países a sus designios destruyendo las bases de su sobera-

nía nacional y sean garantía de nuestro enganchamiento al sistema global de endeudamiento.

A través del Banco Mundial, del FMI, del BID, la OCDE y otras estructuras del sistema global, dicta las políticas financieras a través de las cuales impone un adelgazamiento del Estado, privatiza los servicios públicos y sociales, las empresas estratégicas y elimina los subsidios al consumo popular, en beneficio del capital extranjero y nacional que se ha concentrado en muy pocas manos. La voracidad del sistema acelera brutalmente el empobrecimiento de la población, aumenta el desempleo y el trabajo informal, las migraciones que funcionan como transferencia de mano de obra barata a los centros productivos, “flexibiliza” los derechos de los trabajadores hasta anularlos y hacer desaparecer las conquistas sindicales y a los propios sindicatos, acaba con los derechos agrarios y con los de las comunidades y las etnias, produciendo un despoblamiento cualitativo al prescindir de los que son inútiles, por incapaces e ineficientes a la economía de mercado libre: los indígenas y campesinos principalmente, pero también pequeñas y medianas empresas que no resisten la competencia de los precios globalizados o son víctimas del aumento en las tasas de interés con las que se obliga a los pueblos a pagar las crisis del sistema. Pobreza y desempleo extremos parece ser el futuro que nos plantean como necesario y transitorio, pero que al adquirir una permanencia de décadas va convirtiendo a hombres y mujeres en esclavos del dinero, del capital financiero y del mercado global.

El mercado tiende a borrar los límites de los Estados, ampliando las fronteras de las megápolis que van absorbiendo, borrando estados, naciones, culturas que dependen de su sistema, como sucede en México en relación con EU a través del TLC, que ha puesto luz verde a la dinámica de acumulación de la riqueza en unas cuantas manos nacionales e internacionales, dueñas del capital financiero global y la proliferación de una pobreza galopante en México y en los sectores desposeídos del propio imperio global.

Con el neoliberalismo se generalizan los sistemas electorales antidemocráticos en los que votan muy pocos ciudadanos, transformando a los pueblos en espectadores víctimas de las dictaduras neoliberales. Se imponen los saqueos legales e ilegales de los recursos, tras de acabar *de*

*facto* con el derecho republicano y social. El adelgazamiento del Estado lo deja sólo con sus funciones represivas; la mediación y las políticas contrainsurgentes y genocidas ocupan un lugar privilegiado para tratar de eliminar a todo ser u organización que se oponga al sistema, como sucede con el EZLN o el EPR. La represión se ejerce impunemente mediante el terrorismo de Estado que se vuelve la forma común de gobernar y de resolver problemas nacionales o internacionales, como en Irán, Sudán, Yugoslavia y Acteal.

El control de los medios masivos es férreo para la implementación de la desinformación contra los grupos de oposición, para el incremento del consumismo y la imposición de los valores de la cultura hegemónica. La imposición del *american way of life* va de la mano de los mercados financieros y la informática que subordinan las culturas al mercado, e incluye a las subjetividades a la llamada opción racional de la eficiencia y del dinero como valores centrales de un sistema moral que se caracteriza por la corrupción, el chantaje, “el egoísmo individualista, la lucha de todos contra todos, los suicidios colectivos de pobres, la autodestrucción física y moral por el alcohol, las drogas, la navaja y la metralla, la violencia, la corrupción y la impunidad. El sistema capitalista global, con su ideología neoliberal anima el racismo, el etnocidio, el cinismo riente, el triste conformismo y el juicio vano, eximiendo a los responsables del sistema de dominación y apropiación” (González Casanova, 29/II/99).

En la educación, dice el autor, el sistema global neoliberal privatiza, elitiza, esclaviza, refuncionaliza las instituciones a las necesidades técnicas del mercado y la eficiencia deshumanizante, anula los recursos humanos, desalienta y persigue a los inconformes y críticos. El término global debe entenderse como el creciente predominio de organizaciones que se articulan en estructuraciones de carácter mundial, es decir, megasistemas que afectan la vida del conjunto de la especie humana y de la naturaleza (Alvater). Los centros de decisión, de Washington a Mastrich, dominan la economía, la política y la cultura, a través de sus grupos de presión. A esta farsa contribuyen los partidos que se autodenominan de oposición. Hoy la rebelión, la alternativa está en el grito de la calle: en la lucha cotidiana, no en los parlamentos, en los intelectuales silenciados y perseguidos, no en quienes ocupan las pantallas de televisión, radio o

periódicos adictos al consenso político de pensamiento único; porque además de aniquilar la naturaleza, pueblos y continentes enteros, ese neofascismo populista o socialista está empeñado en terminar con el último reducto de la libertad: la diferencia, la capacidad de razonar, disentir y crear. Los pueblos deben negarse a participar como mero espectador-consumidor de la cultura que le dan organizada. La cultura no es, no puede ser un texto muerto. La cultura es la vida y es precisamente la vida amenazada y manipulada, puesta bajo la vigilancia de un ejército de policías del mundo que pretenden convertir a los ciudadanos en policías de sí mismos, artífices del compromiso político y del sometimiento: unos en jaulas doradas, otros en arrabales (Sorel, 1999).

Como antropólogos vivimos el reto de asistir al nacimiento de esa nueva cultura (o anticultura) global y a la transformación o desaparición de muchas culturas tradicionales y nacionales. A la reestructuración de los sistemas sociales en un sistema global, a la definición de nuevos sectores hegemónicos que protagonizan luchas de poder a muerte. Al derrumbe de las empresas, mercados y Estados nacionales. Pero al mismo tiempo tenemos el privilegio de asistir al surgimiento de rebeldías y resistencias en México y en todo el mundo en contra de la supuesta infalibilidad de la globalización e inevitabilidad del neoliberalismo. A la aparición de nuevos actores y nuevos proyectos sociales alternativos, procesos que apuntan a la destrucción y muy probablemente a la desmitificación del poder global y a la construcción de las autonomías, la preservación de las soberanías, la construcción de un mundo nuevo, donde quepan muchos mundos, como plantean los zapatistas.

Desde mi punto de vista en el futuro de la Antropología cuentan también la claridad política y las decisiones personales de los antropólogos y de los científicos sociales, que seguramente tenemos una gran variedad de posiciones y puntos de vista diferentes y hasta contradictorios, pero que en general solo se pueden encaminar hacia tres direcciones.

La primera es trabajar para el sistema, en las instituciones gubernamentales, en el ejército, en los proyectos sociales de desarrollo como Progresá, Procampo o de crédito para las microempresas. En las empresas transnacionales de financiamiento, de maquila, de turismo, de comunicaciones. En las universidades, tecnológicos, etc., ayudando a la

capacitación de los técnicos y administradores que requiere nuestra integración global. Con esta opción nuestro trabajo de investigación o de aplicación, igual que el de todos los trabajadores de nuestros países se irá doblegando a los intereses de dominación del sistema, convirtiéndonos en sus nuevos siervos, esclavos de las financieras transnacionales. Sin duda, el sistema necesita a los antropólogos para que esos procesos de cambio se den sin problemas sociales, o en todo caso para que ayudemos eficientemente a que esos procesos no le sean dramáticamente contraproducentes al sistema. En ese camino, la Antropología y las Ciencias Sociales se desarrollarán como eficientes técnicas e instrumentos modernos del sistema.

La segunda opción es construirnos como antropólogos consecuentes con la realidad que vivimos, políticamente comprometidos con los excluidos y explotados por el sistema (los pobres del tercer mundo y de las megápolis, los campesinos, las mujeres, las víctimas de la deuda, etc.). Este compromiso incluye entre otros elementos:

1. Reconocer a estos grupos y sectores no como objetos, sino como sujetos colectivos de la investigación y acción antropológica que debe ser participativa a fin de propiciar su autodeterminación, sus formas de organización, el respeto a sus demandas de justicia e igualdad (género, clase, etnia, edad...) y de proporcionarles información y acompañamiento. Esto implica el desarrollo de nuevas formas (métodos y técnicas) de investigar y de construir en la práctica, los conocimientos sobre la realidad y las estrategias para su transformación.

2. Prepararnos teórica y prácticamente para analizar los procesos que se dan a niveles macro y producen la destrucción, despoblamiento, reconstrucción y reordenamiento de los sistemas nacionales (económicos, políticos, sociales y culturales) y sus efectos específicos sobre la población, que pueden servir de insumos a los nuevos sujetos políticos en la toma de decisiones y en el trazo de sus estrategias.

3. Trabajar prácticamente al lado de las organizaciones indígenas y populares en el rescate y fortalecimiento de nuestras identidades étnicas y nacionales, en la construcción práctica de nuevas formas de democracia (mandar obedeciendo, por ejemplo), que incluya a los marginados, a las mujeres, a los pobres en la toma de decisiones. Trabajar en el resca-

te de las expresiones ideológicas, afectivas, institucionales, culturales y simbólicas que son base de la soberanía nacional.

4. La capacitación teórica y metodológica de nosotros y de los sujetos de nuestras investigaciones, a fin de que tengan elementos suficientes para su propio análisis de la realidad, así como para luchar por sus derechos y utopías (autodeterminación, por ejemplo).

La tercera opción es desaparecer a través de un proceso de autodegradación y menosprecio de nuestra ciencia y de sus posibilidades. Convertirnos en etnógrafos que buscan como objetivo primordial la “objetividad racional” del conocimiento y no su valor en la práctica comprometida de las transformaciones políticas, sociales y culturales.

Los antropólogos que tenemos el privilegio de vivir la alborada del siglo XXI, no somos una raza especial inmune al sistema, somos humanos, hombres y mujeres, partes importantes de los mismos procesos que analizamos, que podemos conocer, cuestionar y ayudar a transformar, a rescatar con nuestro trabajo el sentido humano de la vida, de las garras de la globalidad, del neoliberalismo y del poder contrainsurgente. Pero de cualquier manera, a cada quien le corresponde tomar su opción.

## Bibliografía

García, J. P. (1999). Algunas consideraciones reflexivas sobre el fin de siglo. *La Guillotina*, 41, México.

González Casanova, P. (1998, octubre). La explotación global. *Memoria*, 116, México.

González Casanova, P. (1999). “Carta a Davos”. *La Jornada*, 29 de enero de 1999, México.

Moguel, J. (1998). *La guerra de los símbolos*. México: Era.

Sorel, A. (1999). La miseria de nuestra cultura. *La Guillotina*, 41, México.

Subcomandante Insurgente Marcos. (1997). *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*. México: EZLN.



## **Una reflexión sobre la ENAH en el marco de la iniciativa de la ley general del patrimonio cultural de la nación<sup>1</sup>**

En la Iniciativa de Decreto que reforma la Fracción XXV del Art. 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y que establece la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación (Presentada al Congreso de la Unión en abril de 1998) se asienta que el “patrimonio cultural de la nación es fuente inagotable de reflexión sobre nosotros mismos, vínculo entre los mexicanos de una y otra época y síntesis de las manifestaciones artísticas y monumentales de cada momento de nuestra historia”. Pero además de esta y otras declaraciones con las que estamos de acuerdo, se considera que la protección y conservación del patrimonio cultural de México junto con su acrecentamiento, utilización y aprovechamiento convierten al patrimonio cultural “en uno de los ejes fundamentales en la promoción del desarrollo nacional”, con lo que, de acuerdo a la política gubernamental prevaleciente, el patrimonio, por ley, se inserta en la dinámica del modelo neoliberal.

Para la aplicación de la Ley se propone la creación de un sistema nacional en el que las autoridades federales, las de las entidades federativas y las municipales deberán en todo momento articular sus programas y acciones de gobierno. El sistema estaría encabezado por el Consejo General del Patrimonio Cultural de la Nación, integrado por el Secretario

---

1. Extraído de Olivera, M. (1999, mayo-agosto). Una reflexión sobre la ENAH en el marco de la iniciativa de la ley general del patrimonio cultural de la nación. *Cuicuilco*, 6 (16). México.

de Educación, y los gobernadores de los estados o sus sustitutos. El Consejo General sería asistido logística y técnicamente por el Comité Permanente de Protección y Acrecentamiento del Patrimonio Cultural de la Nación, integrado por el Presidente del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, el Secretario Ejecutivo del INAH y por 8 representantes de los 8 grupos en que se agrupan los estados de acuerdo a su ubicación regional.

El Consejo General, de acuerdo con dicha Iniciativa, sustituiría al INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) como la autoridad más alta en la materia, sus funciones serían aprobar los reglamentos de funcionamiento del sistema, proponer al Ejecutivo Federal y a los gobernadores acciones y medidas para impulsar el desarrollo nacional mediante la protección, acrecentamiento y aprovechamiento del patrimonio cultural de la nación, y aprobar y expedir las normas técnicas para la investigación, sistematización de conocimientos, acrecentamiento, catalogación, registro, información, divulgación, exposición, preservación, conservación, restauración, salvamento, rescate, recuperación, utilización, aprovechamiento, disposición, reproducción, custodia y resguardo del patrimonio cultural de la nación.

Las funciones mencionadas corresponden a todo el sistema de protección del patrimonio cultural, pero son de grandes y complejas dimensiones, difíciles de homogeneizar puesto que cada entidad expediría los reglamentos a la ley de acuerdo a sus legislaciones y los ayuntamientos municipales dictarían los bandos y reglamentos de policía correspondientes.

En ningún momento ese gran aparato toma en cuenta que la función de preservar el patrimonio cultural es una obligación y derecho de toda la población que se identifica a sí misma como mexicana; el Dr. Alfonso Caso señalaba, hace más de 50 años, que la tarea es tan grande que solo para proteger el patrimonio arqueológico del país “se tendría que tender un cerco por todos los límites del territorio nacional”. El problema no se resuelve con una ley como la que se propone; el punto de partida tendría que ser la determinación de todas y todos los mexicanos de asumir por convicción propia el cuidado y la protección de ese patrimonio de acuerdo con ciertas normas jurídicas que ya están previstas en la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas

de 1972 y en la Ley Orgánica del INAH, que tratan de sustituirse con la propuesta. La ley del '72 contempla la necesidad de involucrar a los estados, municipios, ciudadanía y comunidades en esas funciones, pero sobre todo deja claro que los monumentos arqueológicos son propiedad de la nación, inalienables e imprescriptibles, importantísima condición que la propuesta de ley no solo ignora, sino que la transforma. La ley del '72 necesita actualizarse, ciertamente, pero es importante conservarla para fortalecer las identidades étnica y nacional, mantener el sentido social del patrimonio cultural como un bien fuera del mercado, preservándolo de los saqueos, del uso privado y de oscuros fines políticos. A pesar de las deficiencias en su aplicación, la ley vigente ha permitido avanzar en el conocimiento e investigación del patrimonio cultural y ha sido un candado en contra de la privatización, el saqueo y la explotación privada de las zonas arqueológicas y los centros culturales.

La propuesta, en cambio, pretextando que la ley del '72 ha quedado rezagada ante la dinámica del desarrollo social y que por lo tanto ha dejado de ser un instrumento útil para la autoridad responsable de su aplicación, pretende cambiar el significado de capital cultural y social del patrimonio hacia el significado de un capital económico ligado al utilitarismo mercantil neoliberal. Dice la propuesta que el excesivo centralismo del INAH ha derivado en la indefensión del patrimonio ante la especulación inmobiliaria, la insuficiencia presupuestaria, el saqueo y el tráfico ilegal, la destrucción y la alteración, es probable que tenga razón, pero la propuesta no sienta las bases necesarias para resolver esos problemas sino que abre jurídicamente la posibilidad de multiplicarlos dejando en la impunidad a los culpables protegidos por la propia ley.

Aparentemente con la propuesta se amplía el ámbito de acción del INAH al considerar como patrimonio cultural de la nación no solo las zonas, monumentos y bienes arqueológicos, históricos y artísticos, sino también "las zonas tradicionales, los bienes y colecciones de relevancia científica, tecnológica e intelectual y todas las manifestaciones sociales constitutivas de la identidad nacional". Pero lo que pasa en realidad es que la propuesta modifica las funciones del INAH y el sentido de su labor, adecuándolos a las necesidades de las políticas neoliberales adoptadas por el gobierno mexicano desde la década de 1980, a través de las

cuales se ha producido el adelgazamiento del Estado mexicano en beneficio de la iniciativa privada y el libre comercio y se ha atentado contra la soberanía, las culturas y las identidades étnica y nacional.

En la propuesta el INAH pierde la custodia del patrimonio cultural y se convierte en ejecutor y administrador de las decisiones del Consejo General del Patrimonio Cultural. Como ya se dijo, las funciones de este Consejo son muy amplias y dispersas entre los tres diferentes niveles del gobierno, entre ellas resultan enormemente peligrosas las de aprobar y expedir normas para la utilización y aprovechamiento del patrimonio cultural solicitadas por grupos, comunidades o personas. Esto significa que las decisiones sobre el patrimonio cultural, al pasar de los científicos a los políticos, pueden supeditar los criterios antropológicos e históricos a los empresariales. Los miembros del gobierno, jurídicamente autorizados, podrían otorgar concesiones y usufructos a empresas turísticas y/o comerciales, sin que los molesten los técnicos e investigadores con sus reglamentos. El patrimonio cultural se convierte así en espacio para las inversiones de capital privado con las garantías jurídicas que les otorga la propia ley para la utilización, aprovechamiento y rescate de los bienes culturales. Cualquier persona con recursos puede ser autorizada a poseer bienes arqueológicos, históricos y tradicionales sin que esto sea ilegal, lo que favorece el saqueo de sitios, el robo y el mercado clandestino de joyas arqueológicas. La ley abre la posibilidad de que los sitios arqueológicos se usen y se destruyan con cualquier fin publicitario, fiestas privadas, mítines, actos religiosos, o espectáculos masivos de moda que puedan ser usufructuados por quien tenga el precio que el Consejo les asigne. Si se aprueba esta ley el patrimonio cultural entrará a la dinámica del mercado por la puerta grande de la modernización y las políticas neoliberales.

No podemos pasar por alto que la iniciativa de ley, tanto en su contenido, estructura y funcionamiento que propone para el sistema de protección del patrimonio cultural, como en la forma elitista en que fue elaborada, presenta claros rasgos de autoritarismo vertical, de exclusión de las mayorías, de menosprecio a los académicos, de desconocimiento a la autodeterminación de los pueblos, recreando el carácter patriarcal del sistema.

En este contexto la omisión de las funciones pedagógicas del INAH en

la iniciativa de ley, así como la poca importancia que se le da a la investigación no son una mera casualidad u olvido, como dicen sus autores, sino una consecuencia de la intencionalidad privatizadora y modernizadora de esta ley. De acuerdo a la propuesta el INAH se convertiría en el departamento administrativo y secretarial del Consejo, los académicos se mencionan solamente como miembros de su Consejo Interno: cinco del propio INAH y cinco de fuera. La formación de nuevos antropólogos, restauradores y conservadores parece no importar, ni ser necesaria para el funcionamiento del Sistema Nacional en Materia de Protección, Acrecentamiento y Desarrollo del Patrimonio Cultural de la Nación. En el futuro la formación de antropólogos, restauradores y museógrafos quizás pueda ser una tarea de las universidades privadas, de la UNAM o del Instituto Politécnico Nacional institución en donde se originó la Escuela Nacional de Antropología, Cualquier cosa se puede hacer, menos cargar con la función y el costo de preparar nuevos investigadores. Los tecnócratas neoliberales que nos gobiernan quieren separar los negocios hechos con patrimonio cultural de México de la construcción de nuevos conocimientos, de la investigación y la capacitación de personal académico, que de todas formas van a contratar sobre los criterios de eficiencia pragmática y empresarial y no por la calidad científica y humanística de sus investigaciones y posiciones.

Recordemos que la función pedagógica del INAH presente desde sus orígenes fue una herencia de los Museos Nacional de Antropología y Nacional de Historia en donde distinguidos investigadores se formaron autodidácticamente desde fines del siglo pasado y principios del presente estudiando las ricas colecciones de los museos, uniendo su inquietud y formación teórica en otras disciplinas a la práctica de las excavaciones, estudio de los restos prehistóricos y prehispánicos, arqueológicos y paleontológicos al análisis lingüístico, a la recopilación etnográfica, al estudio de códices y documentos de los archivos. Maestros como Manuel Gamio, Pablo Martínez del Río, Wigberto Jiménez Moreno, Roque Ceballos, Alfonso Caso, Salvador Mateos, Carlos Basauri, Roberto Weitlaner y otros investigadores de la UNAM como Paul Kirchhoff, Pedro Armillas, Pedro Bosch Gimpera, Juan Encina, Francisco de la Maza, Jorge A. Vivó, José Miranda fueron pioneros en la docencia antropológica y maestros

de las primeras generaciones de estudiantes de la ENAH, en cuya fundación participó activamente Miguel Othón de Mendizábal en la década de 1940. Las clases se impartían en el mismo edificio del museo, ubicado a espaldas del Palacio Nacional; muchas veces las reuniones de clase se hacían en las bodegas de Arqueología, Etnografía, Antropología Física o en la que significativamente conocíamos como “la bodega de los sabios”. El nacionalismo posrevolucionario marcó el trabajo investigativo y docente de entonces; se trataba de encontrar en el rasado prehispánico y en el presente indígena las raíces que fortalecieran la identidad nacional. La pintura mural, la danza, la arquitectura del momento también se alimentaron de los estudios de Historia y Antropología. La enseñanza y la formación de nuevos antropólogos se constituyó en una prioridad a los ojos del nacionalismo y la consolidación del Estado. Las primeras generaciones de etnólogos y etnohistoriadores: Pedro Carrasco, Calixta Guiteras, Barbara Dahlgren, Ricardo Pozas, Ana Chapman; de arqueólogos: José Luis Lorenzo, Alberto Ruz, Román Piña Chan, Luis Aveleyra; de antropólogos físicos: Eusebio Dávalos, Ada D’Aloja, Javier Romero, los doctores Vargas, recibieron una formación antropológica e histórica sólida y tuvieron oportunidad de trabajar con investigadores extranjeros de Harvard, Oxford y Roma.

En relación con el tema que nos ocupa conviene apuntar que, acompañando la construcción del mercado nacional, el nacionalismo y su política integracionista hicieron de la investigación y la enseñanza un eje importante de la vida académica institucional. El Instituto Nacional Indigenista desde su fundación a fines de los cuarenta requirió de personal capacitado para lograr su objetivo de aculturar a los grupos indígenas a fin de integrarlos armoniosamente a la nacionalidad mexicana. Para capacitar a los estudiantes en la práctica indigenista otorgó becas-trabajo a varios estudiantes de las generaciones de los cincuenta y propició el surgimiento de la carrera de Antropología Social en la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia). Impulsar el cambio social y cultural entre indígenas y campesinos de México y América Latina adquirió en esa época otro significado: abrir las puertas a las inversiones estadounidenses a través del programa Alianza para el Progreso. En la ENAH se abrió entonces la carrera de Antropología Social y se realizaron varios

programas financiados por organismos internacionales que permitieron la presencia de becarios y maestros de diferentes países, especialmente de los Estados Unidos, y la instalación de los primeros laboratorios en el edificio del viejo museo. Hay que advertir que a pesar de los objetivos del gobierno y del imperialismo norteamericano, alumnos de la ENAH de la 3a y 4a generaciones, integrados en un grupo de estudio al que dieron el nombre de MOM, –en honor a Miguel Othón de Mendizabal– mantuvieron una posición muy crítica hacia el integracionismo del indigenismo oficial y en contra de las diferentes formas de intervención norteamericana, actitudes que sentaron un precedente de rebeldía y compromiso con los sectores pobres y explotados de la sociedad. Entonces, por ejemplo, se dio una fuerte movilización en contra de la renovación del convenio que autorizaba al Instituto Lingüístico de Verano a trabajar en el país y que, con pretexto de estudiar las lenguas, introdujo divisiones y conflictos en la vida, costumbres y valores de las comunidades indígenas. También se actuó con energía y solidaridad fraterna hacia el pueblo de Guatemala, en contra de la invasión norteamericana en ese país. En la primera mitad de los cincuenta participamos en la huelga de estudiantes del Politécnico en la que se consiguió el reconocimiento jurídico de la ENAH; se elaboró su reglamento interno en el que se reafirmaron los lazos orgánicos y académicos con el INAH; los alumnos participaron en el Consejo Técnico de la Escuela y se asignó un presupuesto independiente que incluyó por vez primera recursos para trabajo de campo y para las revistas de los estudiantes *Acta Antropológica* y *Tlatoani*. Asimismo, se realizaron las gestiones para que la Antropología quedara incluida en el Registro Nacional de Profesiones. El compromiso social y político de los estudiantes de la ENAH ha sido desde entonces una constante, permitiendo unir la formación teórica a los problemas sociales de cada momento.

Los proyectos de construcción del Nuevo Museo de Antropología, del Museo de las Culturas y varios museos de sitio promovidos por las autoridades del INAH dieron la oportunidad de que alumnos de la ENAH se incorporaran a los trabajos de recopilación, catalogación y exposición de materiales etnográficos y arqueológicos, y pasaran después a ser miembros del INAH. Paralelamente, las posiciones políticas del estudiantado se consolidaron y definieron bajo la influencia de los estructuralistas

marxistas que llegó a través de los antropólogos que pudieron hacer sus estudios de doctorado al extranjero. Con ese instrumental teórico la ENAH fue reafirmando un carácter cuestionador de las políticas populistas que proliferaron después del movimiento del '68, en el cual maestros y estudiantes participamos activamente. Posteriormente, la fiebre de modernización trajo consigo una retahíla de grandes construcciones y obras de ingeniería. El drenaje profundo, la construcción del metro y de muchos grandes edificios en el centro de la ciudad abrieron la posibilidad de realizar un rescate arqueológico importante en el centro de la ciudad de México, en el que participaron maestros y estudiantes de la ENAH en colaboración con el INAH y favorecieron la profundización del conocimiento de la cultura mexicana, así como la utilización de nuevas técnicas arqueológicas que años después se perfeccionaron en las excavaciones del Templo Mayor.

Después del '68, las posiciones de autogobierno y autoaprendizaje que se implantaron en la ENAH fueron expresiones extremas del criticismo, de la diversificación política partidaria y de la participación estudiantil en los movimientos populares. El marxismo ortodoxo sustituyó por un tiempo los contenidos antropológicos, sobre todo en las carreras de Antropología Social y Etnología que llegaron a fusionarse prácticamente. Alguno de los maestros consideró que en esa etapa crítica la ENAH no produjo antropólogos, sino pésimos economistas y frustrados dirigentes sociales. La desorganización institucional durante una década llegó a poner en riesgo el carácter profesional de la Antropología, pues la Dirección General de Profesiones invalidó varios títulos expedidos en esta época por la incoherencia entre los planes de estudios y las materias cursadas. La administración escolar carecía de listas de asistencia y registros de calificaciones, los alumnos decidían qué materias llevar y quiénes y cómo debían impartirla, muchas materias se cubrieron a través del sistema de autoestudio. El INAH solo ponía los medios respondiendo a las demandas de los estudiantes; la situación llegó a ser tan grave que tuvo que sanearse drásticamente a fines de los setenta, coincidiendo con la salida definitiva de la ENAH del Museo de Antropología, que para entonces ya hacía más de una década que estaba en el entonces nuevo edificio de Chapultepec. En Cuicuilco se inicia una nueva etapa en la vida de la

ENAH; en los primeros años se priorizó la regularización académica y el reordenamiento de la administración escolar. El INAH gestionó los recursos necesarios para ampliar las construcciones recién hechas, para equipar los laboratorios, para tener una biblioteca propia, para contratar a los maestros de tiempo completo que se requirieron. La formación antropológica recuperó las categorías culturales y de organización social enriquecidas por los enfoques del estructuralismo neomarxista. El estudio del parentesco, de los símbolos, de los mitos y las tradiciones y la cultura popular volvieron a ser materia de estudio en la Escuela. La vida académica se enriqueció con la instauración oficial de dos carreras nuevas: Etnohistoria e Historia. La presencia de alumnos se masificó y fueron acogidos desde su exilio brillantes maestros argentinos, chilenos y guatemaltecos, que llegaron a México a causa de la represión en sus países. La vuelta a la institucionalidad se reflejó en el aumento de alumnos graduados y la apertura de los cursos de posgrado.

A partir de la década de los ochenta, la modernización neoliberal del sistema capitalista mundial produjo cambios significativos en la vida de México. El reordenamiento administrativo para cambiar el régimen del capitalismo de Estado, fue abriendo paso al libre mercado y al dominio del sistema financiero en la economía y en política nacional. La privatización de las empresas paraestatales, el endeudamiento externo y necesario ajuste estructural, condición de los organismos financieros internacionales para que México continuara siendo sujeto del crédito, establecieron nuevos y eficientes canales de transmisión permanente y creciente de valor producido por los sectores pobres y medios hacia los sectores ricos de la sociedad y de los países pobres a los hegemónicos, con el consecuente aumento constante de la pobreza y el enriquecimiento desmedido de unas cuantas familias. La dependencia económica trajo aparejada pérdidas importantes en la soberanía nacional, crisis económicas profundas y cada vez más frecuentes, que obligaron a la renegociación de la deuda, a la inflación, a drásticas devaluaciones del peso, al cierre de empresas, al aumento galopante del desempleo y al crecimiento inusitado de la economía informal y la migración hacia las ciudades y a los países ricos. La modernización se reflejó en todos los ámbitos de la existencia; en la investigación y en la enseñanza de la Antropología la

reducción del presupuesto tuvo consecuencias restrictivas para las prácticas y la investigación tanto en la ENAH como en las universidades en donde se impartían desde la década de los sesenta las especialidades de Antropología Social y Arqueología en los estados de Veracruz, Chiapas, y Yucatán. Paradójicamente, junto a la crisis económica, se abrieron nuevas instituciones oficiales y privadas de enseñanza media y superior en donde la especialidad de Antropología tuvo acogida significativa y éxito pedagógico semejante al que la Universidad Ibero Americana en la ciudad de México acumuló desde la década de los sesenta. La Antropología tuvo presencia prácticamente por todo el país en correspondencia a la apertura de los centros regionales del INAH. De cualquier forma –sobre todo en las investigaciones, reconstrucciones y protección de los bienes arqueológicos– el INAH, de acuerdo con la ley del ‘72, mantuvo el control junto con la responsabilidad jurídica de proteger el patrimonio cultural de la nación, con lo que se constituyó en el único patrón que contrata los servicios permanentes de los arqueólogos, tanto en la ciudad de México como en las diferentes entidades en donde el INAH fue abriendo oficinas. Este crecimiento de la Antropología estuvo relacionado con las inversiones gubernamentales para fomentar el turismo en los principales centros arqueológicos y con la demanda de antropólogos sociales y etnólogos en las oficinas de gobierno federal y estatal que tuvieron como objetivo central la privatización, la expansión y modernización de la infraestructura y la liberación del mercado. La arqueología turística impuso sus criterios a las necesidades y tareas de la investigación. Se dio prioridad a las tareas de reconstrucción, embellecimiento y modernización de los sitios arqueológicos y museos para fomentar el turismo internacional; sin embargo, también se realizaron importantes trabajos y descubrimientos que permitieron la participación de estudiantes y nuevos antropólogos. La modernización ha hecho necesaria la especialización profesional de los antropólogos en la salud, en la criminología, en la arqueología submarina, en nutrición, ergonomía, estudios de género, estudios sobre la identidad y sobre la protección del medio ambiente. Esta especialización diversificada ha abierto nuevos campos de trabajo que desde el punto de vista de la enseñanza exigen estar al día en los conocimientos, en las técnicas y metodologías para alcanzar niveles de eficiencia y competen-

cia en el mercado de trabajo. A pesar del incremento y diversificación de la esfera laboral para los antropólogos en la investigación y en la enseñanza, y los proyectos de desarrollo implementados por organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, las plazas siguen siendo insuficientes en relación al número de egresados de la ENAH y a las necesidades de un verdadero cambio para la mayor parte de la población.

Las respuestas de los estudiantes de la ENAH a los embates desintegradores y despolitizadores del neoliberalismo feroz han sido diversas; el individualismo, la ausencia de compromisos políticos, la búsqueda del prestigio personal y la indiferencia de algunos, que siempre han existido, se encubren con el esfuerzo por alcanzar los niveles de excelencia académica que exige la competencia profesional actual. La indiferencia, el academicismo a ultranza y el sometimiento a las políticas gubernamentales, se contraponen a la posición crítica y socialmente comprometida de muchos otros alumnos que han construido en la ENAH un foro de reflexión, discusión y apoyo a las soluciones de los problemas más importantes del país y del mundo. Estudiantes y maestros han sido solidarios con los refugiados centroamericanos, han estado presentes en los diálogos de paz entre el gobierno y el EZLN, han exigido justicia ante la militarización y la guerra de baja intensidad que se lleva a cabo en diversas regiones del país, han protestado activamente por las masacres de Aguas Blancas, la región mixe y Acteal. Han estado presentes en las caravanas y campamentos de observación en Chiapas, han mostrado su solidaridad apoyando la presencia de los 111 zapatistas en la ciudad de México que trabajaron con el Congreso Nacional Indígena, han participado en las consultas nacionales organizadas por los zapatistas; se han manifestado en contra de la privatización del sector eléctrico, en contra de la militarización creciente del Estado mexicano, en contra del uso de la fuerza en la huelga de los estudiantes de la UNAM. Con su posición y acciones políticas consecuentes, los estudiantes de la ENAH han hecho de su labor antropológica un ejercicio práctico de la teoría social y, consecuentemente, se han preocupado por la búsqueda de alternativas positivas ante la crisis económica, la corrupción e impunidad dentro de las esferas gubernamentales. Han buscado los objetivos subterráneos que albergan en la propuesta de ley que aquí estamos comentando y han luchado junto con

el personal académico, administrativo y manual del INAH para que la propuesta no se apruebe en el Senado.

De acuerdo con la historia de las relaciones entre la ENAH y el INAH, expuesta aquí a grandes e incompletos pincelazos, queda claro que la formación de los antropólogos ha estado unida y debe seguir estándolo a la investigación que se hace desde el INAH, las universidades y los centros de investigación gubernamentales y no gubernamentales, en donde teoría y práctica son los requisitos para alcanzar no solamente el nivel de excelencia que el neoliberalismo exige, sino la capacitación y la orientación política surgida del análisis directo de la realidad y del compromiso con los sectores más pobres y desprotegidos de la sociedad civil, en un escenario en donde la construcción de la democracia, el fortalecimiento de las identidades étnicas y la soberanía nacional están amenazadas por las políticas neoliberales.

En el momento actual, en el que se pretende integrar el patrimonio cultural a la dinámica del desarrollo y del mercado neoliberales, haciendo del INAH una institución *ad hoc* para esos fines, no interesa para nada que la ENAH quede integrada a sus nuevas funciones fundamentalmente administrativas. Repetimos que no es casual que las funciones de enseñanza no aparezcan en la iniciativa de ley. Tal vez en estos momentos exista una coyuntura favorable a la reflexión que permita saber si la ENAH cabe en el proyecto privatizador o no. Si la ENAH quiere mejorar su nivel académico y su capacidad técnica, y al mismo tiempo conservar y desarrollar su autodeterminación política y científica a favor de orientar el desarrollo por los cauces de la soberanía nacional, del respeto cultural, del fortalecimiento de las identidades étnicas y nacional, del funcionamiento democrático del país y de la propia institución, su camino es contrario a la iniciativa de ley, que por sus características es difícil que se apruebe en el Congreso, pero que su sola existencia es anuncio de la dinámica envolvente y global del neoliberalismo que amenaza su labor. Los estudiantes están en el mejor momento para realizar cambios y tomar decisiones. ¿Podría la ENAH integrarse a la Universidad Nacional o al Instituto Politécnico Nacional en donde sus problemas son compartidos por buena parte del estudiantado que también se opone al proceso neoliberal privatizador y culturalmente homogeneizante? ¿Podrán los es-

tudiantes, académicos, administrativos del INAH ganarle la batalla a los agentes del neoliberalismo que pretenden privatizar el patrimonio cultural de nuestro país? ¿Qué hacer para involucrar a la población nacional en la defensa de nuestro patrimonio cultural? Los estudiantes y maestros de la ENAH tienen la palabra, todos los mexicanos y las mexicanas debemos asumir, junto con ellos, el compromiso de defenderlo.



# La cosmovisión maya en el trabajo de género en Chiapas y Guatemala<sup>1</sup>

Empiezo por advertir que este quiere ser un artículo que incite a la reflexión y a la discusión política. Ojalá las preguntas que planteo logren abrir un espacio fructífero de comunicación sobre el tema entre quienes pretendemos impulsar a las mujeres a cambiar su situación concreta de vida y su condición subordinada de género.

## 1. Cosmovisión maya resignificada

El manejo ideológico que se ha hecho de la cosmovisión indígena con cierta frecuencia, me ha preocupado desde hace varios años. Tanto en los cursos impartidos a dirigentes indígenas, como en talleres de intercambio de experiencias entre mujeres guatemaltecas y chiapanecas, el tema sobre la recuperación de la cosmovisión maya ha sido central. En los intercambios nos ha ido quedando claro que, sin hacer una división tajante entre las diferentes posiciones, encontramos que en Guatemala una corriente importante del trabajo feminista enfocado hacia la población indígena, ha tomado en cuenta e incorporado valores de su cosmovisión, enriqueciendo con ello sus planteamientos y estrategias; pero en ocasiones esta posición se ha encaminado abruptamente por una vertien-

---

1. Extraído de Olivera, M. (2006). *La cosmovisión maya en el trabajo de género en Chiapas y Guatemala*. Anuario 2005. CESMECA-UNICACH, México.

te etnicista, que sobrevalorando la cultura maya, pone el énfasis en las diferencias culturales, reinterpreta parcialmente el pasado prehispánico al ocultar las desigualdades de género y poder que existieron entonces y hace una construcción idealista de la “cosmovisión maya” colocándola como el modelo de relaciones al que hay que volver, cayendo con frecuencia y sin querer, en posiciones esencialistas.

En Chiapas el camino ha sido diferente, nuestro trabajo feminista, tal vez sin desligarse totalmente del feminismo urbano que Aída Hernández ha llamado hegemónico, ha ido desarrollándose a la par del movimiento social de reivindicaciones que privilegian la visión clasista, la exigencia del ejercicio en igualdad de los derechos ciudadanos y, más recientemente, asociado a la lucha por el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indios. La situación de las indígenas de Chiapas guarda semejanzas pero también diferencias importantes con las de Guatemala. También han sido diferentes nuestros enfoques y estrategias. A diferencia de las compañeras guatemaltecas hemos dado más bien poca importancia a los valores del pasado prehispánico, a las diferencias de cultura y etnicidad, asimismo no hemos dado suficiente importancia a las dinámicas subjetivas de las identidades étnicas ni conocemos bien sus sistemas de valoración y sus lógicas de aprendizaje. Estas han sido carencias importantes que han dificultado nuestro trabajo llevándonos con frecuencia a actitudes maternalistas, a sustituirlas en los trabajos organizativos, robándoles las oportunidades de expresar su palabra y el ejercicio de sus autodeterminaciones. Nuestros sueños de igualdad de género más que recuperar el pasado se proyectan hacia un futuro en donde las mujeres, indígenas y ladinas por igual podamos construir nuestra autodeterminación, la satisfacción de nuestras necesidades más urgentes y la realización personal plena.

La diferencia entre estas posiciones, ejemplificadas en esta exposición solo por sus extremos, no son casuales, tienen que ver con las diferentes experiencias históricas feministas; en Guatemala y otros países centroamericanos las reivindicaciones de género son planteadas por mujeres de gran experiencia en el trabajo organizativo heredada directa o indirectamente de la experiencia combativa de sus revoluciones. Muchas de ellas, excluidas a causa de problemas de desigualdad de género o por

las exigencias de igualdad que plantearon, emergen en la década de 1980 como movimientos separados y a veces a contrapelo de las organizaciones político-militares. En el caso de Guatemala, el género se incorpora de alguna manera en los acuerdos de paz, pero ya el feminismo tenía larga historia en el país; en los espacios indígenas el feminismo aparece a inicios de la siguiente década muchas veces de la mano con los planteamientos culturalistas y de algunos grupos etnicistas que en su origen se les consideró opuestos a los planteamientos revolucionarios.<sup>2</sup> Para hacer justicia al feminismo guatemalteco es importante señalar que en la última década han surgido grupos feministas indígenas que hacen una reflexión crítica de los esencialismos étnicos y con una equilibrada visión integral incorporan a sus reivindicaciones de igualdad de género, clase y etnia, la especificidad de sus subjetividades y especificidad cultural; como un ejemplo para Chiapas y Oaxaca podemos mencionar al Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, integrado por dirigentas y profesionales indígenas (Chirix, 2003, p. 22).

En Chiapas el feminismo, por diferentes vertientes, llega articulado a grupos y posiciones políticas democráticas de izquierda, y va conquistando, no sin contradicciones, espacios en la dinámica de las luchas populares campesinas y dentro de los grupos de base de la diócesis de San Cristóbal.

La decisión de traer al debate aquí el tema de la cosmovisión maya y aprender de las experiencias al respecto, me surge de tres vivencias, una de 1994 y dos más recientes. Después del levantamiento zapatista, cuando se discutían los acuerdos de Paz de Guatemala, recibí en Chiapas la visita de un grupo de amigos indígenas del occidente guatemalteco: “Queremos que nos consigas una entrevista con Marcos, me pidieron”. Yo expliqué mi imposibilidad para hacerlo junto con mi curiosidad de saber para qué querían verlo. “Tenemos un plan que le puede interesar”, dijeron, “queremos reconstruir para nosotros, pueblos indígenas mayas,

---

2. A finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 Jean Lup Herbet, antropólogo, miembro del grupo de Barbados, conformó un grupo de reflexión sobre la recuperación de la etnicidad y el derecho histórico de los indígenas a recuperar su poder. El Dr. Herbet salió de Guatemala por amenazas de las FAR que consideraron su posición contrarrevolucionaria.

el antiguo territorio del imperio maya prehispánico... y Chiapas era parte de ese territorio ¿o qué no?... los zapatistas se han levantado y son indígenas mayas como nosotros, ...coincidimos en la valoración de la situación precaria de los indígenas, en la necesidad de que se nos reconozca y también en la vía armada si es necesario". Nunca supe si lograron su entrevista, pero sí sé, por un lado, que el planteamiento zapatista para nada plantea tal recuperación y, por otro, que al menos un grupo de campesinos indígenas de Guatemala, herederos de las luchas campesinas del CUC (Comité de Unidad Campesina) partiendo de reivindicaciones étnicas y de clase han reiniciado la lucha por la tierra y la reforma agraria y han incorporado en sus demandas el derecho de los pueblos indígenas a su autonomía política.

Mis otras dos experiencias se enmarcan en el trabajo con mujeres: en Oaxaca OXFAM-Australia organizó un tercer encuentro entre indígenas de Chiapas, Oaxaca y Guatemala, en el que se dio un diálogo muy rico, con resultados valiosos. Las delegaciones de cada lugar integraban a mujeres de diferentes organizaciones y el intercambio sobre experiencias organizativas, además de estimulante a nivel personal, se enmarcó en el contexto de las luchas por los derechos de las mujeres y las consecuencias que ha tenido en ellas las políticas neoliberales. Como era de esperarse al tratarse de un evento organizado por guatemaltecos, la recuperación de la cosmovisión maya fue recurrente en el trabajo cotidiano; por ejemplo, estuvo presente en las ceremonias con que se iniciaba y se terminaba cada día de trabajo. Todas nos hincamos, besamos la tierra en actitud de adoración, invocamos a la madre tierra y al sol mirando los 4 puntos cardinales, participamos en la ofrenda de flores y semillas de maíz de muchos colores. Invocamos a las fuerzas creadoras y fundadoras del mundo para propiciar su intervención a fin de tener buen tiempo y buen trabajo en cada día; en medio de oraciones cristianas, un exquisito y purificador humo de copal llegó a todas las participantes y subió al cielo como parte del rito propiciatorio. Fue una demostración del respeto a las diferencias pero ¿acaso todas las que ahí estábamos creemos, sentimos o estamos enraizadas en lo que ahora se llama cosmovisión maya? ¿Por qué entonces participamos con tanta devoción? ¿Qué magia colectiva unió nuestras espiritualidades identificándonos a través del ritual? ¿A través de

qué mecanismos pudimos poner en un mismo tono nuestra lucha por los cambios en las políticas neoliberales y la esperanza sustentada en el equilibrio controlado desde lo sobrenatural? Esto, sin duda, no es nuevo; las simbiosis religiosas y políticas en los rituales ocurren y han ocurrido siempre en las dinámicas culturales de los grupos en todo el mundo; los rituales indígenas propiciatorios se realizan también en los encuentros de Chiapas y en los foros regionales en contra del Plan Puebla Panamá y de las políticas neoliberales. Lo preocupante de esta conjunción fue quizás la presencia de cierta dosis de esencialismo religioso que nos hizo sentir a algunas de las acompañantes la vieja contradicción entre la objetividad material y el idealismo espiritual. Los mensajes subliminales daban valor a lo verdaderamente indígena, a la autenticidad de la cosmovisión maya prehispánica resignificada por las prácticas del presente; lo importante era el poder validado por el tiempo, que nos viene de las fuerzas deificadas del sol, de la madre tierra, de los ancestros, de los puntos cardinales del universo, del equilibrio de las presentes con lo sobrenatural y las energías positivas que nos llegaban a través del ritual, sobreponiéndose, más que alimentando, a nuestras propias potencialidades, a la razón, al conocimiento objetivo y al poder de decisión personal que hemos ido cultivando en nuestras subjetividades y nuestros cuerpos desde años atrás. Poderes nuestros con los que vamos construyendo, de acuerdo con el pensamiento feminista, las transformaciones que necesitamos en nosotras mismas, en nuestras familias, en nuestra sociedad.

En esa reunión de Oaxaca fue visible en el misticismo que nos invadió colectivamente, la valoración especial al rito propiciatorio que cada día se encargó a grupos de diferente lugar; el primer día fue un lujo pues las responsables fueron las compañeras guatemaltecas encabezadas por doña Virginia Ajxup, dirigente cakchikel de gran sabiduría en curaciones, tradicionales, rituales, rezos, días propicios, deidades que rigen los tiempos... quien, además de hacer el ritual, por las noches con la ayuda de su computadora, nos leyó a varias de las asistentes los oráculos que, de acuerdo al Tzolkin, calendario maya de 260 días, nos corresponden según la fecha, el día y la hora de nuestro nacimiento. En los otros dos días los rituales correspondieron a las mujeres de organizaciones de Chiapas y Oaxaca respectivamente; antes de su presentación con humil-

dad, las compañeras de Acteal, igual que las mixes, reconocieron su poca práctica en los rituales indígenas y la diferencia con que ahora viven los profundos significados de la cosmovisión maya en relación con las guatemaltecas. Sobre todo las mujeres mixes, se sintieron apenadas: “nosotras no sabemos... eso allá en nuestras comunidades, es de los viejitos, de los abuelos”; rezaron y cantaron en español oraciones que han aprendido en sus parroquias. Estaban apenadas por no conocer ya sus tradiciones antiguas, sus culturas y nos pidieron perdón por esa “culpa” como si sus cosmovisión, pensamiento y cultura actuales no valieran.

Los rituales mayas que son autoafirmaciones étnicas para quienes los practican, se van volviendo una costumbre en las reuniones en las que participan indígenas; es casi una moda que obedece a objetivos no siempre decididos por ellos, sino contratados o buscados por los organizadores frecuentemente mestizos de las reuniones y asambleas. En Chiapas, la mayor parte de esos rituales más que representar la simbología prehispánica, son expresiones hibridizadas por el catolicismo impuesto en la Colonia e internalizado como parte de las culturas locales que se expresan, como entonces, en sus propios idiomas. Su realización visibiliza las diferencias culturales; pero para los asistentes, indígenas de diferentes culturas con diversos grados de mestizaje y ladinos rurales y de los centros urbanos e incluso extranjeros visitantes, esos rituales tienen diferentes significados; para muchos es una costumbre a la que se asiste con respeto; para otros es una especie de representación folclórica, otros los viven como una imposición que no toma en cuenta las diferencias de religión, de creencias, de etnia de las participantes.

Esto último fue lo que se vivió en la Asamblea Anual de Mujeres Indígenas Retomadas “Mamá Maquín” en Guatemala que recientemente han incorporado rituales mayas para iniciar sus asambleas bianuales, en las que refrendan sus objetivos de luchar por la equidad de género, la copropiedad de las tierras para hombres y mujeres y la igualdad en las relaciones entre indígenas y ladinos. El inicio de la asamblea se planificó para el 28 de mayo que en el calendario ritual, según informó el *Ajq'ij*, sacerdote maya kekchí que contrataron, era el último de los 5 días “negros” del tzolkin, durante los cuales no se pueden hacer ritos. Esto originó entre las asistentes una discusión para decidir si se retrasaba un día el inicio

de los trabajos o se empezaba sin el ritual maya. La mayor parte de las mujeres que habían viajado hasta el Petén desde diferentes regiones de Guatemala, opinaron en un primer momento que se iniciaran los trabajos sin el ritual. Pero finalmente tomaron el acuerdo de esperar hasta la madrugada del siguiente día para hacer el ritual y empezar la asamblea por el temor de ser víctimas de “algún daño” si no lo hacían así. No obstante, la diversidad de significados quedó en evidencia al día siguiente, pues en la ceremonia solo estuvieron el Ajq’ij, su familia y algunas de las dirigentas. Muchas de las asistentes a la asamblea no le dieron importancia al ritual pues no se identifican con esas costumbres porque “aunque sienten respeto, son religiones de los abuelitos de antes, que solo hacen en las milpas, cuevas o en algunas ermitas”; otras justificaron su inasistencia diciendo que no entendían el idioma del sacerdote. Desde el punto de vista práctico usaron el tiempo de la ceremonia para descansar un poco más, pero a pesar del ritual, en muchas quedó cierto disgusto de haberse acortado el tiempo de trabajo de la asamblea en donde habían de nombrar a las nuevas coordinadoras.

Reconocemos que el rescate de la rica tradición prehispánica se ha convertido en un elemento orientado a fortalecer las identidades étnicas, lo que es especialmente significativo ante el embate deshumanizador de las políticas neoliberales. Entendemos que la cosmovisión es la forma específica y cambiante en que cada persona o sociedad se representa y concibe su sociedad, su tiempo y su mundo, incluyendo una particular forma filosófica para interpretarla y un sistema de valores para vivirlos. El peligro es que la llamada cosmovisión maya se ideologice y rigidice convirtiéndose en una religión milenarista o en expresión de una posición política que en el mejor de los casos podemos considerar romántica. Desde esta preocupación las experiencias mencionadas nos plantean muchas preguntas: ¿realmente solo lo maya prehispánico que se ha rescatado o reinterpretado es lo válido en las cosmovisiones indígenas actuales? En todo caso, ¿cómo integrar a la cosmovisión revalorada de lo prehispánico con contenidos muy discriminatorios para las indígenas, los valores y construcciones identitarias de fuerza y esperanza elaboradas como parte de la resistencia y luchas recientes de los indígenas y las mujeres? ¿Podemos llamar en la actualidad “cosmovisión maya” solo a

lo que conocemos o creemos conocer del pensamiento de los mayas prehispánicos sin considerar otras experiencias, conocimientos y simbolizaciones que han construido, vivido e incorporado en sus cuerpos los y las indígenas de las diferentes culturas mayas a través de las distintas etapas de su historia? ¿Se puede hacer frente con la cosmovisión maya así concebida, a las problemáticas de pobreza, explotación, segregación, exclusión y subordinación que viven los indígenas de Guatemala, Chiapas y todo el país originadas por las dinámicas liberales y neoliberales del sistema capitalista? ¿Solo existe una única cosmovisión maya?, ¿cuál es la que vale? ¿Se puede, en todo caso, rehabilitar la cosmovisión maya y hacerla funcional para el presente indígena sin que se convierta en una especie de religión desmovilizadora políticamente? ¿Desde el punto de vista del género, la cosmovisión maya rescatada del pasado nos ayuda a transformar las relaciones desiguales entre hombres y mujeres o, al contrario, profundiza la rigidez de las prescripciones que han justificado la subordinación de género?

## **2. Concepto de cosmovisión**

En términos generales podemos entender como cosmovisión la forma en que cada persona o grupo ve y entiende el mundo y, por lo tanto, el lugar en que se ubica dentro del universo, en el cosmos. Algunos autores ubican la cosmovisión como un elemento ideológico que forma parte de la superestructura (Mattelart, 1970, p. 15) y que está determinado por las condiciones materiales de vida. Determinaciones que, según Geertz, pueden ser interpretadas de dos maneras igualmente ambiguas: 1) la teoría del interés que considera que la ideología es una máscara, pero también un arma; 2) la teoría de la tensión o conflicto que considera que la ideología es un síntoma y a la vez un remedio. Con la intención de amirorar esa ambigüedad, Cabarrús (1998, p. 19) propone el término eideología (eidos=imagen) para racionalizar las representaciones que describen un fenómeno o situación concreta, como las relaciones de interinfluencia entre individuos, o con la naturaleza; y el de metalogía (meta=cambio) para nombrar representaciones de ideas y procesos que generan cambios, por ejemplo la ideologización y concientización revolucionarias

de los campesinos que también forman parte de su cosmovisión. Estas concepciones implican la construcción social de representaciones sociales de las realidades vividas que a su vez inciden en la realidad a través de las conductas, las relaciones e instituciones sociales.

Para nuestro análisis retomamos las posiciones de los reflexólogos neomarxistas como Bourdieu que consideran que la cosmovisión como parte del *habitus* no se puede separar de las conductas, relaciones e instituciones (campo), sino son parte de la energía que las moviliza. Son estructuras, estructuradas y estructurantes de las conductas, nos dice el autor, que en forma de prescripciones culturales, sociales o políticas que interiorizadas en nuestros cuerpos dinamizan las relaciones sociales y las instituciones a la vez que estas modifican el *habitus*. El *habitus* que incluye valores, lógicas, ideas, intereses, posiciones, cosmovisiones, es decir, concepciones construidas y asumidas como historia y actualidad interiorizadas sobre la realidad individual y social que aparecen como disposiciones con las que cada persona actúa y se ubica en su realidad. La cosmovisión como parte constitutiva de los *habitus* se inscribe en los cuerpos de las personas (agentes) a través de la socialización y se modifica a través de las experiencias y relaciones vividas.

En ese proceso, la cosmovisión es aceptada, modificada o resignificada por los agentes de acuerdo con sus propios capitales culturales, experiencias y posiciones de poder; es decir, la cosmovisión y sus componentes a manera de modelos sociales se introyectan en las subjetividades reactivando consciente o inconscientemente, y en forma permanente, el proceso histórico, de acuerdo con las realidades objetivas vividas en las prácticas sociales, que son diferentes de acuerdo con la clase social, momento histórico y situación concreta que se viven. En la actualidad “los mayas de Guatemala han encontrado en la vida en comunidad y en el cultivo del maíz la vía de resistir con cierto nivel de autonomía y de preservar y de reproducir hasta donde ha sido posible su forma de concebir el mundo. Por ello, hablar de la historia de indígenas y campesinos de Guatemala obliga a tener presente su específico sentido cultural y espiritual, pues para la mayoría de ellos, la madre tierra tiene un sentido profundo como centro de su ser, su sociedad y su cosmovisión. Las invocaciones al ‘Corazón del Cielo y al Corazón de la Tierra’ no son palabras

vacías o retóricas, son parte de la base cultural configurada a lo largo de generaciones que hicieron de la tierra su principal recurso material y espiritual y que continúa siendo el eje de su vida social” (Bastos y Camus, 2003, pp. 13-14)

Esto implica que la cosmovisión no puede verse en forma esencialista y estática, ni tampoco como privativa solo de un pueblo o una cultura, en este caso de los mayas. Su naturaleza y dinámica tienen una coherencia histórica y funcional con la realidad y momento vividos, y se materializa en las conductas, relaciones e instituciones de cada sociedad y ninguno de sus rasgos puede conservar a través del tiempo la pureza y valor de un supuesto momento original. Además, la variabilidad de la cosmovisión, producto de aportes individuales socializados y colectivizados presenta una dinámica estructurante propia de cada grupo en función de su realidad, de tal manera que adquiere rasgos y especificidades cuya semejanza con otros responde a la dialéctica de las relaciones entre los diferentes grupos. Las cosmovisiones son pues las filosofías de la vida de los pueblos construidas históricamente y socialmente, interiorizadas en las subjetividades e identidades en la dialéctica permanente de las relaciones y la realidad social con la naturaleza y sus recursos, territorios y medios de vida en general.

En esta forma con el rescate de toda la cosmovisión maya prehispánica se puede en todo caso, llegar a conocer la forma del pensamiento y filosofía de vida de las personas que vivieron entonces, ahora se conservan algunos rasgos importantes, pero su adopción como cosmovisión total, para corresponder a la actualidad implicaría cambios a veces tan profundos que la harían irreconocible, aunque también existe la posibilidad de adoptarla como religión o como ideología al resignificarse en las cosmovisiones e intereses políticos actuales. Otra posibilidad de recuperación actual de la cosmovisión maya o del territorio que ocupaba el imperio maya en la época clásica prehispánica, ha sido el convertirla en metaideologías de un proyecto político no siempre explicitado claramente, pero que de alguna forma tiende a revalorar la etnicidad dentro de las luchas actuales para autoafirmarse, por ejemplo, en el derecho a que la autodeterminación de los pueblos indígenas sea reconocido, como sucede en las luchas zapatistas. Pero también puede suceder que el revivir

las cosmovisiones prehispánicas se convierta en una metaideología o un instrumento de ideologización esencialista que produzca una enajenación de la realidad y la movilización hacia el cambio, para que sectores importantes de la población indígena marginada y explotada dejen de lado sus reivindicaciones sociales y sus luchas. Este sería un peligro posible de expandirse desde las posiciones etnicistas que han proliferado en Guatemala, hacia Chiapas y Oaxaca.

### **3. Esencialismo, fundamentalismo y uso político de la cosmovisión maya**

Crear metaideologías incorporando en ellas valores recuperados del pasado es un proceso válido y posible que puede ayudar a alcanzar los objetivos de un proyecto político. Lo que no se puede aceptar ni justificar es la manipulación ideológica que conlleva la mixtificación de la historia y el esencialismo etnicista que frecuentemente acompañan a la cosmovisión maya recuperada del pasado y utilizada con fines no explicitados. En primer lugar, no tenemos posibilidades de conocer todos los elementos que formaban parte del sistema de concepciones y valores de hace miles de años. Mucho de lo que conocemos además de ser parcial corresponde a diferentes momentos y lugares de la historia maya, que no era ni es homogénea; tampoco podemos olvidar que mucho de la cosmovisión que recuperamos en los textos y materiales arqueológicos fue construcción de un sector social que ocupaba una posición de poder. Por otra parte, esos elementos de su *habitus* eran funcionales para un sistema social, económico y político muy diferente al actual, en el que la base común de la existencia y las estructuras sociales sostenían la identidad colectiva y no existían las concepciones de propiedad privada, el individualismo, ni otras dinámicas que genera el capitalismo, con formas culturales, tiempos y ritmos distintos a los actuales. Esa funcionalidad no significa que no admiremos e incluso nos apropiemos de sus concepciones de solidaridad colectiva, respeto y cercanía con la naturaleza, a la autoridad y a los viejos, por ejemplo. Al mismo tiempo que rechazamos las concepciones limitantes y excluyentes para las mujeres y las relaciones serviles entre nobles y campesinos.

Pero si todas las culturas y grupos tienen su cosmovisión, ¿por qué y para qué se sobrevalora la visión idealizada de lo prehispánico? Indudablemente que en la mayor parte de los casos se debe a una refuncionalización política positiva o negativa, pero siempre acorde con necesidades o intereses actuales, ya que no se puede echar para atrás la historia. En Chiapas, en el contexto de la teología de la liberación se llama inculturación al rescate de las costumbres y concepciones tradicionales para incorporarlas a las prácticas religiosas actuales ya que se considera ecuménicamente que también son expresiones de Dios. Los grupos indígenas que, como los zapatistas, luchan por el reconocimiento de sus derechos, de sus culturas y construyen sus autonomías, han revalorado las identidades indígenas y modificado conscientemente las culturas tradicionales al enmarcarlas resignificadas en su propuesta de liberación nacional. En las políticas educativas se ha construido el concepto de interculturalidad para nombrar al deseado proceso de reconocimiento y enriquecimiento mutuo y sin conflictos entre dos culturas en contacto, oponiéndolo al de imposición o dominación cultural. Pero no siempre los objetivos políticos de la recuperación cultural del pasado son claros y tienen un sentido liberador. Hay que tener cuidado con los fundamentalismos y esencialismos ocultos en los discursos de quienes dirigen o alientan desde una posición escapista o de poder los procesos de recuperación de la cosmovisión prehispánica y nuevas o viejas religiones, como sucedió con la cosmovisión maya y la Iglesia del Verbo de Ríos Mont en la etapa contrainsurgente de las aldeas estratégicas en Guatemala. ¿Es casual que se pretendan recuperar los valores del pasado o la salvación eterna y se ponga en ello todo el esfuerzo e interés fundamental, dejando los problemas actuales de lado? ¿Se puede aceptar, por ejemplo, que entre los indígenas las relaciones de género son complementarias porque se supone que así fue en el pasado, cuando “las mujeres eran diosas”, sin tomar en cuenta que ahora son golpeadas, despojadas, violadas, explotadas, desaparecidas y asesinadas? ¿Se puede pensar que por ser todos hijos de Dios no debemos preocuparnos por la explotación e injusticias ya que seremos castigados o alcanzaremos por igual la salvación eterna con solo hacer ritos de purificación, cantar alabanzas, dar limosnas y aceptar con humildad la suerte que nos tocó vivir? Es importante estar alertas sobre

la mediatización y despolitización que pueden ocasionar esas políticas imponiendo una visión idealista y ahistórica que invisibiliza la subalteridad indígena, el racismo, la subordinación de género y la dominación imperialista neoliberal, alimentando ideologías que, interiorizadas en nuestras mentes y cuerpos, obstruyen o impiden hacer análisis objetivos de la realidad y posicionarnos en contra de las dominaciones, subordinaciones, discriminaciones y la explotación. ¿Será mera casualidad que las posiciones enajenantes y despolitizadoras proliferan en los momentos de crisis o como contrapeso a los levantamientos populares?

No debemos olvidar que la problemática étnico-nacional, como la de género, no es principalmente cultural, sino política; confronta a los mayas desde una posición subalterna al poder, al canon cultural hegemónico de los sectores poderosos. Una de las corrientes del movimiento etnicista maya, ahora muy fragmentado a causa de sus extremismos, se plantea entre sus objetivos el reconocimiento de la cultura indígena y el acceso al poder que por siglos se ha negado a los indígenas, pero su estrategia parte de una concepción esencialista y parcializada que considera la condición “maya” como étnica y culturalmente “pura”. El ser indígena verdaderamente y hablar las “lenguas verdaderas” aparece en ese discurso como fundamento de su legitimidad, desde donde definen a sus pueblos como uno de los pueblos originarios de América, desconociendo a todos los que consideran mestizos el derecho histórico sobre el territorio que, cuando son parte del pueblo, su derecho a ocuparlo es tan legítimo como el suyo. Equivocadamente consideran a la sociedad guatemalteca como una yuxtaposición de otredades inconexas, contrapuestas e irreconciliables, ignorando que indígenas y ladinos son parte de un largo proceso de hibridaciones culturales y de mestizajes que niegan cualquier idea de pureza. Pero, además, el sistema político y las políticas neoliberales hacen a indígenas y ladinos partícipes de relaciones estructurales similares que inciden en los procesos de intercambio y adelgazan las fronteras culturales y los límites entre los dos grupos. Esto no niega las especificidades y diferencias culturales, pero desdice cualquier posición de purismo esencialista y las concepciones de “pueblo maya” y “cultura maya” como sujetos transhistóricos opuestos a otro sujeto también visualizado como homogéneo pero incompleto, espurio e ilegítimo: el mes-

tizo o ladino (Morales, 1998).

Otros riesgos se pueden advertir en estas posiciones excluyentes como el adoptar actitudes y posiciones que pueden identificarse como racistas, cuando el discurso de la subalternidad hacia los no indígenas adopta las mismas armas del enemigo para construir “al revés” su propio sujeto. Asimismo el peligro de esencializar la condición subalterna, o incluso estrategizar esa esencialización, es el demagogizar su lucha con la victimización despolitizadora que predispone para la manipulación y el asistencialismo.

Mencionamos lo anterior porque una parte del trabajo feminista, nacido al interior o cerca de estas corrientes, se ha contaminado con el esencialismo mitificador que con facilidad oculta en las estrategias de recuperación y sobrevaloración de rasgos prehispánicos, desigualdades como en la complementariedad entre los sexos, la compra de la novia y la espiritualidad maya, costumbres e ideas que con frecuencia encubren y reproducen actitudes serviles y de dependencia de las mujeres y de sujeción y poder en los hombres.

#### **4. Feminismo y cosmovisión maya**

En nuestra lucha para empoderarnos como mujeres y ejercer nuestra autodeterminación personal y de grupo, no podemos olvidar que la relación de dominio/subordinación no es solo parte de la costumbre indígena que hay que transformar, sino que al mismo tiempo es parte de las relaciones desiguales de poder que caracterizan al sistema en que vivimos y que también queremos transformar unidas, trasponiendo nuestras diferencias culturales. Las posiciones etnicistas que acompañaron la recuperación de la cosmovisión maya fueron intensas a mediados de la década de 1980, sobre todo en Guatemala, posicionamiento que posteriormente trascendió a algunos grupos de mujeres. Recuerdo haber sido invitada para conducir un taller de etnia y género para las dirigentes de CONAVIGUA (Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala) y, al tratar de explicar la diversidad cultural, las formas de dominación y las desigualdades de etnia y género existentes en la época prehispánica, fui descalificada, pues para ellas en esa época no hubo dominación, to-

dos los mayas eran iguales hasta que llegaron los españoles, las mujeres eran tratadas como diosas relacionadas por su fecundidad con la madre tierra y las relaciones entre hombres y mujeres eran complementarias tanto como eran complementarios lo femenino y masculino en las deidades. Para ellas, yo, por ser ladina y universitaria, estaba contaminada del pensamiento colonial y no podía leer el verdadero sentido indígena en las fuentes, no podía entender la “verdadera historia”. Sin duda había una buena dosis de verdad en sus comentarios, por ejemplo, mucho en la historia de los mayas eran hipótesis hasta que se descifró su escritura, también era real mi incapacidad de manejar las lenguas para entender en toda su dimensión el pensamiento y las emociones indígenas; sin embargo, esa verdad se protegía con idealismos sobre las mujeres prehispánicas que llegaron a expresarse impregnadas de racismo.

No se puede negar que en la época prehispánica la situación de las mujeres –de acuerdo con el desarrollo de las fuerzas productivas y a la estricta división sexual del trabajo y la visión intersubjetiva en la interpretación del mundo– era muy diferente a la actualidad; asimismo, la posición que ocupaban dentro de su sociedad era diferente de acuerdo con la etnia y al estamento social –noble o plebeyo– al que pertenecían; pero en general se puede afirmar que su rol en la familia y en la comunidad era reconocido en la medida en que la estructura social se erigía en linajes regulados por las reglas matrimoniales, la herencia y el parentesco, primero siguiendo la línea materna y después la paterna; sin embargo también se sabe que no todas las mujeres tenían acceso a las decisiones, a la educación, a los méritos alcanzados en la guerra, a decir su palabra, a ser grandes sacerdotisas o emperadoras. Como ahora su función maternal las especializaba y les limitaba su participación en la comunidad y aunque había ciertas formas de protección para ellas, la desigualdad entre hombres y mujeres naturalizada culturalmente, está bien documentada en numerosos estudios al respecto (Véase López Austin, 1989 y 1998; Quesada, 1996; Broda, 2001; Palencia, 1999).

Ante la imposibilidad de referirme aquí a los contenidos de género de todos los elementos de la llamada cosmovisión maya, me detendré solo en un elemento de los que analiza Tania Palencia (1999, pp. 60-64): la complementariedad entre hombres y mujeres, que se supone eje de las

relaciones idealmente igualitarias que entonces existían, y que, de acuerdo con el feminismo etnicista, se debe recuperar en la misma forma para enmendar las distorsiones que han sufrido las relaciones entre hombres y mujeres desde la presencia de los españoles conquistadores. La idea de la existencia de igualdad de género en la época prehispánica idealizada surge de la dualidad sexual que se atribuye a los dioses, sobre todo a los de la creación y que aparecen en muchas culturas incluyendo las religiones cristianas.

La complementariedad masculino-femenina de los dioses se daba en una sola personificación pues muchos eran concebidos como hombres y mujeres al mismo tiempo, por ejemplo *Ixquik*, *Ixmucané*, *Ixtoh*, *Ixcacau* e *Ixcanil* deidades relacionadas con la fertilidad y la producción agrícola, cumplen sus funciones creadoras sin la ayuda de otros dioses pero necesitando siempre de relaciones recíprocas, por ejemplo, entre la tierra y las personas que la cultivan. De allí la idea de que la tierra, nuestra madre, tiene que recibir su alimento en las ofrendas que hacen los campesinos antes de la siembra, para que ella “nos dé el maíz”. Tierra, deidades y agricultores mantienen una relación de complementariedad necesaria, complementariedad imposible cuando no se posee tierra porque la han acaparado los latifundistas, o ya no se siembra porque resulta incosteable debido a la baja de los precios de los productos campesinos causada por las importaciones de productos subsidiados por el gobierno norteamericano.

La complementariedad divina no se reflejaba con igualdad hacia las mujeres de carne y hueso, pues aparecen en las fuentes claramente documentadas una rígida división sexual del trabajo que las excluía en la vida pública, valores de obediencia y servicio de las mujeres hacia los hombres y los hijos como obligaciones naturalizadas por la costumbre y la voluntad sobrenatural de los dioses que afirman las características y el destino desigual si se es hombre o mujer, de acuerdo con las circunstancias específicas determinadas por el día en que se nace. Algunos días son considerados masculinos y otros femeninos, por ejemplo, quienes nacían en un día *Aj*, si eran varones eran buenos sacerdotes y si eran mujeres eran madres responsables y afortunadas en la crianza de sus hijos y animales. El día *Kawok* era considerado femenino, de allí que las mujeres

nacidas ese día “eran buenas esposas que calientan el seno del hogar con su amor de madre”. Los hombres nacidos el día considerado masculino son líderes, negociantes, fuertes y valientes; y si es mujer, tendrá muchas características masculinas. Así, las ideas centrales de la complementariedad y la búsqueda del equilibrio entre las diferentes fuerzas de la naturaleza, entre los dioses y las personas no impedía las desigualdades en las relaciones sociales entre nobles dirigentes (*pillis*) por prescripción divina y los macehuales tributarios, y tampoco en la división del trabajo y posiciones de poder entre hombres y mujeres. La complementariedad parece haber sido progresivamente desigual en las relaciones objetivas, la supuesta igualdad que se le atribuye a la complementariedad es una ideologización sostenida por el esencialismo étnico maya. En todo caso es importante distinguir entre el modelo como una representación idealizada de lo que debe ser, de lo que aspiramos en la realidad: la complementariedad con igualdad entre hombres y mujeres es una aspiración que recoge la tradición prehispánica resignificada por el feminismo.

En conclusión, podemos decir que la cosmovisión socialmente construida como parte de los *habitus*, contiene mensajes de historia referentes a la forma de ver y entender el mundo, que son actualizados permanentemente a través de la práctica cotidiana y nuevos posicionamientos personales que estructuran junto con otros muchos mensajes, nuestras conductas e identidades de género. Esos mensajes históricos resignificados constantemente actúan en nuestras subjetividades diferenciadamente pero con un carácter de mandatos o prescripciones culturales normativas y trascendentes, normativas porque definen la manera aceptada de ser y de comportarse y trascendentes porque al mismo tiempo fijan la posición de cada persona en la sociedad a la que pertenecen. Es decir que en relación con el género, la cosmovisión incluye importantes elementos que determinan nuestra forma de ser mujeres. Pero hay elementos de la historia, como sucede con gran parte de los contenidos de la cosmovisión maya prehispánica, que ya no están contenidos en la cosmovisión actuante en el presente de las personas que integran el grupo o comunidad a la que pertenecemos, pero que pueden recuperarse como conocimientos a través de la Historia y de la Arqueología. Pero pueden pasar de ser dato histórico o mito a estructuras estructurantes de nuestras conductas

cuando los resignificamos y los interiorizamos como parte de un posicionamiento, una religión o un proyecto político y, si son coherentes con el funcionamiento social, pueden convertirse a través de la acción política en elementos exitosos de cambio en nuestras identidades, relaciones y vidas. Así, por ejemplo podemos incorporar en nuestros programas feministas el alcanzar la complementariedad entre hombres y mujeres, tomando la idea de la cosmovisión prehispánica pero resignificándola como complementariedad en igualdad de género y etnia e integrándola como proyecto de lucha en nuestra cosmovisión actual. En este proceso, las feministas nos encontramos ante el reto de recuperar e incorporar en las cosmovisiones actuales lo histórico resignificándolo, cambiando sus normas y contenidos cuando responden a situaciones o valoraciones discriminatorias y reproducen las subordinaciones, o bien cambiando su dirección o significado cuando son procesos. Así la cosmovisión actual de las feministas mayas, y el feminismo en general, puede enriquecerse tomando de la cosmovisión maya prehispánica concepciones útiles que actualizadas y resignificadas por nuestros objetivos nos pueden ayudar a construir un presente digno proyectado hacia un futuro esperanzador.

Para nuestro trabajo feminista en Chiapas la recuperación resignificada de elementos de las cosmovisiones prehispánicas debe verse como una fuente de riquezas que nos acercará también a conocer las características de las subjetividades, pensamiento y lógicas de las mujeres con quienes trabajamos, así como la importancia de las cosmovisiones en la construcción de nuevas identidades de género y la autodeterminación de las indígenas. A las compañeras indígenas de Guatemala, Chiapas y Oaxaca que construyen sus feminismos, la discusión y reflexiones sobre la cosmovisión que pudieran surgir de estas líneas podría quizás proporcionarles elementos para valorar y resignificar las concepciones prehispánicas que consideren válidas, cuidando de no caer en esencialismos etnicistas y que su lucha por la igualdad y equidad de género no sean utilizadas por proyectos políticos ajenos a sus intereses.

## Bibliografía

- Bastos, S. y Camús, M. (2003). *Conic. 11 años de Lucha por el Rescate de la Cultura Maya y la Madre Tierra*. Guatemala: Conic.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.
- Broda, J. y Báez, J. (Coords.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Biblioteca Mexicana.
- Cabarrús, C. (1998). *Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*. Guatemala: Chosalmaj.
- Chirix, E. (2003). *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres mayas*. Guatemala: Kaqla.
- Geertz, C. (1964). Ideology as a Cultural System. En Apter, D. *Ideology and Discontent*. Free Press of Glencoe.
- López Austin, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.
- López Austin, A. (1998). Los ritos. Un juego de definiciones. *Arqueología Mexicana Ritos del México prehispánico*, VI, 34. México.
- Mattelart, A. (1970). *La Ideología de la dominación en la Sociedad Dependiente*. Buenos Aires: Signos.
- McLeod, M. y Pérez-Armiñan [Comps.]. (2000). *Identidad: Rostros sin máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)*. Guatemala: Maya Nojib'sa.
- Morales, M. (1998). *La articulación de las diferencias o el Síndrome de Maximón*. Guatemala: FLACSO.
- Palencia, T. (1999). *Género y cosmovisión maya*. Guatemala: Tzaquil Tzij.
- Quesada, N. (1996 [1975]). *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: UNAM.



## Género, poderes y contrapoderes<sup>1</sup>

El dinamismo político de nuevos sujetos sociales se presentó en América Latina desde la segunda mitad del siglo pasado como un componente social, cuya importancia se prolonga hasta el presente.<sup>2</sup> Los movimientos indígenas, de mujeres, de jóvenes, los Sin Tierra, o el Foro Social Mundial han sido objeto de estudio de antropólogos, sociólogos e historiadores y no pueden obviarse en los análisis de las dinámicas desatadas por las políticas neoliberales, que nos invaden desde la década de 1980. Autores como Braudel, Wallerstein y Aguirre Rojas<sup>3</sup> los analizan como nuevas expresiones de poder que anuncian cambios estructurales en la fase terminal del sistema capitalista.

La repercusión que estos movimientos políticos han tenido en la teoría social ha influido a su vez en otros procesos enriqueciendo la unidad entre la práctica y la teoría política que los concibe como ejemplo de la riqueza que aporta la diversidad desde contextos sociales diferentes, pero

---

1. Extraído de Olivera, M. (2007). Género, poderes y contrapoderes. *Anuario CESMECA*, 2006. México: UNICACH, Chiapas.

Un resumen de este artículo se discutió en el primer Congreso Iberoamericano de Antropología de Cuba realizado en La Habana del 4 al 9 de marzo de 2007.

2. La *Declaración de Cochabamba*, realizada el 22 y 23 de mayo de 2007 reconoció “el papel trascendente de los pueblos originarios en los procesos revolucionarios de nuestro tiempo y su aporte a la construcción de una democracia participativa que concibe el gobierno como servicio que manda obedeciendo en la solidaridad y el servicio colectivo de sus instituciones” (López y Rivas, 2007).

3. Véase Wallerstein (2005a y 2005b) y Braudel (1965 y 1986).

en la misma perspectiva humana de justicia social. Una muestra de ello son los interesantes análisis sobre los movimientos indígenas actuales, tanto de los que reclaman al Estado el reconocimiento de sus culturas y respeto a sus formas de organización y recuperación de los territorios que ocupaban antes de la invasión europea en el siglo XVI (mapuches, quechuas-aymarás, y otros), como de los que, aliados a partidos políticos, forman parte de los gobiernos nacionales (la CONAE en Ecuador y los cocaleros indígenas de Bolivia), o bien sobre los que reclaman el reconocimiento de su autonomía como el EZLN en México o la están defendiendo unidos a la población regional como los misquitos, sumus y ramas en la Costa Atlántica de Nicaragua (Escárcega y Gutiérrez, 2006 y 2007).

Las luchas de los nuevos sujetos sociales y, especialmente, las de los indígenas, los campesinos sin tierra y las mujeres han puesto en evidencia las limitaciones de las estructuras estatales que, basadas en el derecho positivo, históricamente los han explotado, excluido y discriminado y, consecuentemente, han puesto en la palestra científica el problema de construir nuevos parámetros y conceptos que permitan analizar estos procesos y ayuden a enriquecer los movimientos.

Precisamente en este tenor se ha construido y usado el concepto de *contrapoder*, referido a las fuerzas orientadas a generar cambios sociales profundos, ya sea luchando dentro de las existentes estructuras estatales o internacionales, o bien desde la oposición externa, es decir fuera de las estructuras existentes, planteándose, como lo hacen los zapatistas chiapanecos, la construcción de un sistema social alternativo.

En este artículo retomamos el concepto de *contrapoder* y la discusión que ha abierto, partiendo de nuestra posición de género, en el marco del feminismo que hemos ido construyendo en Chiapas. Como ilustramos adelante, en nuestro trabajo con las mujeres nos planteamos el objetivo político de desarrollar en ellas la conciencia de sus posiciones subordinadas en la familia y en todos los ámbitos de su participación, así como promover su empoderamiento y agencia como estrategia para superar las subordinaciones; es decir, trabajamos para que las mujeres todas, más allá de nuestras diferencias étnicas, de edad y capacitación, desarrollemos nuestras propias fuerzas y poderes para autodeterminarnos (empoderamiento) y para recuperar en la práctica nuestros cuerpos, espacios y

poder enajenados por las subordinaciones que histórica y culturalmente se nos han impuesto y socialmente hemos naturalizado, fundamentalmente al constreñir nuestras funciones sociales a la maternidad, y a vivir al servicio de los otros, en dependencia de los hombres y de los valores masculinos sobre los que se ha organizado la sociedad.

Con el empoderamiento y la agencia, –entendidos como el ejercicio del poder, la participación en espacios negados, la gestión para el reconocimiento, y la negociación con quienes nos oprimen y discriminan, etcétera– nos proponemos, como dice Marcela Lagarde, que las mujeres podamos vivir nuestras vidas en primera persona. Recordamos aquí que uno de los aportes importantes del feminismo a las Ciencias Sociales es la inclusión de lo personal y las subjetividades en sus estudios. Sin embargo, desde una visión política, nos preguntamos si el empoderamiento y la agencia son suficientes para alcanzar los objetivos de eliminar las desigualdades de género, clase y etnia que nos proponemos algunas feministas de Chiapas y otros lugares.<sup>4</sup>

En efecto, a la luz de las discusiones del contrapoder, advertimos que los efectos del empoderamiento y la agencia que hemos promovido durante muchos años, en la práctica cotidiana, generalmente solo han tocado el nivel de la conciencia personal y, desde ahí se ha proyectado la participación de las mujeres en las movilizaciones por sus reivindicaciones exigiendo al Estado que cumpla con las obligaciones que le marcan la Constitución y los convenios internacionales que ha ratificado. Esos cambios, cuando se dan a profundidad, son significativos, pero pocas veces han logrado cambiar la posición de poder de las mujeres ni en su familia, ni en otros espacios de su participación. Nadie puede negar que se han dado cambios importantes en la participación de las mujeres y que nuevos espacios se han abierto para ellas, pero está por verse si esos cambios se deben al empoderamiento y la agencia a través de nuestras

---

4. En el Centro de Derechos de la Mujer y otras ONGs nos posicionamos como una corriente dentro del feminismo de la igualdad que en América Central ha recibido el nombre de feminismo popular, porque nos consideramos parte de los movimientos y luchas populares. Algunas autoras le dan el nombre de feminismo marginal o poscolonial a esta corriente. En contraposición, consideramos que lo marginal en Chiapas se refiere, más que al carácter de nuestro feminismo, a la situación marginal de las indígenas y campesinas con quienes trabajamos aquí y en los países del llamado Tercer Mundo.

luchas reivindicativas, o a las necesidades de su incorporación en el mercado de trabajo ocasionadas por las crisis y conveniencias del sistema. Pero sobre todo es necesario considerar si en esos nuevos espacios y formas de participación hemos dejado de estar en posiciones subordinadas o si, por lo contrario, las hemos reproducido y resignificado.

Las mujeres pobres son fuerza de trabajo muy barata y dócil para los empresarios y el mercado, a veces los nuevos espacios de su participación, el tener una cantidad mínima de ingresos propios mejora en mayor o menor proporción su situación, pero su posición subordinada en relación con los hombres y la sociedad, que llamamos condición de género, se reproduce y aun se agranda en el seno de las relaciones desiguales del mercado. En otros casos, como el de las artesanas –que reciben apoyos gubernamentales tan pequeños que, más que resolver sus problemas económicos– las mujeres se convierten en agentes del sistema que sin tener conciencia del proceso, hacen circular en el mercado de insumos el dinero que reciben, convirtiéndolo en los hechos en una forma de subsidio oficial para los empresarios; además de ser fuertemente explotadas, pues con los precios que reciben por sus productos no recuperan ni siquiera el valor de su trabajo; todo el dinero recibido como apoyos o subsidios, engrosado con el valor de su trabajo, llega nuevamente, a través de una larga cadena de intermediarios, a los empresarios a través del mercado. Este tipo de integración en desigualdad, cambia su situación, pero no su posición social.

Además de la subordinación a través del mercado y del trabajo asalariado, muchas mujeres seguimos cumpliendo con las tareas domésticas y de reproducción, por lo que somos doble o triplemente subordinadas.

Mirando nuestro trabajo a la luz del concepto contrapoder, nos hemos percatado de que, aunque nuestra utopía se refiere a un amplio concepto de justicia social que idealmente se logrará a través de las luchas para deconstruir las desigualdades, en la práctica nuestros trabajos no han alcanzado ni siquiera una parte de sus objetivos, pues nuestras subordinaciones persisten y crecen resignificadas en los nuevos contextos de nuestra participación. La hipótesis que planteamos al respecto es que nuestra estrategia de empoderamiento y agencia desde las subjetividades, si bien es una base no solo importante, sino indispensable para los

cambios sociales profundos, que solo se lograrán si partimos de lo personal, no son suficientes para hacer desaparecer las desigualdades de género, clase y etnia que nos proponemos. Una vez que las mujeres tomen conciencia de sus subordinaciones y logren empoderarse, tenemos que proyectar sus y nuestras agencias hacia la transformación de las estructuras sociales y los imaginarios colectivos correspondientes, es decir tenemos que trazar nuestras estrategias feministas considerando desde lo personal, la dimensión macrosocial de la realidad en que vivimos en este mundo globalizado y si somos consecuentes con nuestra visión integral de las subordinaciones, tendríamos que sumamos sin perder nuestros objetivos, poderes e identidades, a las luchas concretas y antisistémicas de los pueblos, si queremos convertir nuestros poderes recuperados en contrapoderes.

Nuestro acercamiento teórico a los conceptos de poder y contrapoder a través de este artículo tiene el objetivo de provocar una reflexión sobre las ventajas y desventajas de proyectar nuestra fuerza de mujeres y capacidad de decisión desde lo personal y desde nuestra propia esquina, como dice Margarita Pisano (1997), a una dimensión política estructural con estrategias propias, que nos ayuden a orientar nuestras luchas hacia la utopía de eliminar las desigualdades, exclusiones y discriminaciones y, por lo tanto, a desechar el parámetro de lo masculino como eje del orden y funcionamiento de la sociedad.

Para fundamentar nuestra hipótesis nos acercaremos brevemente, desde una crítica constructiva, a las experiencias de trabajo con las mujeres de Chiapas y a nuestras concepciones y estrategias de poder.

### **Poder y contrapoder**

Antes de mencionar brevemente los resultados del trabajo feminista en Chiapas, es importante recordar algunas ideas sobre el tema del poder y el contrapoder que han hecho estudiosos y dejar clara la forma en que nos posicionamos al respecto. Más allá de la mucha o poca carga confrontativa que puede atribuirse a los contrapoderes, queda claro en los ejemplos del movimiento indígena que el concepto hace referencia a la fuerza que ha de luchar por la deconstrucción del poder político actual

y la construcción de otro. Pero esta delimitación puede caer en el reduccionismo de confundir el poder estatal y sistémico con las estructuras de gobierno vistas aisladamente y sin tomar en cuenta que la real transformación del poder político del Estado o del sistema social, además de los cambios de las políticas e instituciones del gobierno incluyen a las estructuras y funcionamientos de la sociedad en general: económicos, políticos, ideológicos, culturales, etcétera, tanto familiares, como locales nacionales y globales. Así, los cambios requeridos, debido a la integralidad sistémica deben abarcar desde los niveles personales profundos de nuestras subjetividades y valores incrustados en nuestros cuerpos manifestados en nuestras conductas y relaciones hasta las prescripciones y dinámicas patriarcales de la sociedad global que nos hacen a tod@s sujetos subordinados al mercado y muy frecuentemente acrílicos del sistema en su conjunto.

Esa reducción se ha presentado en muchos movimientos y partidos de izquierda con la consecuencia de haber reproducido elementos jerarquizantes, excluyentes, verticales y autoritarios dentro del nuevo funcionamiento social como sucedió en el llamado socialismo real.

En efecto, para los politólogos clásicos (Marx, Engels, Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburgo) la construcción de la nueva sociedad pasaba necesariamente por la toma del poder del Estado de parte de un sector de la sociedad. De ahí el carácter estadocéntrico de casi todos los procesos revolucionarios de izquierda, independientemente de la variedad de sus concepciones y estrategias. En años más recientes Gramsci planteaba el objetivo revolucionario de sustituir la hegemonía de las clases políticas por la del proletariado mediante la creación de una amplia alianza de clases que permitiera movilizar, contra el capitalismo y el Estado burgués, a la mayoría de la población trabajadora.

Aún en la actualidad la mayor parte de los partidos y organizaciones de izquierda plantean la imposibilidad de construir una nueva sociedad si no se deconstruye el sistema social actual, lo que solo puede ocurrir arrebatando política y/o militarmente el poder estatal a la clase política que lo detenta. Con ello, se considera, que se eliminarán la represión, la coacción y el control del estado y la sociedad habrá dado “un verdadero salto cualitativo” (Bobbio, 1999) El problema principal, plantean los movimientos de izquierda, está en definir la o las estrategias para lograr el

establecimiento de relaciones e instituciones perdurables que garanticen la dictadura del proletariado, un régimen de transición a una sociedad sin clases y consecuentemente la desaparición del Estado.

Otros autores opinan que no es indispensable la toma del poder para transformar el sistema. Holloway, por ejemplo, plantea que la gran aportación de los zapatistas ha sido romper el vínculo entre revolución y control del Estado, con la construcción de las autonomías en donde se instaura en la práctica una nueva forma de organización. Práctica que, al desarrollarse y extenderse a toda la sociedad, pondrá fin a la separación entre Estado y sociedad posibilitando la instauración del autogobierno de los productores, que es y ha sido uno de los objetivos últimos de los movimientos comunistas. Con esa generación del “anti-poder” o “contrapoder” se llegaría, según esta conceptualización, a la manifestación del triunfo de la sociedad civil, a la liberación del género humano de toda forma de opresión, concentrada y sublimada en la figura del estado (Holloway, 2002).

Borón, rebatiendo a Holloway, opina que la “desestatización” o el “descentramiento” del Estado es imposible en la situación actual pues, por las funciones que cumple a pesar de su “adelgazamiento” por efectos del neoliberalismo, seguirá siendo por bastante tiempo un componente fundamental de cualquier sociedad de clases. Por ello, dice, “más nos vale contar con diagnósticos precisos acerca de su estructura y funcionamiento, y con estrategias adecuadas para enfrentarlo, porque la realidad del poder capitalista no se disolverá con el aire diáfano de la mañana gracias a una apasionada invocación a las bondades del ‘anti-poder’ o del ‘contra-poder’, sino en una lucha cruel y de altos costos para la sociedad” (Borón, 2006 y Bartra, 2006).

Independientemente del nombre que demos al poder orientado a transformar el sistema y de las vías para lograrlo, es importante considerar que los cambios necesarios incluyen a la totalidad del sistema desde lo subjetivo hasta las relaciones sociales y los imaginarios, desde lo local hasta lo sistémico. Hay quien piensa que el sistema cambia por sí mismo bajo el impulso económico; nosotras pensamos que sus dinámicas obedecen a intereses de los sectores hegemónicos nacionales e internacionales que –en contraposición a los sectores dominados que resisten– propician relaciones e impulsan sus dinámicas y transformaciones en la dirección

que les conviene para conservar su posición y acrecentar su poder. Este proceso no se da sin resistencias y contradicciones, pero en la medida que ellos controlan el poder del Estado, pueden imponer su hegemonía.

Lo importante para los cambios estructurales, según los plantean los nuevos sujetos sociales, es que su dirección vaya en beneficio de la igualdad, de la justicia social y de la paz para los/as pobres y discriminados/as que constituyen la mayoría de la población. Es decir, que el accionar de los pueblos y organizaciones funcione como un contrapoder, que con estrategias adecuadas logre, no solo cambiar la dirección de los procesos sociales, sino transformarla. Esta direccionalidad es la base de la utopía que moviliza en determinadas circunstancias a amplios sectores de la sociedad y que además implica cambios desde lo personal hasta lo global.

### **Nuestro posicionamiento político feminista**

El planteamiento de “generar contrapoderes” de entrada puede causar contradicciones en el feminismo que se plantea un rescate positivo (*agency*) de los poderes que socialmente se nos han negado, en acciones que surgen desde el empoderamiento personal. Pero la reconstrucción de nuestros poderes va siendo un proceso largo, difícil y desigual en sus ritmos y alcances. Lo hemos iniciado buscando el despertar de las conciencias sobre la situación y posición subordinada de género que socialmente se nos ha adjudicado y que a través de las prescripciones sociales hemos interiorizado en nuestros cuerpos y reproducido socialmente de generación en generación.

Las mismas mujeres hemos colaborado activamente en la naturalización de nuestras subordinaciones en el sistema patriarcal, y hemos aceptado y resignificado históricamente las exclusiones sociales que se han justificado con nuestra maternidad y la injusta división del trabajo prevaleciente, que ha convertido nuestras diferencias sexuales en desigualdades de género, que naturalizadas, ocultan y desvalorizan la importancia económica y social de nuestros aportes al sistema social y limitan nuestra realización personal. Las mujeres al parir y educar a nuestros hijos producimos y mantenemos activa y disponible la fuerza de trabajo que todavía es la principal mercancía del sistema capitalista.

Nuestra forzada y desigual incorporación al mercado de trabajo obedece a la crisis y necesidades de recuperación del propio sistema capitalista. El tener un ingreso y participar en la vida pública, ha transformado ciertamente la situación de género que vivimos, pero no ha eliminado nuestra posición subordinada, sino la ha resignificado para hacerla funcional a la modernidad neoliberal colocándonos en una relación directa con el sistema de explotación a costa de las dobles y triples jornadas que realizamos y afectan nuestra salud, limitan nuestra existencia y pocas veces resuelven las necesidades económicas familiares.

Esta alienación de nuestros cuerpos y de nuestra existencia se reproduce paralelamente a los cambios de la modernidad, fortaleciendo la muralla histórica de desigualdades, cuyo carácter sistémico polarizante se ha naturalizado simbólicamente, con la adopción de valores teñidos de progreso, desarrollo, eficiencia, competitividad, etcétera, obstaculizando a mujeres y hombres la construcción de la conciencia social y de género, con la consecuencia de que nos mantenemos cautivos del sistema capitalista. El carácter global del capitalismo no solo ha mundializado el sistema de dominaciones, sino lo ha incrustado profundamente en nuestros propios cuerpos en forma de símbolos y valores funcionales a la explotación, al consumismo, al individualismo, a la competencia, a la exacerbación de la violencia, la corrupción y la impunidad acompañando al libre mercado que nos ha convertido en esclavos y objetos de la hegemonía (Gramsci) de las fuerzas empresariales y políticas transnacionales.

Queda claro que en las concepciones feministas, en mayor o menor grado, existe claridad de la relación entre lo personal y social sistémico, sin embargo nuestras estrategias frecuentemente se han especializado y parcializado. Por ejemplo, las feministas que trabajan en sexualidad y derechos reproductivos, con frecuencia se centran en el desarrollo de una conciencia sobre estos temas y dejando fuera las causas y consecuencias sistémicas que tiene el ejercicio de la sexualidad enajenada en condición de riesgo. Algo parecido sucede con otros enfoques, por ejemplo, las feministas que trabajamos sobre los derechos de las mujeres, hacemos énfasis en la importancia de su ejercicio, en la construcción de una nueva cultura sin desigualdades, pero nuestras estrategias de cambio, se dirigen solo a las formas de pensar y decidir en los ámbitos locales o cuando

mucho nacionales, con un enfoque de exigencia de cumplimiento de los derechos, pero no los dirigimos hacia espacio sistémico ni en los análisis ni en el trabajo de transformación, que muchas veces se reduce a la toma de conciencia y a la transformación personal.

En el Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas, en el Centro de Derechos de la Mujer y otras organizaciones no gubernamentales, asumimos teóricamente el objetivo feminista de luchar para que las mujeres todas, reconociendo nuestras diferencias, podamos participar, sin restricciones ni desigualdades de género, clase y etnia, en la toma de decisiones de todo lo que afecta nuestras subjetividades, nuestras vidas familiares, organizativas y comunitarias, así como en el ejercicio de nuestros derechos como ciudadanas de México y del mundo. Nos posicionamos y luchamos para que las mujeres –que junto con los pobres, los indígenas y algunos sectores llamados “diferentes” hemos sido históricamente excluidas y discriminadas– reconstruyamos en la práctica cotidiana nuestros poderes personales, nuestra fuerza femenina colectiva, nuestra autoderminación personal y social, para poder vivir nuestra existencia en primera persona y decidir conscientemente, entre otras decisiones, nuestra participación organizada en la lucha por la democracia radical y la deconstrucción del sistema capitalista.

También reconocemos, sobre todo los grupos y mujeres adherentes a la Otra Campaña, que la construcción de un nuevo sistema social sin desigualdades, discriminaciones ni explotaciones pasa necesariamente por la deconstrucción del sistema actual, empezando por la construcción “desde abajo” de una fuerza social multivariada y organizada creativamente para ser capaz de lograr una transformación radical.

Lo anterior evidencia claramente que muchas feministas identificamos en la teoría nuestras luchas y nuestra práctica como un contrapoder pero no lo hemos conceptualizado desde nuestra visión de género y consecuentemente al no asumirlo conscientemente, no hemos trazado estrategias propias para las luchas antisistémicas; hemos aceptado participar en las luchas antisistémicas de la Otra Campaña, pero desde sus propias estrategias que no incluyen definiciones feministas; tibiamente hemos propuesto que se incluya la visión de género como un principio de la democracia radical, pero no tenemos planteamientos ni propuestas de

estrategias de género propias para construir en ese marco un contrapoder que propicie un nuevo mundo sin autoritarismo, sin verticalismo, sin exclusiones, es decir un mundo que no esté construido sobre parámetros masculinos exclusivamente, un mundo en el que las relaciones de pareja y de familia no propicie el servilismo, la dependencia vital, y la potencia aprendida en las mujeres, ni el sentido de propiedad sobre las personas. Un mundo en donde la violencia sexual y familiar, y la violencia hacia las mujeres en general, no sean parte esencial del ejercicio del poder y la organización de la sociedad.

En ese contexto, es importante aclarar el significado que tiene desde el feminismo el contrapoder y su relación con el poder. Considerando la dialéctica de los procesos entendemos que la construcción de poderes genera paralelamente y a cualquier nivel, contrapoderes. El empoderamiento de las mujeres y su participación económica y política ha generado reacciones misóginas que muchas veces han llegado al feminicidio. En este ejemplo, la relación poder y contrapoder desde la legislación no se miran en su dimensión social, separándolos del o al ejercicio político institucionalizado, es decir desde la obligación del gobierno de garantizar la seguridad de las personas, sino se miran desde la perspectiva del sujeto, es decir desde las víctimas y los victimarios; considerando la acción feminicida como un delito común. Según Foucault (1997, p. 26) “el poder es el poder concreto que todo individuo posee y que al parecer cede total o parcialmente para constituir un poder, una soberanía política”. Es decir hay una relación de ida y vuelta entre el poder individual y el social del Estado, que generalmente queda impune en esas situaciones.

Es importante conocer a fondo y en situaciones concretas esta relación dialéctica, en su dimensión política y significado en términos de la justicia social para el diseño de estrategias para la transformación y eventual rompimiento del poder estatal. Por ejemplo en el caso de los feminicidios es necesario definir si la dirección de las luchas debe buscar casuísticamente la reivindicación del derecho a la vida y el consecuente castigo al agresor, o si para resolver el problema es suficiente cambiar las leyes y la forma de aplicarlas o si a la vez hay que luchar por la construcción de una nueva cultura y una nueva forma de vivir en sociedad.

Para resolver el problema de la violencia y la violación a los derechos

de las mujeres, así como sus causas estructurales habrá que definir si es posible o conveniente romper el sistema sólo en la cúpula del poder del Estado o si es necesario romperlo desde su base social. Asimismo tenemos que definir si es suficiente realizar ese proceso trabajando para transformar los *habitus* (ideologías, imaginarios, valores, intereses etcétera) que mantienen y reproducen el carácter patriarcal del sistema político desde el discurso o si esto requiere cambios a través de la práctica, lo que significa trazar estrategias que paralelamente a la lucha ideológica se orienten hacia una lucha política de transformación de las estructuras y relaciones económicas y sociales.

Esto significa que tenemos que analizar críticamente nuestra práctica feminista para definir si es necesario y oportuno que nuestro trabajo, además de romper en las subjetividades e identidades el sistema de valoración, simbolización, exclusión y subordinación que ha legitimado socialmente las relaciones de poder/subordinación de género, clase y etnia desde los sujetos, hombres y mujeres, que intervienen en esas relaciones de poder en todos los niveles de la sociedad, es necesario desde nuestra posición de género crear nuevas estrategias y reorientar las existentes hacia una transformación más integral y frontal que incluya las instituciones y relaciones estructurales, en un proyecto social. En otras palabras tenemos que tener claro después de un análisis profundo de la realidad y de nuestras experiencias de trabajo con las mujeres, si el poder/contrapoder se construye/deconstruye en las propias estructuras de poder del Estado o en las subjetividades de los sujetos que ejercen y padecen el poder, o en ambas instancias.

De acuerdo con Bourdieu (2000) pensamos que la liberación de las mujeres solo se podrá realizar mediante una acción colectiva (de hombres y mujeres), de una revolución simbólica que cuestione los propios fundamentos sociales de la producción y reproducción del capital simbólico y de sus estructuras estructurantes (es decir, del poder individual y social) y en particular la dialéctica de pretensión y distinción que es la base de la producción y consumo de los bienes culturales bajo el signo de jerarquización y la desigualdad. Así, si bien hay que trabajar en ambos sentidos: en la transformación del poder político institucionalizado y de l@s sujet@s del cambio, el éxito de nuestro empeño se requiere que

sin cortapisas paralelamente promovamos cambios cualitativos desde nuestras subjetividades e identidades empoderadas con nuevos valores colectivos y fortalecidas con la práctica política cotidiana a fin de ir transformando radicalmente los poderes desde los más íntimos, cercano y cotidiano, hasta las más complejas estructuras de poder político.

### **La realidad patriarcal en Chiapas y nuestro trabajo feminista**

En Chiapas, como en otros lugares, nos hemos planteado partir de las luchas orientadas a la solución de problemas inmediatos para construir desde la práctica cotidiana el empoderamiento de las mujeres, rompiendo las alienaciones, despertando las conciencias sociales y de género a través del ejercicio de nuestros derechos, alimentando las esperanzas y fortalezas personales con la reflexión, análisis y trabajo colectivos, así como en la participación organizada para alcanzar nuestros objetivos. Reconocemos, además, que la participación de las mujeres en la Otra Campaña abrió una nueva perspectiva a nuestras luchas, por un lado hemos incluido claramente el discurso antisistémico en ellas y por el otro, al aliamos con otras fuerzas populares, abrimos una plataforma más para la discusión de la necesidad de que la igualdad de género, entendida como posiciones iguales y sin discriminaciones de poder para hombres y mujeres, se reconozca como un principio indispensable de la democracia y por lo tanto de la nueva sociedad que anhelamos. Romper el carácter patriarcal del sistema capitalista (vertical, autoritario, excluyente, discriminador, explotador) es necesario para no reproducir su lógica y sus parámetros sexistas refuncionalizados.

Sabemos que esto podrá realizarse transitando por muy diversos caminos, pero cuidando siempre de romper no solo lo aparente, sino también lo estructural, incluyendo las profundas ataduras que subjetivamente nos atan al sistema dominante. Para ello, desde nuestro feminismo radical de izquierda percibimos la necesidad de incidir más allá de la toma de conciencia y de la generación de los cambios locales, pero como se puede ver en el siguiente apartado no hemos logrado hacerlo muchas de nosotras y ni siquiera nos lo hemos planteado con toda profundidad.

## **Poderes y contrapoderes de los feminismos en Chiapas**

Como se sabe, las desigualdades de género están presentes y atraviesan todas las estructuras, relaciones, instituciones y *habitus* del sistema, por lo tanto, su desestructuración debe abordarse en todos ellos. Esto no obsta para preservar espacios específicos de organización, participación y luchas que necesitamos las mujeres para aglutinar y organizar nuestras fuerzas, decidir nuestras formas de trabajo y de participación y, sobre todo, para promover y garantizar que la lucha contra los rasgos patriarcales del sistema, fluya. El rompimiento de nuestras propias subordinaciones de género tiene ritmos y avances diferentes a las de los hombres, requiere de estrategias y espacios especiales de reflexión y de construcción no solo en beneficio de nuestro caminar, sino también por el impulso que, desde nuestros espacios, podemos dar a los hombres en la deconstrucción/construcción de sus viejas y nuevas masculinidades, de la eliminación de la violencia y la xenofobia, así como en la construcción conjunta de nuevas relaciones entre los diferentes sexos y al interior de cada uno.

Construir poderes o empoderamientos desde el género no es cosa sencilla, tanto por el carácter sistémico de las subordinaciones como por las carencias metodológicas, falta de recursos y deficiencias personales de las feministas que hemos trabajado en Chiapas, pero también por el contexto específico que se vive en ese territorio. De nuestras experiencias durante más de 15 años de trabajo con las mujeres en Chiapas, tratando de construir espacios de reflexión y cambio, como hemos dicho, estamos conscientes de que ha habido cambios en la situación de género de las mujeres con las que hemos trabajado, pero en sus posiciones sociales subordinadas los avances han sido pocos, limitados, lentos y muy heterogéneos.

Los cambios en la situación de género, es decir en la forma específica de vivir, actuar y ser de las mujeres han sido principalmente producto de la expansión del capitalismo y el mercado neoliberal y se han convertido en obstáculos importantes para el objetivo feminista de empoderamiento y la construcción de relaciones de igualdad, posiciones de poder, reconocimiento y valoración de sus aportes en la familia y la comunidad. Los obstáculos estructurales más notables se relacionan con la desestruc-

turación del sistema productivo campesino que ha acelerado la pobreza extrema y la diferenciación interna en las comunidades, así como la saturación de un consumismo irracional y de prestigio conspicuo, que involucra estructuralmente a toda la población en el sistema. La falta de trabajo, la crisis económica familiar y el anhelo de mejoramiento individual y familiar son causas de la expansión, a partir de 2000, de la fuerte migración en las comunidades indígenas. Muchos van a las zonas turísticas cercanas o al norte del país y a Estados Unidos, principalmente hombres adultos y jóvenes de uno u otro sexo.

Paralelamente, las políticas gubernamentales desarrollistas y clientelares, muchas veces al servicio de la contrainsurgencia, han profundizado los conflictos, las divisiones y la violencia; en consecuencia se ha agravado el desgajamiento y fractura del tejido social comunitario y ha aumentado significativamente la violencia social, a medida que se van extendiendo sobre las comunidades indígenas y campesinas las empresas de tráfico de armas, drogas, alcohol, personas y sexo. El integracionismo indigenista oficial renace con mayor fuerza privatizando las tierras ejidales y expropiando recursos naturales de los territorios campesinos para ponerlos a disposición de las políticas neoliberales, propiciando la desaparición de la propiedad colectiva y de las estructuras comunitarias e impulsando la proletarianización, la producción individual, la competencia, la pérdida de recursos naturales y el deterioro ambiental.

En ese contexto de cambios violentos, el hambre y los conflictos han colocado a la mayoría de las campesinas e indígenas en condiciones de gran vulnerabilidad, profundizando las desigualdades en su condición subordinada. Muchas han tenido que asumir solas la carga del sostenimiento familiar, otras han sido despojadas de sus tierras, abandonadas por efecto de la migración, empobrecidas o expulsadas por conflictos políticos obligadas a migrar a las ciudades. La violencia familiar y sexual son imágenes negativas que viven agazapadas en la pobreza y la desintegración familiar y comunal y que como fantasmas amenazan permanentemente su existencia. La arrolladora dependencia del mercado además de acelerar la deculturación a través del consumismo de miseria, ha convertido a muchas mujeres jóvenes en objetos de explotación sexual en los vecinos mercados de turismo (San Cristóbal, Tuxtla y Cancún).

La mayoría de las mujeres indígenas, campesinas y pobres, es víctima de la situación de crisis que se vive en Chiapas, pero no se puede desconocer que, a causa del costoso y deshumanizante proceso de diferenciación social y de las políticas gubernamentales, el proceso ha ocasionado que eventualmente algunas mujeres indígenas, líderes o emparentadas con caciques locales, se conviertan como ellos en empresarias acaparadoras de artesanías, mano de obra y personas, en articuladoras de las formas desiguales de intercambio y promotoras de la deculturación étnica y, por lo tanto en activas reproductoras de las desigualdades dentro de su mismo grupo.

Otras limitaciones y paradojas estructurales que impiden la participación política de las mujeres es la persistencia de modelos tradicionales de género, con roles rígidos para las mujeres que entre las indígenas responden a la división sexual de la cultura campesina y que se han reproducido secularmente integrados profundamente a las identidades étnicas, los imaginarios y valores simbólicos tradicionales a través de las estructuras familiares y comunitarias indígenas. Su base original es la complementariedad de las funciones y especializaciones: reproducción para ellas y producción para ellos; esta división simbólica se extiende en todos los espacios de participación definiendo posiciones desventajosas para las mujeres. Aunque la dinámica del sistema de mercado ha trastocado el modelo tradicional, la rigidez y tradicionalismo de la subordinación siguen siendo funcionales para el control de la vida y el cuerpo de las mujeres que a pesar de sus múltiples malestares, inconformidades y aun a sus protestas y rechazos de esa costumbre que les hace daño, siguen así desde su posición silenciosamente subordinada y sin costo para los empresarios, produciendo un vasto ejército de mano de obra muy barata, utilizable en forma servil en el turismo, el trabajo doméstico, la construcción en las ciudades y el peonaje para las industrias de agroexportación del norte del país y de Estados Unidos. Las costumbres que subordinan y objetivan a las mujeres –por ejemplo, con su venta real o simbólica a través del matrimonio y su sujeción a sucesivas e impensadas maternidades– impiden o al menos dificultan su participación política en los ámbitos públicos.

En una valoración del trabajo zapatista (CCRI, 2005) el subcoman-

dante Marcos reconoció que, a pesar de los principios de equidad revolucionaria, no se ha logrado que las mujeres de las bases participen en la misma proporción que los hombres en las Juntas de Buen Gobierno de los municipios autónomos y los caracoles, por seguir atadas a sus funciones reproductivas. Cambiar los roles y posición subordinada de las mujeres implica no solo abrir espacios de participación para ellas y desarrollar su conciencia, sino también implica una transformación social y cultural profunda desde los propios parámetros indígenas que cree las condiciones necesarias para su transformación. Entre las mujeres que no viven en las comunidades zapatistas, los cambios sociales y culturales han roto relativamente con el tradicionalismo de género, pero al no estar guiados por un proyecto político de igualdad, esos cambios han resignificado la subordinación de género en los nuevos ámbitos de su participación laboral. Queda claro que la superación total de las desigualdades de género, clase y etnia al ser sistémicas solo se podrán eliminar con la desaparición del sistema que las cobija y reproduce en su beneficio.

Esta situación adversa del contexto chiapaneco, obliga, a pesar de sus limitaciones estratégicas, a valorar inmensamente los pocos avances alcanzados por mujeres indígenas y no indígenas de Chiapas hacia su empoderamiento y emancipación promovidos por las ONGs feministas.<sup>5</sup> Por ejemplo, varios miles de mujeres chiapanecas pobres, indígenas y mestizas, han ido avanzando en la toma de conciencia social y de género, así como en la construcción de su autonomía orgánica, desde su militancia cristiana comprometida en las filas de la CODIMUJ (Coordinadora Diocesana de Mujeres) En el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas el feminismo revolucionario propicia la ciudadanización y la ciudadanización étnica de las mujeres a través de la defensa, el conocimiento y

---

5. Ha habido momentos de feliz integración de nuestros feminismos, pero los más frecuentes han sido las disensiones y rupturas entre nosotras. Actualmente en Chiapas se pueden reconocer al menos 3 posiciones diferentes, por un lado, las feministas que aun con diferencias, sostenemos el posicionamiento aquí planteado, por otro, las que han dado más énfasis a las diferencias y la realización personal desde el fortalecimiento de las energías espirituales; y de otra parte las que han preferido la indefinición. Asimismo hemos tenido experiencias de costos irreversibles. Recordamos, entre otros, la muerte de una compañera al regresar de nuestro encuentro estatal en marzo de 1999, a manos de su esposo quien le había negado el permiso para asistir a uno de nuestros encuentros más importantes.

ejercicio de sus derechos relacionados con sus necesidades, como el derecho a la propiedad y tenencia de la tierra que sistemáticamente ha sido violentado en nuestro país, a pesar de los compromisos internacionales firmados y confirmados. Otras ONGs como COFEMO (Colectivo feminista Mercedes Olivera) denuncian y luchan contra violencia estructural y circunstancial hacia las mujeres que, con frecuencia, se convierte en violencia feminicida, cuya expresión extrema, conjunta en la tortura sexual y la muerte, la violencia sistémica con la misoginia de masculinidades deformadas. La guerra contrainsurgente, que ha convertido con frecuencia a las mujeres en objeto y objetivo militar o paramilitar, como sucedió en Acteal, denunciada por COFEMO, ha tenido un seguimiento desde el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas como parte de su lucha contra la impunidad gubernamental. DESMI (Desarrollo de los Mexicanos Indígenas,) ha incorporado a su trabajo productivo y comunitario la dimensión de género. La Casa de la Mujer de Palenque además de dar atención jurídica y psicológica a las mujeres violentadas, promueve en las trabajadoras domésticas su participación política y la defensa de sus derechos laborales. Chiltak (Compañero) trabaja, especialmente con los y las jóvenes en la construcción de un ejercicio sexual autodeterminado y responsable, FOCA (Formación y Capacitación AC) ha impulsado con mucho éxito la salud y el respeto a los derechos sexuales y reproductivos a través de la formación y el trabajo de promotoras cuyas funciones y cargos han sido reconocidos como parte las estructuras autonómicas. Cientos de indígenas y campesinas de diferentes regiones de Chiapas adscritas al Movimiento Independiente de Mujeres junto con las Mujeres de Otra Campaña en Chiapas, nos planteamos la necesidad aquí descrita, de trascender la estrategia de empoderamiento y construimos real y simbólicamente en un contrapoder con autonomía y caminos propios, dentro del movimiento antisistémico impulsado por el zapatismo.

Es imposible mencionar ahora todos los pasos de hormiga que hemos dado o tratado de dar hacia la construcción del poder real y simbólico de las mujeres. Pero en todos los casos el reto es la falta de reflexión teórica que sirva de base a nuestras propias estrategias para construir, sin perder nuestra autodeterminación, el contrapoder de las mujeres. Sabemos

que lo aquí expresado es polémico, ojalá cumpla con el objetivo de iniciar en Chiapas una discusión al respecto.

## Bibliografía

Aguirre Rojas, C. (2007). Generando contrapoderes desde abajo y a la izquierda. *Contrahistorias*, 8, pp. 73-86.

Bartra, A. (2006). La llama y la piedra. De cómo transformar el mundo sin tomar el poder. *Revista Chiapas*, 15.

Borón, A. (2006). Poder, Contrapoder y Antipoder. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo. *Revista Chiapas*, 15. EZLN.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2001). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.

Braudel, F. (1965). *Historia y Ciencias Sociales. La larga duración*. Madrid: Alianza.

Braudel, F. (1986). *La dinámica del Capitalismo*. México: FCE.

CCRI EZLN (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Comité Clandestino Revolucionario Indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Chiapas: Centro de Derechos Pejel Balaumil.

Escárcega, F. y Gutiérrez, R. (2005 y 2006). *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y Proyecto Alternativo*. Vols. I y II. Gobierno del DF, Casa Juan Pablos. Benemérita Universidad de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Foucault, M. (1991). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta.

Lagarde, M. (2005). *Claves feministas. Para mis socios de la vida*. Madrid: Cuadernos Inacabados.

López y Rivas, G. (2007, 1º de junio). La Declaración de Cochabamba. *La Jornada*.

Montenegro, S. (1993). Una nueva mujer, un nuevo poder. En *Memo-*

*ria del Encuentro Centroamericano de Mujeres*, Managua.

Olivera, M. (2006). Subordinaciones y rebeldías. Mujeres de Chiapas a 10 años del levantamiento zapatista. *Journal of Peasant Studies*. Universidad de Oxford. Londres.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistemas-mundo*. México: Siglo XXI.

Wallerstein, I. (2005). *La crisis estructural del capitalismo*. México: Contrahistorias/ Unitierra.

## Investigar colectivamente para conocer y transformar<sup>1</sup>

Lo que desde mi experiencia se me ha pedido comentar muestra una gran coherencia entre sí, no solo por su temática en torno a los feminismos, el género y las epistemologías indígenas, sino también por el necesario sentido crítico que implican sus propuestas para descentrar las visiones hegemónicas heredadas del positivismo. Estas últimas, al colocarse en una posición de poder como generadoras de “conocimientos autorizados”, como dice Moma Macleod (Leyva, 2015, Tomo II), descalifican otras formas de conocimiento tales como los saberes construidos por las y los indígenas sobre parámetros intersubjetivos, o los que, fuera de la academia, surgen de los debates feministas y en los talleres de género.

La lectura de los capítulos de Rosalva Aída Hernández Castillo, Mor-na Mcleod, Ángela Ixkic Bastian Duarte, Lina Rosa Berrío, María José Araya y Sabine Masson (parte del Leyva, 2015, Tomo II), nos conduce directamente a la sensibilidad de las autoras para abordar la naturaleza, las complejidades y la diversidad de las realidades empíricas en que basan su posicionamiento descolonizador y sus metodologías dialógicas y colaborativas, en apoyo a diferentes procesos políticos de transformación cultural y social.

---

1. Extraído de Olivera, M. (2015). Investigar colectivamente para conocer y transformar. En Leyva, X. et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo 3, pp. 105–124. México: Retos, La Casa del Mago.

En efecto, dichos capítulos hacen referencia al uso de metodologías dialógicas, las cuales les han permitido a las autoras lograr los altos niveles de confianza por parte de los sujetos(as) que el emprendimiento de un trabajo de colaboración requiere, sobre todo cuando se trata con grupos organizados en torno a posiciones políticas que cuestionan el poder o con comunidades indígenas que guardan celosamente sus tradiciones. Asimismo, las descripciones que nos hacen de sus investigaciones ponen en evidencia el involucramiento personal de las investigadoras en las problemáticas y las dinámicas cotidianas, así como el tiempo que han dedicado a realizar su trabajo; condiciones indispensables para asumir los proyectos colectivos como propios, o mejor aún, para asumirse como un miembro más de los colectivos.

Las metodologías de esta naturaleza, como plantean varias de las referidas autoras, producen con frecuencia tensiones tanto al interior de los grupos como al exterior, sobre todo respecto a la normativa institucional de la academia –que abarca desde los tiempos y los ritmos de trabajo hasta las imposiciones para abordar determinados temas o al interferir en nuestros objetivos de incidencia– y en los compromisos que hacemos con la comunidad. En esas circunstancias –de mayor rigidez y de funcionamientos verticales, recortes presupuestales y priorización del conocimiento técnico rentable, etc.–, atreverse a hacer investigaciones sociales desde un enfoque dialógico y colaborativo se convierte en sí mismo en un acto contestatario al sistema neoliberal y a la academia en particular, los cuales desafortunadamente nos imponen todavía sus condiciones.

Respecto a lo anterior, resulta necesario reconocer el impulso creativo que han dado a este tipo de investigaciones Rosalva Aída Hernández Castillo y Margara Millán a través del proyecto *Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas. Organización colectiva y resistencia cotidiana*, que se convirtió en un espacio colectivo de producción crítica de conocimientos de donde surgieron, se elaboraron o resignificaron varias de las reflexiones que nos presentan las autoras comentadas. Sin embargo, lo que más ha llamado mi atención es, por una parte, la práctica de horizontalidad que todas las autoras han asumido durante sus investigaciones con los “de abajo”: indígenas, mujeres y sectores socialmente marginados, tras-

ciendo con ello las diferencias de posición social y de capacitación que existen entre ellas y los agentes sociales que integran los colectivos con los que trabajan. La horizontalidad implica tanto la eliminación de las hegemonías como el reconocimiento por parte de los sujetos de sus propias potencialidades, lo que implica la deconstrucción de los valores que los llevan a autosubordinarse. Por otro lado, me ha impresionado la forma en que las autoras manifiestan ese compromiso ético y político en la práctica, promoviendo en colectivo y sin hegemonismos cambios sociales a través del proceso de investigación.

Dichas autoras reconocen que asumir explícitamente un compromiso político personal con los agentes de los cambios, que son al mismo tiempo los sujetos de sus investigaciones, ha sido un requisito indispensable para que la colaboración con ellos culmine en la construcción colectiva de conocimientos útiles o aplicables, así como en cambios respetuosos de las diversidades culturales, de su sentido de la justicia social y de la dignidad humana. Junto con ellas considero que es indispensable ese profundo compromiso ontológico para la construcción de nuevas bases epistemológicas capaces de romper con el academicismo positivista, con la desactivación política y con la esterilidad epistemológica en que han caído muchos estudios antropológicos y, en general, las Ciencias Sociales, sobre todo a partir del posmodernismo. Un problema no resuelto, que nos inquieta a ellas y a mí, no son tanto los alcances del compromiso adquirido, sino sus límites. Más adelante retomo este problema, bástenos por ahora señalar que es necesario que los límites, cualesquiera que estos sean, estén claros y explicitados por ambas partes, investigadoras e investigados, a fin de evitar falsas expectativas. Lo ideal sería que no existieran esos límites de posición y que las investigadoras pudiéramos llegar a ser uno más de los miembros del colectivo, con cierta especialización, pero a partir de relaciones horizontales. Pero eso es aún utópico.

El compromiso político con el cambio social, como señalan las autoras, implica posicionarnos críticamente ante las injusticias que son consecuencia de los sistemas históricamente concatenados por el despojo, la explotación y la violencia de un sector social minoritario sobre los otros. Las múltiples desigualdades que, articuladas entre sí, caracterizan las *estructuras estructurantes* de la sociedad actual (Bourdieu, 1994) no son aje-

nas, en su fundamento, a las universales desigualdades de género que las atraviesan. La red de articulaciones jerárquicas, como dice Rosalva Aída Hernández Castillo (Leyva, 2015, Tomo II), entre las prácticas locales y los poderes globales se encuentra en la actualidad hegemonizada por los poderes neoliberales y militaristas que, contruidos sobre parámetros masculinos, controlan amplias regiones del mundo y que, agregado, han sido herederos del carácter patriarcal del sistema<sup>2</sup>.

En consecuencia, si bien todas las autoras reconocen la necesaria unidad dialéctica entre la teoría y la práctica en el proceso de construcción del conocimiento, es evidente que, al menos en sus exposiciones, priorizan el análisis empírico de la realidad y apuntan rasgos importantes de la metodología orientada hacia la práctica política y la necesaria promoción de cambios que abarcan desde lo personal hasta lo sistémico. Pero no hay teoría construida colectivamente, o en todo caso se habla poco sobre las nuevas formas de simbolizar colectivamente los nuevos conocimientos. Parece ser que esa tarea se la reservan las investigadoras para sus análisis, artículos e informes, por ejemplo, lo referente a la posición y el reconocimiento social hacia las mujeres.

Esta carencia no es solo de las compañeras autoras de esta parte de la obra, es una carencia que compartimos muchas investigadoras, es uno de los límites más frecuentes de quienes hacemos cualquier tipo de investigación participativa. Me explico: hacemos, en el mejor de los casos, investigación colaborativa en relación con el contexto, la situación, la condición y la diversidad de los sujetos de estudio, pero al pasar a la colaboración en los procesos de cambio, es decir, a las acciones prácticas de transformación de la realidad concreta, nuestro compromiso como

---

2. A diferencia de las autoras, que rechazan el concepto de *patriarcado* achacándole una visión victimista hacia las mujeres, yo lo reivindico por su utilidad para caracterizar las relaciones de dominación que, contruidas históricamente sobre parámetros masculinos, asumimos y reproducimos consciente o inconscientemente tanto los hombres como las mujeres, y que nos colocan, por ser mujeres, en posiciones desventajosas con relación a los hombres. Pero su utilidad mayor para el análisis de la actualidad la ubico en la dimensión sistémica, al referirnos al carácter patriarcal de la sociedad y la cultura occidental, a sus procesos de dominación verticales, autoritarios y excluyentes. Ello no impide considerar las diferencias culturales, ni las especificidades y diversidades espaciales y temporales de la dominación. Tampoco el concepto de patriarcado lleva implícita la imposibilidad de las mujeres de autodeterminarse y luchar en contra de la dominación.

investigadoras, muchas veces se diluye o desaparece, dejando a la otra parte la responsabilidad de promover o realizar los cambios, sin que medie un acuerdo claro. Con frecuencia ese es el momento en que unilateralmente damos por terminada la colaboración y, en consecuencia, la relación con los sujetos, para dedicarnos a la tarea sesuda de elaborar la teoría. En ocasiones, algunas hemos preferido integrarnos a los procesos como activistas de lleno, pero con frecuencia, al asumir el papel de “orientadoras” o “asesoras” en esa fase del proceso, solemos colocarnos en una posición de poder. Casi siempre realizamos tareas que poco tienen que ver con la investigación o bien nos declaramos acompañantes y marcamos nuestra distancia solo ayudando al registro de los acontecimientos y a las evaluaciones.

En cualquier caso, la reflexión teórica la hacemos fuera de los procesos colectivos, y aunque algunas veces nos permitimos hacer devoluciones de los resultados, pocas veces las investigaciones tienen una continuidad. La aplicación consecuente de una epistemología colaborativa y políticamente comprometida con el cambio debería contemplar idealmente el proceso integral de construcción de conocimientos desde lo que podría ser el diseño, la preparación o el acuerdo colectivo sobre el proceso, hasta la construcción de los nuevos saberes y sus conceptualizaciones retroalimentadas con las nuevas realidades que se van sucediendo con la práctica.

Que abandonemos en determinado momento del proceso cognitivo no debería generar necesariamente problemas éticos, pues en la mayoría de los casos, cuando nos retiramos, ya ha habido aportes más o menos valiosos para los sujetos. Dejar la investigación también tiene justificaciones desde nuestro punto de vista profesional y quizás incluso desde el de los sujetos; sin embargo, no deja de ser una muestra de las desigualdades e incoherencias coloniales de carácter sistémico, cuya incidencia está aún presente en los procesos de investigación colaborativa.

Lo anterior nos recuerda las profundas reflexiones que Sabine Masson hace sobre los desaprendizajes y reaprendizajes surgidos en la investigación “interseccional” y colectiva que realizó con un pequeño grupo de mujeres tojolabales organizadas, y que le provocaron fuertes cambios en la estructura de su identidad europea. La experiencia, dice, le permitió

descubrir –desde su posición feminista poscolonial– que la participación en los procesos políticos debe convertirse en “filosofía de vida”. Reconoce, sin embargo, que a pesar de la riqueza de las innovaciones teóricas, metodológicas y de la práctica política que le dejó esa investigación, incluyendo la descolonización de su feminismo, su experiencia colaborativa “quedó como una herramienta incompleta, pues partía aún de métodos marcados por la colonialidad” (Leyva, 2015, Tomo 2).

En ese mismo sentido decolonial y cuidando de no caer en posiciones esencialistas, varias de las autoras plantean la validez de la producción del conocimiento en espacios y con metodologías que no son necesariamente las aceptadas por la academia. Por ejemplo, valoran los saberes construidos, alimentados y probados generación tras generación por los indígenas y reclaman el respeto a las diversas lógicas de su pensamiento y a los parámetros referenciales de sus conocimientos –que han sido alimentados y recreados secularmente por la observación y la práctica cotidianas, aunque sobre valores diferentes y hasta contrarios a los occidentales, como el respeto a la naturaleza y a la colectividad.

Antes de pasar a las reflexiones que sobre mis experiencias de investigación han despertado los capítulos, siento la necesidad de decirles a las autoras leídas que la primera reacción que tuve fue un fuerte sentimiento de complicidad feminista, pues aunque diferimos, en mayor o menor grado, tanto en la forma, constancia, intensidad y ritmos de expresar nuestro compromiso social, como en el carácter y la forma concreta que toma nuestro posicionamiento epistemológico –la mayoría de ellas desde un *feminismo cultural* o *poscolonial*, yo desde un *feminismo neoestructuralista*<sup>3</sup>–, todas nos situamos como feministas contrahegemónicas en todos los niveles de los procesos de cambio que impulsamos. Además todas reconocemos el sentido político específico y dialéctico entre la teoría y la práctica que el feminismo de suyo implica y valoramos los poderes personales y la participación de las mujeres como agentes de los procesos de cambio personales, familiares y colectivos. Sobre estas bases, nuestro trabajo con las mujeres, de una forma u otra, promueve su subjetivación, es decir, su autodeterminación, para que vivan su vida en primera persona y se asuman como agentes de sus propias transformaciones.

Desde nuestra práctica sabemos que no es posible un feminismo

teórico. Al menos yo reivindico esta posición, que nos remite a los orígenes históricos de nuestras luchas y reafirma un compromiso político de cambio. En realidad son pocas las académicas que desde el escritorio, sin relación directa con las mujeres, analizan y escriben sobre sus relaciones, diferencias, diversidades y participación. Hay quienes, sin hacer investigación empírica, realizan su vocación feminista a través de la enseñanza en diferentes niveles escolares, promoviendo en sus alumnos y alumnas la descolonización de su pensamiento y la construcción de las autodeterminaciones personales sobre sus cuerpos. No obstante, las que no tienen ninguna acción práctica podrán ser reconocidas como “especialistas” en sus temas desde el enfoque o la perspectiva de género, pero no propiamente feministas, aunque su pensamiento crítico, como bien dice Rosalva Aída Hernández Castillo (Leyva, 2015, Tomo 2), aporte sustantivamente a las transformaciones sociales y a la desestabilización de los discursos del poder.

Asimismo, considero que las activistas que promueven la igualdad de posiciones, poderes y derechos entre hombres y mujeres, la equidad y el respeto a la diversidad genérica y/o a las opciones sexuales, siempre actúan basadas en posiciones teóricas que deben reconocerse y hacerse explícitas para ser feministas consecuentes, para poder hacer un análisis crítico de sus acciones y evaluar los alcances y la dirección de su labor. También considero que sin el conocimiento de la realidad, de la forma específica en que viven las mujeres sus subordinaciones –sus necesidades, intereses, formas de relacionarse, pensar, sentir y participar en los diferentes ámbitos de su existencia–, el feminismo no podrá tener un

---

3. Llamo *feminismo neoestructuralista* al que considera las desigualdades de poder (de género, clase, etnia, edad, etc.) como ejes articulados y articuladores o estructuras y estructurantes de las relaciones sociales jerárquicas, desde las locales hasta las transnacionales, y que, instituidas a través de los procesos históricos específicos para cada sociedad y cultura, constituyen, a través de la dinámica del capitalismo neoliberal actual, un conjunto sistémico. Por lo tanto, las desigualdades de género no pueden deconstruirse en su totalidad de manera aislada del resto de las demás desigualdades y se considera que las diferencias específicas, tanto étnicas como genéricas, tienden a modificarse en función de las dinámicas de poder dominantes. Así, el feminismo neoestructural plantea que las estrategias de liberación y cambio social, partiendo de las potencialidades personales y de los procesos de subjetivación (autodeterminación) deben contemplar la integridad interrelacionada de los procesos de dominación y la articulación entre sus diferentes niveles desde los espacios individuales y locales hasta los institucionalizados internacionalmente, sin olvidar el carácter sistémico de sus especificidades.

fundamento que dé sentido y acierto a sus acciones prácticas, que con frecuencia se basan en experiencias ajenas y consignas militantes.

Un elemento que recupero de las autoras referidas, es la propuesta de considerar a las organizaciones como espacios de construcción de conocimientos. Yo he reivindicado esa calidad metodológica para los talleres, las asambleas, las reuniones, pero en realidad son de índole más pedagógica o de discusión, mientras que ver a las organizaciones mismas como espacios de transformación nos ubica directamente frente a los(as) actores(as) que construyen conocimientos sin pasar, necesariamente, por la investigación.

Acerca de las reflexiones sobre la validez de los conocimientos contruidos en esos y otros espacios no académicos,<sup>4</sup> me pregunto si convendría llamarles de forma diferente, por ejemplo, *saberes*. Pienso que es importante diferenciarlos, no en un sentido peyorativo, sino como resultado de procesos diferentes, descolonizadores, o al menos con proyecciones y valoraciones en otro orden del pensamiento. No dejamos de asociar los conocimientos, por mucho que los limpiemos de las cargas positivistas, a “verdades científicas” obtenidas de la realidad, aunque sean relativas y temporales. Los saberes están mayormente referidos a un sentido práctico concreto, existencial, podríamos decir, como instrumentos que nos permiten captar las realidades y los simbolismos de la cotidianidad y el futuro.

Como bien se me advirtió al invitarme a escribir este comentario, los textos que me tocó leer movieron desde sus raíces la memoria de mi práctica como investigadora feminista. He pasado largas horas sumergida en el proceso de repensar y valorar mis experiencias. He visto diferentes etapas en mi proceso de militante feminista comprometida con las mujeres y las comunidades indígenas y campesinas marginadas por el sistema, sumergidas en mayor o menor grado en relaciones serviles integradas a la dinámica capitalista actual. Pienso, y en ello coincido con lo que afirma en su capítulo Masson, que “la forma de dominación feudal”, vigente en muchas comunidades indígenas y no indígenas de Chiapas, ahoga los

---

4. Producidos muchas veces con metodologías que ni siquiera se acercan a las académicas y con objetivos muy alejados de las competencias de los prestigios súper doctorales.

pensamientos de las mujeres con los huracanes de sus cuerpos golpeados, sentimientos lastimados y disconformidades apaciguadas o naturalizadas por la costumbre, los imaginarios tradicionales y la rigidez de las estructuras comunitarias, impidiendo que las mujeres, con su palabra, los simbolicen libremente e inicien el proceso de su autodeterminación.

La riqueza y la novedad de los capítulos leídos hablan de procesos asumidos por las investigadoras, sobre los que muchas no nos hemos atrevido o detenido a pensar; nos cuestionan, por un lado, y, por el otro, nos permiten vernos en un proceso, para mí muy largo y finalmente satisfactorio, dominado por una interminable búsqueda de rutas que ayuden a las mujeres a llegar a ser dueñas de sí mismas, a descubrir su fuerza interna para perder el miedo a apropiarse de sí mismas y a asumir los objetivos de su transformación y de la construcción de nuevas relaciones, formas de ser y de valorarse.

Retomo en esta segunda parte de mi comentario algunas problemáticas con las que me he tropezado en mi caminar feminista y que han aflorado con los textos de mis compañeras cómplices, adquiriendo nuevos destellos. Mi intención no es resolverlas sino, acaso, entenderlas para poder guardar mayor coherencia entre mis posiciones y construcciones epistémicas socialmente comprometidas y la necesaria, pero escabrosa, transformación de la realidad social. Deconstruir colonialidades y reconstruir formas liberadoras de pensamiento a través de la investigación colaborativa o colectiva, como yo prefiero llamarla, no es sencillo; existen en nosotras, en los otros y en la complejidad del sistema social fronteras que derrumbar, disensos, posicionamientos y situaciones contrapuestas que no siempre nos hemos atrevido siquiera a dimensionar.

En mis reflexiones me posiciono como académica crítica y renegada, marxista renovada, feminista rebelde con añejas experiencias (es decir, vieja) y mujer plena de confianza en las potencialidades y posibilidades de los hombres y las mujeres de dar, desde abajo, un sentido digno a la existencia humana. Aclaro que mi feminismo –que en Centroamérica llamábamos *popular* por nuestro compromiso político e inserción en las luchas emancipatorias de los sectores marginados y explotados– parte de una visión integral de la realidad. En consecuencia, se caracteriza por su enfoque polidimensional e interseccional, bajo la consideración de

que las articulaciones de género, clase, estamento, etnia, raza, cultura, generación, etc. –con sus múltiples y diversas expresiones culturales e históricas–, han sido y son determinantes en las relaciones de poder. Por ello nuestro acercamiento epistémico debe contemplarlas dialécticamente interrelacionadas y situadas en su especificidad dentro del proceso histórico de rompimientos y continuidades.

### **De antropóloga estructuralista a activista improvisada**

Fui estudiante privilegiada, por pertenecer a una generación de estudiantes críticos del indigenismo integracionista oficial, pero mis primeros trabajos antropológicos como investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en la práctica, paradójicamente, estuvieron un tanto alejados de mi posición política. A través de la observación participativa, desde un enfoque estructuralista, estudié el parentesco, los barrios y la estructura religiosa en varias comunidades indígenas del valle poblano tlaxcalteca. Mis trabajos fueron acogidos con interés por antropólogos norteamericanos y europeos, me sentía satisfecha instalada en el carril del reconocimiento académico.

Afortunadamente, la cruda realidad económica, política y social de los pueblos nahuas del valle cholulteca con los que conviví por varios años hicieron explotar en mí la contradicción entre la academia y la práctica política. El punto de rompimiento fue mi participación, excepcional para los fuereños, como madrina de matrimonio en las ceremonias del perdón y del fogón en medio de un ritual impresionante. Por la mañana, después de que el *tlatoani*<sup>5</sup> y las autoridades religiosas pidieran permiso para actuar, y luego de que le dieran a conocer a la pareja sus compromisos comunitarios y la bendijeran, la novia, arrastrándose a los pies de los padres, abuelos y padrinos de la pareja –que permanecemos alrededor del petate en el que estábamos hincados– suplicó angustiada –entre impresionantes gritos y llanto– nuestro perdón por el “terrible pecado” de haber tenido hijos antes del casamiento.

---

5. El *tlatoani* (el que habla) era el principal de los *tiachcas*, es decir, de los jefes de los minilinajes que conformaban el *altépetl* (pueblo).

Mi rechazo a este ritual del perdón fue creciendo. En mis notas de campo la costumbre de tener hijos antes del rito matrimonial aparecía registrada como un “matrimonio a prueba”, pues si al año de vivir en la casa del novio la mujer no se había embarazado era devuelta a sus padres. Pedir perdón por haber tenido hijos resultaba, para mis adentros, contradictorio; sin embargo, era una parte institucionalizada del ritual matrimonial. Pero la contradicción mayor en ese momento se daba con mi experiencia personal. Ser madre era (es) una de las maravillas que me ha tocado vivir, ¿de qué tenía yo que perdonar a esa mujer? Pero la perdóné cuando llegó mi turno, poniendo mis manos sobre su cabeza; ese era mi papel como observadora participante.

Con toda la comunidad reunida comimos, bebimos, bailamos el *xochipizahua* al entregar los regalos “de mujer” a la novia en los patios de las cuatro casas de los padres y padrinos. Estos, después de bailar un arbolito (*ahuehuetl*) adornado con flores, dulces y *tochtlis* (conejos) de pan que simbolizaban el deseo de abundancia y fertilidad para la nueva pareja, esparcían al aire dulces, monedas y pequeños regalos para los asistentes que, con gran alborozo, trataban de alcanzarlos antes de que tocaran el suelo. Ese gasto tan desproporcionado con relación a la miseria cotidiana en que vivía la comunidad le permitía al novio ingresar a la jerarquía de cargos comunitarios.

Por la tarde, ante la comunidad exaltada por el alcohol consumido ritualmente, fuimos a entregar a la novia. Ella, hincada ante el fogón en la cocina de sus suegros, recibió con humildad infinita mi discurso prescriptivo –en voz de mi *tiachca*, porque tenía que hacerse en náhuatl– en el que yo le decía:

[...] ahora tendrás que mantener todos los días a tus hijos, a tu marido y suegros. Deberás ser obediente con ellos porque son tus nuevos dueños. Como eres una mujer tonta que no sabe hacer nada, ellos te enseñarán, te pegarán si los desobedeces, si te portas mal; tu suegra puede quemarte las manos si dejas quemar las tortillas y picarte los dedos con la aguja si no costuras bien [...] Toda tu vida tienes que estar aquí, en el fogón, no podrás moverte porque tu responsabilidad es mantener el fuego vivo en esta casa...

Mi crisis existencial no se hizo esperar. Sentí que me traicionaba a mí misma, a mis principios políticos de justicia social. Descubrí las distancias sociales que, resignificadas por la diferencia cultural, marcan nuestras investigaciones. Pero también sentí en carne propia la jaula que imponía a las mujeres la costumbre tradicional articulada por las jerarquías de poder. Mi participación en el ritual era una especie de intromisión y engaño a la población, pero también me permitió borrar cualquier mistificación sobre la igualdad y la democracia en las culturas indígenas colonizadas. Como observadora participante, reconocida por la comunidad, sin poder incidir en la realidad, sentía que con mi sola presencia avalaba las dinámicas opresoras del poder político y de la tradición. También me pregunté entonces si el respeto a las diferencias culturales no legitima las desigualdades y da cobertura a nuestra indiferencia.

Este sentimiento se intensificó poco tiempo después, cuando supimos que nuestras investigaciones y la reconstrucción de la pirámide de Cholula eran parte de un convenio entre el gobierno mexicano y el alemán, al cual el primero otorgó grandes facilidades de inversión. Nuestro trabajo les sirvió para localizar los terrenos mejor comunicados, más fácilmente expropiables y con la mano de obra barata que necesitaban. No olvido desde entonces que mi académico silencio ayudó a reproducir el conformismo y la subordinación no solo de las mujeres, sino de toda la comunidad ante una situación de extrema y creciente pobreza, de abusos, de desconocimiento del contexto político y manipulador del gobierno hacia el campesinado, al que se le iba a expropiar sus tierras, destruyendo por imposición sus recursos, su cultura y sus tradiciones; no para evitar las subordinaciones sino para modernizarlas. El objetivo y el uso político de mi investigación nada tenían que ver con los minilinajes, la perdurabilidad del *calpulli* y las estructuras del parentesco que yo estudiaba.

Aprendí a golpes que la investigación académica tiene explícita o implícitamente fronteras que nos trascienden y que, con mucha frecuencia, objetivizan tanto a los investigadores como a los investigados. Estemos o no conscientes de ello, nuestras investigaciones siempre tienen un sentido político, a favor o en contra de la reproducción del sistema. A raíz de esa experiencia, decidí abandonar mis pretensiones de purismo académico, priorizar mi participación en los movimientos campesinos y popu-

lares, y propiciar, desde esa plataforma, la participación de las mujeres y su autodeterminación. Es decir, me convertí en activista política, con cierta capacidad para investigar.

### **Investigación-acción participativa. No es lo mismo conocer para saber, que conocer para cambiar**

Después de la experiencia anterior, busqué un acercamiento a las comunidades indígenas y a los procesos campesinos desde la perspectiva política de investigar para transformar, no desde el integracionismo que pregonaba la antropología mexicana, sino desde una visión liberadora de inspiración marxista. A mediados de la década de 1970, con la colaboración de dos alumnas, iniciamos una investigación en la zona cafetalera del norte de Chiapas. En la academia los campesinistas y los descampesinistas debatían apasionadamente sobre el futuro del campesinado mexicano ante el embate del capitalismo empresarial. En ese contexto, el objetivo de nuestra investigación era conocer lo que ocurría en la realidad chiapaneca, donde los cambios estructurales y las políticas de desarrollo se han dado siempre con gran retraso y marginación, causa por la cual en las zonas cafetaleras perduraban aún el régimen de fincas, los pensamientos colonizados y las relaciones serviles, incluyendo el derecho de pernada.<sup>6</sup> Poco tiempo después de nuestra llegada a esa zona, el precio internacional del café bajó tanto que muchos finqueros decidieron cambiarse a la producción de ganado, que necesitaba poca mano de obra y era mucho más redituable. Para obligar a los peones a salir de la finca, donde habían vivido ya por tres o más generaciones, les quemaron sus chozas, forzándolos a una violenta proletarización.

Cientos de peones desalojados de la zona, sin trabajo y sin tierra migraron a las ciudades o a la selva. Muchas otras familias se concentraron en algunos poblados donde sus parientes les dieron “posada”, como fue el caso de Catarina Huitiupán, la comunidad indígena donde habíamos iniciado nuestro estudio. La máxima autoridad de la comunidad, Cris-

---

6. Para más información sobre esta situación se pueden consultar los trabajos de Salazar (1988), Pérez (1984), Olivera (1979) y Toledo (2002), Olivera (1979) y Toledo (2002).

tóbal, indígena tsotsil de mucho prestigio en la región, al vernos regresar pidió nuestra colaboración. Reunió a los peones y nos presentó en su idioma: “estas investigadoras de la Universidad Nacional Autónoma de México nos pueden ayudar a resolver el problema”.

Esa tarde dialogamos con los peones largamente. Eran cerca de doscientos hombres y mujeres. Entre sollozos nos describieron la forma cruel en que habían sido expulsados del Azufre, de Zacatonal y de otras fincas aledañas. No lo asumían bien todavía: “saber qué le pasó a mi patroncito, se le metió el diablo y nos desconoció a sus hijos...” Nosotras solo teníamos un conocimiento inicial de la región cuando nos vimos involucradas en el problema. Nuestra intención era únicamente la de escucharlos y darles cierto consuelo mientras pedíamos la ayuda de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), organización campesina de izquierda ligada al Partido Comunista Mexicano con la que teníamos relaciones. Reunidos fuera de la casa de Cristóbal les hablamos de la revolución de Zapata, de la Reforma Agraria, del derecho constitucional a tener tierras, etcétera.

Al despertar al día siguiente ya no había un solo peón en el pueblo, se habían ido en la madrugada a tomar “sus tierras”. Nos dimos cuenta en ese momento de que no es lo mismo investigar para obtener información que investigar para la acción de cambio. Aprendimos que no es suficiente tener un posicionamiento y un compromiso político, como lo requiere la investigación dialógica; es insuficiente aun en los casos en que nos planteamos una metodología colaborativa. Para el cambio se requiere información amplia del contexto político en todos sus niveles, a fin de poder trazar una estrategia viable que no ponga en riesgo la vida de los campesinos, al menos sin que ellos lo decidan conscientemente. Se requieren conocimientos, experiencia política y práctica organizativa. Se necesita conocer a los campesinos, su organización, sus intereses y necesidades urgentes y, en forma colectiva, trabajar y asumir una estrategia, no solo para las acciones inmediatas, sino para su seguimiento a mediano y largo plazo. Esta formación y experiencia política generalmente no la tenemos los investigadores, hay que reconocer que la incidencia que podemos lograr a través de la construcción colaborativa del conocimiento tiene sus límites.

Al reflexionar sobre esta experiencia, tomo conciencia de que, sin darnos cuenta, los peones y el mismo Cristóbal nos colocaron en una posición de poder que inconscientemente e irresponsablemente asumimos; ni ellos ni nosotras habíamos descolonizado nuestra forma de pensar. Los peones golpeados y hambrientos, basándose en su imaginario campesino e indígena, pensaron que las “universitarias” mestizas y blancas teníamos la verdad en las manos. El precio que pagaron con la represión que sobrevino fue grande. Las equivocaciones y la prepotencia del mensaje que dimos desde una posición de poder fueron costosas; las vivimos como inolvidables aprendizajes dolorosos. Los hechos nos rebasaron.

Cuando subimos tras ellos a las fincas encontramos que habían metido al cepo, amarrado a los árboles o enterrado hasta el cuello a los patrones, administradores y caporales. “Así hacían ellos con nosotros, ahora tienen su castigo... Ahora sabemos que la tierra es de quien la trabaja”, nos decían. La represión no se hizo esperar, salimos corriendo ante el aviso de que el procurador en persona venía por “las investigadoras”. El ejército sacó con violencia a los “peones subversivos” de las fincas, hubo muchos heridos y desaparecidos, varios niños muertos y mujeres violadas. Los sobrevivientes se refugiaron en las iglesias.

Cierto es que regresamos a negociar con el gobierno a través de la CIOAC hasta que conseguimos que les dieran a los desplazados de la zona tierras donde vivir. Pero, como dicen los gitanos, la suerte estaba echada, nosotras aprendimos la lección y el movimiento campesino organizado por la CIOAC y otras organizaciones se extendió por Los Altos y la Selva, se tomaron muchas fincas, las luchas campesinas duraron diez años y finalmente los campesinos obtuvieron sus tierras. El régimen ejidal se instauró en casi todo el estado. Pero, a decir verdad, esto sucedió sin la intervención de las “universitarias”.

El cuestionamiento sigue en pie: ¿hasta dónde hacemos realmente investigación comprometida? ¿Cuáles son los límites de nuestro compromiso? ¿Hasta dónde lo que hacemos es útil para el cambio? ¿Cómo evitar que mediante nuestro compromiso político de colaboración nos coloquemos o nos coloquen a las y los investigadores en posiciones de poder? ¿En qué momento la investigación se transforma en acción y qué papel podemos desempeñar los investigadores en las diferentes etapas

del proceso? Como investigadores(as), ¿debemos ser solo acompañantes, sin asumir mayores responsabilidades? ¿Qué aprendizajes y capacidades metodológicas y políticas tenemos que desarrollar para impulsar y dar seguimiento al proceso?

### **Construcción de relaciones horizontales. Enseñar y aprender para investigar colectivamente**

No todos mis aprendizajes sobre la investigación colectiva parten de experiencias negativas, también he aprendido mucho de las que considero exitosas, aunque siempre me han dejado cuestionamientos pendientes por resolver, y que ahora estoy reconsiderando. Comparto aquí mis esfuerzos orientados a la construcción de relaciones horizontales durante mi trabajo político y organizativo con mujeres, que ha sido una vieja preocupación que me ha enfrentado conmigo misma en múltiples ocasiones. Solo recién ahora me parece que estoy logrando construir una relación política y de trabajo horizontal, gracias a haberme encontrado en el Centro de Derechos de la Mujer con mujeres indígenas y no indígenas tan fuertes o más que yo.<sup>7</sup> Sólo tengo un antecedente cercano, se trata de mi experiencia con Mamá Maquín, que comparto con ustedes, ya que me dejó aprendizajes importantes.

Esa experiencia de descolonización de mi trabajo tiene en realidad como antecedente los incontables esfuerzos invertidos en todas mis experiencias de trabajo feminista.<sup>8</sup> La experiencia aludida ocurrió durante la primera mitad de la década de 1990, entre el equipo de investigadoras

---

7. Me reconozco como una mujer fuerte, con un prestigio hecho más de mitos que de aportes efectivos, asociados a mi edad, mis arrugas y mi cabeza blanca. Recuerdo que en una ocasión doña Virginia Ajxup, sacerdotisa guatemalteca, me leyó mi horóscopo según la tradición maya y empezó diciéndome “eres una mujer de naturaleza muy poderosa” y me besó la mano. Ese poder ejercido y acumulado se ha constituido en una carga en mis relaciones políticas y laborales, pues aún sin proponérmelo conscientemente mis compañeras, amigas y colaboradoras me colocan en esa posición, que sin duda he aprovechado para imponer mis propuestas y objetivos.

8. En la construcción de las posiciones de poder de cualquier nivel intervienen los no poderosos que lo legitiman con su dependencia. El poder imperial de los Estados Unidos, que ahora parecería desintegrarse con la crisis financiera, se recupera a través del servilismo de muchos gobiernos latinoamericanos que le transfieren el valor de nuestros recursos y del trabajo de nuestros pueblos, usados para pagar las inconmensurables deudas con las que nos han encadenado a su dinámica de poder.

activistas feministas del Centro de Investigación y Acción para Mujeres de Centroamérica (CIAM) y las dirigentas de Mamá Maquín (MMQ), grupo que llegó a estar integrado por quince mil mujeres guatemaltecas refugiadas en México bajo la protección del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR).

Como dije antes, el logro de relaciones horizontales entre el CIAM y las dirigentas de MMQ implicaba que ambas partes tuviésemos, al menos, cierta capacidad de autodeterminación, compartiéramos un proyecto político y reglas claras sobre las posibilidades y límites de nuestra relación. Al principio de nuestro vínculo estas condiciones mínimas no existían y no fueron explicitadas sino después de un largo proceso de investigación y acción colectiva que, con acercamientos y alejamientos, desprendimientos y cambios en la composición de ambos grupos, produjo finalmente una identificación como colectivo político y, para ambas partes, un cúmulo de aprendizajes, de crecimientos personales y definiciones en nuestro posicionamiento feminista.

Cuando iniciamos nuestro trabajo conjunto, los y las refugiadas tenían casi diez años viviendo en campamentos en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, después de haber salido de su país huyendo de la represión masiva que, como parte de la estrategia de tierra arrasada, implementó el ejército guatemalteco en el occidente y norte de su país, habitado mayoritariamente por indígenas campesinos de diversas etnias mayas (mam, jacalteca, kanjobal, chuj, k'eqchí, ixil, uspanteca y k'iche'). Por su lado, el CIAM, que trabajaba en Centroamérica con desplazadas por los conflictos armados, llegó a Chiapas a principios de la década de 1990 por invitación del ACNUR para trabajar, específicamente con las mujeres refugiadas, proyectos de alfabetización y derechos con un enfoque de género.

Es necesario aquí recordar que la existencia de MMQ no fue una decisión surgida propiamente de las mujeres refugiadas. Un año antes de que el CIAM se instalara en Comitán, un grupo de ellas se reunió en Palenque con dirigentes de las organizaciones de masas a las que habían pertenecido, con el propósito de crear una organización de mujeres que exigiera al gobierno de Guatemala –junto a las Comisiones Permanentes de Refugiados, integradas solo por hombres– el retorno organizado en

colectivos y el cumplimiento de su derecho a vivir en paz y con dignidad, a tener un territorio para asentarse, tierra para sus cultivos y viviendas con los servicios básicos. En esas reuniones se fundó, casi en secreto, Mamá Maquín. Se le dio ese nombre en homenaje a Angelina Caal Maquín, dirigente campesina asesinada en Panzós en 1968.

Las condiciones en que fue fundada MMQ nos permiten comprender que los objetivos de género y, sobre todo, las autodeterminaciones personales y colectivas estaban definitivamente ausentes en ese primer momento de la organización. Las posibilidades de tomar decisiones, en todo caso, se restringían solo a algunas cuestiones operativas y no contemplaban el ámbito político. Esto contrastaba con la situación de las integrantes del CIAM que, a través de nuestra práctica de género, habíamos alcanzado grados significativos de autonomía personal, mientras que la del grupo era un principio del funcionamiento de la organización, y aunque económicamente dependíamos del financiamiento internacional, en los convenios quedaba siempre protegido nuestro derecho a la autonomía.

Otro elemento que nos diferenciaba de MMQ era nuestro posicionamiento político feminista: promover cambios en la situación y la condición de género de las mujeres refugiadas a través de la formación, el ejercicio de sus derechos y el desarrollo de la conciencia de género, clase y etnia, base para que, de acuerdo con sus propios procesos y ritmos colectivos, ellas pudieran asumir la construcción de su autodeterminación y eventualmente su autonomía organizativa. Pero evidentemente, este objetivo tampoco era compartido –y ni siquiera explicitado– con las compañeras dirigentas con las que habíamos de trabajar. Algunas de ellas compartían la concepción de las organizaciones políticas de izquierda: la igualdad entre hombres y mujeres es secundaria respecto a la de clase. Otras, de acuerdo con sus creencias religiosas coloniales, veían la posición subordinada de la mujer como natural, como disposición divina. Sin embargo, la mayoría nunca había reflexionado al respecto.

Existían, no obstante, tres elementos ideológicos y prácticos importantes que compartíamos y que, de alguna manera, propiciaron nuestros acercamientos para llegar a objetivos políticos comunes. Como Angela Ixkic Bastian y Lina Rosa Berrío (Leyva, 2015, Tomo II), pienso que tener un planteamiento político común, es decir, saber lo que queremos

deconstruir y reconstruir, es un elemento central para el trabajo colectivo, pues representa los acuerdos sobre la visión crítica de la realidad que permite diseñar los objetivos estratégicos del trabajo en colaboración. A partir de estos surgirán las líneas de acción y los programas de trabajo. En el caso que estamos analizando, por un lado, ambas partes teníamos una concepción crítica respecto al gobierno de Guatemala y aceptábamos como justa la lucha por el retorno digno y seguro y, asimismo, compartíamos la necesidad de la participación de las mujeres para lograrlo. Por otra parte, tanto el CIAM como MMQ teníamos confianza en la capacidad política y la experiencia organizativa de las dirigentas, elemento positivo tanto para el desarrollo de los proyectos de colaboración a realizar con financiamiento del ACNUR como para la construcción legitimada, desde abajo, de la organización de mujeres guatemaltecas refugiadas. Apunto, además, que el trabajo de género impulsado por el CIAM y el ACNUR se facilitó porque con el refugio desaparecieron las estructuras comunitarias basadas en el parentesco y la propiedad colectiva del territorio y los recursos naturales de cada comunidad, estructuras que en Guatemala funcionaron, al mismo tiempo, como elemento constituyente de la cohesión de las identidades étnicas colectivas y revolucionarias, y como limitantes casi infranqueables en la construcción de las autodeterminaciones de género de las mujeres.

Un tercer elemento que facilitó el proceso de acercamiento fue el apoyo económico, político y técnico del ACNUR, tanto al trabajo de género del CIAM como al trabajo organizativo de MMQ.<sup>9</sup> Una prueba de esto último fue que, con el apoyo recibido del Alto Comisionado, en menos de un año, el 15 de agosto de 1990, fue posible que las dirigentas de MMQ hicieran pública la presencia de su organización y contaran con el reconocimiento, aunque un tanto forzado, de la Comisión Mexicana para Refugiados (COMAR). Para entonces, MMQ estaba integrada por más de

---

9. Especialmente importante fue la presencia siempre cercana y respetuosa de Terry Morel, funcionaria del ACNUR, que tuvo a su cargo el acompañamiento a las mujeres guatemaltecas refugiadas en Chiapas y el seguimiento al trabajo de género. El ACNUR, en el ámbito internacional, desarrolló una posición de género orientada a integrar a las mujeres a las "dinámicas prevalecientes del desarrollo", que en México eran ya claramente neoliberales. El CIAM nunca tomó ese camino, y no obstante que el financiamiento para nuestro trabajo provenía del ACNUR, su representante nunca nos forzó su aceptación.

trescientas mujeres de varios campamentos.

Un elemento que nos identificó en la práctica fue la planificación y organización de un diagnóstico. Desde la primera reunión conjunta ambas organizaciones reconocimos la necesidad de conocer en forma directa a las mujeres que se constituirían en sujeto de nuestro trabajo y agentes de sus propios cambios. MMQ planteó la necesidad de que la organización contara con la fuerza y la legitimidad requeridas para lograr sus objetivos de retorno, para lo cual era necesario invitar a las mujeres a participar y darle una estructura a la organización y elaborar un plan de trabajo. Para el CIAM, el conocimiento de la situación y la condición de género de las mujeres, sus intereses y necesidades y, en general, sus características culturales y diversidad eran indispensables para el diseño de las estrategias metodológicas a seguir.

La investigación tuvo así un carácter colaborativo. La elaboración de los instrumentos para las encuestas y las entrevistas con las autoridades de los campamentos fue el inicio de una larga relación de apoyos mutuos y compromisos colectivos. Recorrimos juntas los campamentos y juntas confrontamos el machismo que tanto hombres de base como las autoridades de varios campamentos, y aun las mujeres, nos hicieron sentir con dureza, hiriendo principalmente a las compañeras indígenas. Dichos hombres cuestionaron la necesidad de que las mujeres se organizaran: “Lo que pasa es que ustedes son buscadoras de hombre, por eso andan en donde no las llaman”. “Ustedes, ¿no tienen trabajo en su casa?, ¿quieren que las agarren en los caminos?” De esa confrontación compartida surgió un sentimiento muy grande de solidaridad que nos hizo, en la práctica, compañeras feministas defendiendo nuestros derechos; juntas dimensionamos las dificultades que sobrevendrían, así como la necesidad de fortalecernos mutuamente. Quiero decir con esto, que el trabajo de investigación y de género no se inició con teorías, sino en la práctica misma.

El apoyo de ACNUR realmente fue importante para poder hacer las encuestas y el trabajo posterior de organización y formación. Dado que de esa institución dependían el suministro de alimentos y otros apoyos básicos en los campamentos, ésta contaba con la aceptación que da el poder. Ambas partes sabíamos, por diferentes experiencias, que recurrir a

su autoridad para que nos reconocieran aquellas autoridades que se negaban a hacerlo, nos colocaba en una dinámica verticalista, vulnerable y contradictoria respecto a nuestra decisión de autonomía como organización no gubernamental (ONG) y, en el caso de MMQ, abrir ese flanco de dependencia daba pie a interferencias en lo político y constituía una forma de utilización y reproducción de las dependencias.

Pero haber podido tener una idea más o menos completa de las subordinaciones étnicas y de género fue importante para la realización de todos nuestros trabajos. Las subordinaciones de género y los pensamientos colonizados estaban realmente generalizados y eran profundos, como pudimos comprobarlo en los resultados de la investigación. Un gran porcentaje, cerca de 40% de las mujeres entrevistadas, según los resultados de la encuesta, aceptaba que sus esposos tenían derecho a pegarles y, además, más de 70% de ellas había recibido golpes de ellos, “pero solo cuando estaban tomados o cuando ellas no tenían la comida a tiempo”. La mayor parte de las mujeres (90% aproximadamente) eran analfabetas, pero no sentían la necesidad de aprender a leer y escribir.

Más adelante, durante el trabajo de formación, encontramos algunos casos de poligamia, con problemas entre las dos o tres mujeres que compartían la vida sexual con un hombre. También se registraron con frecuencia casos de padres violadores, o que tenían por “esposas” a una o varias de sus hijas, con quienes habían procreado descendientes. En algunos de estos casos, el padre impedía a esas hijas salir de la casa y la madre era quien resolvía todo lo que ellas necesitaran de fuera. Estas formas de violencia y subordinaciones complejas, si bien eran casos extremos, se daban en contextos de desigualdad generalizada respecto a la cantidad de trabajo que realizaban las mujeres en la casa, mientras que los hombres tenían en general pocas responsabilidades, pues la mayor parte de ellos, al no tener tierra ni trabajo, se conformaba con los apoyos del ACNUR y tenía todo su tiempo para esperar y gestionar el retorno. La mayor parte colaboraba en el trabajo doméstico.

La agenda de trabajo colectivo que surgió del análisis del diagnóstico permitió que tuviéramos un acercamiento cotidiano. El CIAM impartía los talleres de derechos y cursos de alfabetización, de salud sexual, de panadería; también compartíamos con las dirigentas los análisis políticos.

Las compañeras de MMQ se encargaban de la organización y la logística de acuerdo con las estructuras que crearon, en las que con frecuencia entraban en tensión las dinámicas horizontales con las verticales de su funcionamiento interno. Las representantes locales y las regionales fueron escogidas siempre en asambleas, pero la coordinación general, es decir, las dirigentas, eran nombradas por las organizaciones políticas externas. Esta fue una de las dificultades que alargaron el tiempo de construcción de la autonomía de MMQ, por la que nosotras apostábamos. Sin embargo, el trabajo fue muy rico y los avances que tuvieron las mujeres de los campamentos, sobre todo las coordinadoras generales y regionales, y nosotras mismas, eran visibles.

Dos elementos más se fueron convirtiendo en un freno dentro de sus procesos personales y colectivos. El verticalismo en el ámbito de la dirección creó en la práctica jerarquías entre las mujeres; para el CIAM era difícil intervenir, las numerosas veces en que intentábamos ayudar a resolver los conflictos de jerarquía, ellas se cerraban y se distanciaban del CIAM, aunque el trabajo seguía adelante. La otra dificultad estaba relacionada con la forma de manejar los recursos. El ACNUR entregaba el financiamiento al CIAM, sobre la base de los proyectos que presentábamos y ejercíamos en conjunto las dos organizaciones, pero eso también era una forma de jerarquización, pues, sin querer, las mestizas mexicanas, maestras, etc., estábamos colocadas por encima de MMQ, con proyectos, tiempos y formas de trabajo un tanto rígidos por las exigencias de los financiamientos. En un momento dado, MMQ pidió capacitación para gestionar y administrar ellas mismas los proyectos.

Cuando finalmente consiguieron que el ACNUR les entregara a ellas los recursos, sentimos que las mujeres nos desplazaban. Lo interesante es que ese problema, paradójicamente, era un éxito, pues el objetivo de lograr su autonomía daba con ello un paso importante. De cualquier manera, la experiencia no era fácil de aceptar, pues por limitado que sea el poder sobre el otro, es un elemento que va anidándose en los resabios coloniales de nuestro pensamiento. Sentíamos que perdíamos poder de influencia y, por lo tanto, reconocimiento. Pero el éxito se nos hizo más patente cuando las coordinadoras nos llamaron para contratarnos para las mismas tareas que antes realizábamos, pero la relación se había re-

vertido: nosotras dependíamos de ellas. Poco a poco la confianza entre ambas partes ajustó la relación en una posición más igualitaria. Seguimos trabajando juntas por la igualdad, la justicia de poder retornar y la autonomía así como para seguir planificando y evaluando nuestro trabajo conjunto.

No puedo entrar en más detalles del proceso, pero sí quiero afirmar que otro paso significativo en la construcción de la autonomía de MMQ estuvo ligado a la dinámica de las estructuras externas de las que dependían. Hubo una escisión, que se reflejó en una división de las dirigentas de MMQ. Una parte de MMQ –y de todos los refugiados– se separó, hizo gestiones para su retorno y no volvió a acordarse de sus compromisos con las demás mujeres refugiadas. La otra parte, que era mayoría, no fue reconocida por las dirigencias externas.

De pronto se quedaron sin esos amarres, se sintieron como abandonadas; pero a pesar de la mala experiencia vivida, finalmente, con la ayuda del ACNUR y el CIAM, continuaron con el trabajo, apoyando los retornos y preparando nuevas dirigentas. De manera brusca tuvieron que asumir su autonomía, pero fueron descubriendo con ella la importancia de poder tomar sus propias decisiones. Destaco la fortaleza de María Guadalupe (Juanita), que tomó en sus manos la coordinación y ayudó a que sus integrantes encontraran como mujeres otro motivo de lucha: la co-propiedad de la tierra en los nuevos asentamientos. MMQ, aún hoy en día, sigue adelante en Guatemala, con bastante menos mujeres integradas, pero presente con su fuerza y su carácter de organización popular en muchas regiones del país.

Para evaluar su trabajo antes de cerrar las oficinas de la organización en México, hicieron una nueva investigación cuya propuesta, planeación y realización fue obra de ellas mismas, aunque fue discutida colectivamente. Esta vez no se trató de encuestas, sino de talleres en varios de los nuevos asentamientos. Intentaron así recuperar la unidad, pero no lo lograron. No obstante, ellas mismas describieron sus resultados, la historia de su organización y la forma en que acordaron seguir adelante. Yo estuve presente en el inicio de esa nueva etapa de su trabajo, animándolas.

En su balance reconocen que la nueva vida de MMQ en Guatemala –ya no de refugiadas sino como mujeres guatemaltecas–; las experien-

cias vividas que escribieron colectivamente en su libro (ACNUR y MMQ 1995); su decisión de seguir luchando y la autonomía conseguida fueron los mejores regalos que se llevaron del refugio en México. A mí me identifican como la abuelita del CIAM, pero lo que no saben es lo mucho que me rejuvenecieron sus enseñanzas. Las vivo como un aprendizaje que me permitió, en la práctica, empezar a deconstruir mi pensamiento colonizado.

## Colofón

Aunque por necesidad sigo trabajando en una universidad, me identifico más como militante feminista y enseñante que como investigadora. Mis experiencias me han llevado a pensar que la investigación puede ser más un instrumento de la vida colectiva que una profesión. El compromiso político colectivo con el cambio social requiere no solo que reconozcamos otros modos y espacios para construir conocimientos, sino también que los instrumentos para elaborar nuevos conocimientos se socialicen, que la capacidad de investigación no sea exclusiva de unos cuantos que por motivos personales seguimos amarrados a la academia y, aunque lo reconozcamos o no, ponemos límites a nuestro compromiso político como investigadores.

Es posible que de esa forma la construcción del conocimiento se libere realmente de los lastres del positivismo, que pueda ser consecuente hasta al final con el compromiso de colaboración y, como lo plantean las autoras a las que aquí comento, pueda aportar los saberes necesarios al inicio de los procesos, pueda construir saberes organizativos colectivos, saberes sistematizados colectivamente sobre las experiencias políticas, saberes de evaluación contruidos colectivamente que recojan las diferentes posiciones y, en fin, saberes de seguimiento permanente a la práctica política, para que la experiencia y la sabiduría no se pierdan en el juego de los disensos y las competencias por el poder, o dormiten tranquilamente en libros o artículos que nadie o muy pocos pueden leer, pero que nos permiten, finalmente, seguir en la academia.

## Bibliografía

ACNUR y MMQ. (1995). *De refugiadas a retornadas*. ACNUR, MMQ: San Cristóbal de Las Casas.

Araya, M. J. (2015). La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del COMPITCH. En Leyva Solano, X. *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo 2*. México: CLACSO.

Bourdieu, P. (1994). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bastian Duarte, A. y Berrío Palomo, L. (2015). Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento. En Leyva Solano, X. *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo 2*. México: CLACSO.

Hernández Castillo, R. A. (2015). Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. En Leyva Solano, X. *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo 2*. México: CLACSO.

Macleod, M. (2015). Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate. En Leyva Solano, X. *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo 2*. México: CLACSO.

Masson, S. (2015). Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk. En Leyva Solano, X. *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo 2*. México: CLACSO.

Olivera, M. (1979). Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*, 9, 43-59. UNAM, CONACYT, México.

Pérez Castro, A. B. (1984). *Estructura agraria y movimientos campesinos en Simojovel, Chiapas*. México: UNAM.

Salazar Peralta, A. M. (1988). *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*. México: IIA-UNAM.

Toledo Tello, S. (2002). *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. México: Proimmse-UNAM, IEI-UNACH.



# Carta de renuncia al Premio Honoris Causa del 3 de febrero de 2018



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA  
MAESTRÍA Y DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANÍSTICA



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a 3 de febrero de 2018.

DR. JOSÉ RODOLFO CANO FONSECA,

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS.

CONSEJO UNIVERSITARIO DE LA UNICACH.

PRESENTES.

Por medio de la presente hago llegar a ustedes mi formal renuncia al Doctorado Honoris Causa que me otorgó la UNICACH el 22 de marzo de 2012 y que hice pública el 2 de febrero de los corrientes, mismo día en que el Consejo Universitario de esa Institución decidió, equivocadamente, y por mayoría de votos, otorgarle esa misma distinción al general Salvador Cienfuegos Zepeda, titular de la Secretaría de la Defensa Nacional. Entre las razones que tengo para tomar esta decisión menciono las más importantes:

1. La necesidad de ser honesta y éticamente congruente con mi función de investigadora universitaria, feminista, promotora y defensora de los derechos de las mujeres, contraria a la aberración de que la UNICACH premie al mencionado General y por ende a la institución castrense que representa, que es y ha sido, por omisión y acción, una principal causante de la violencia estructural y directa que vivimos las mujeres y especialmente las campesinas e indígenas de Chiapas.

Además de las muchas mujeres y niños desplazados y muertos por el hambre y la falta de servicios derivados de las políticas neoliberales y las reformas estructurales del régimen al que ha servido el General galardonado, tenemos presente la violenta participación del Ejército Mexicano en muchos casos, como el de las hermanas tseltales Ana, Beatriz y Celia González Pérez quienes fueron privadas de su libertad en un retén militar, el 4 de junio de 1994, en Altamirano, Chiapas, violadas tumultuariamente y forzadas a declarar su pertenencia al Ejército Zapatista de Liberación Nacional. El caso de Minerva Guadalupe Pérez Torres quien fue detenida el 20 de junio de 1996 en Miguel Alemán, Municipio de Tila, por personas pertenecientes al grupo paramilitar Paz y Justicia, mismos que la secuestraron, golpearon, violaron sexualmente y desaparecieron su

Calle Bugambilia No. 30  
Fracc. La Buena Esperanza C.P. 29243  
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México  
Tel. y Fax: 01 (967) 678 69 21  
posgrado.sociales@unicach.mx



## UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

MAESTRÍA Y DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANÍSTICA



cuerpo torturado. Tampoco olvidamos a las 34 mujeres asesinadas en la masacre de Acteal, el 22 de diciembre de 1997, en el Municipio de Chenalhó, perpetrada por grupos paramilitares que fueron entrenados y encubiertos por agentes policiacos y del Ejército Mexicano.

A la larga lista de feminicidios y crímenes cometidos por militares en Chiapas, que han quedado mayoritariamente impunes, este 1 de enero se sumó el feminicidio de Maribel Vázquez Sánchez en el Municipio de Cacaotán, cometido por otro ex militar. No podemos ignorar que la creciente presencia del ejército en Chiapas ha multiplicado la prostitución, la trata de personas y la violencia sexual feminicida. Esos crímenes de lesa humanidad y otros más, como el de las indígenas tlapanecas, Inés Fernández y Valentina Rosendo, las violaciones en Atenco, la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en Guerrero y la ejecución extrajudicial de 12 personas ocurrida en Tlatlaya, Estado de México, tal como lo documentó la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH); son ejemplos claros de la participación de efectivos militares de la SEDENA durante este período 2012-2018 que ha estado bajo el mando del Gral. Salvador Cienfuegos Zepeda.

2. El premio acordado para Cifuentes, me parece una cínica burla del Consejo Universitario de la UNICACH a los investigadores y a la sociedad chiapaneca en general, ya que se otorga en el marco de la controvertida aprobación de la Ley de Seguridad Interior en México que impulsó el mismo General galardonado; en vigencia del "Conflicto Armado Interno No Resuelto en Chiapas" y en un contexto de marcado descrédito de la SEDENA por los innumerables agravios que las Fuerzas Armadas han cometido en contra de la población en Chiapas; particularmente la creación de grupos paramilitares en la Zona Altos y Norte, tal como se indica en los planes militares de Contrainsurgencia "*Plan de Campaña Chiapas 94*" y "*Plan Chiapas 2000*" –ahora renovado– y cuyos trágicos saldos se encuentran en proceso de resolución ante instancias como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Es aberrante que se premie a un militar cuya tarea primordial en la frontera sur ha sido perseguir a los y las migrantes centroamericanas y militarizar el territorio de los pueblos bajo la cuestionada premisa de procurar la paz social; cuando estuvo como Comandante de la Séptima Región Militar, durante el periodo del exgobernador Juan Sabines, el Gral. Cienfuegos intensificó la presencia y patrullajes militares en la frontera con Guatemala y

Calle Bugambilia No. 30  
Fracc. La Buena Esperanza C.P. 29243  
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México  
Tel. y Fax: 01 (967) 678 69 21  
posgrado.sociales@unicach.mx



## UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

MAESTRÍA Y DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANÍSTICA



anunció la creación de dos nuevas bases militares en Chiapas. Al respecto, la población ha denunciado la correlación de los intereses de empresas extractivistas y las instancias militares que buscan el control territorial para garantizar militarmente las inversiones en la zona especial de Chiapas.

3. Queda claro que la SEDENA, a cargo del General Cifuentes, es una institución armada contraria al propósito humanístico que es fundamento de nuestra universidad y específicamente del CESMECA, Instituto en donde laboro defendiendo la libertad de cátedra, el pensamiento y la investigación social colaborativa y comprometida socialmente, sobre México y Centro América. La deleznable decisión de otorgar un premio que contraviene los principios del CESMECA-UNICACH y legitima la actuación del poder militar y su particular posición de violencia sobre el territorio nacional y, en particular, sobre Chiapas, es una vergüenza histórica que traiciona el espíritu social y humanístico que le imprimieron a nuestra Universidad sus fundadores: el doctor Andrés Fábregas y su padre director y fundador del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, que le antecedió.
4. También les hago saber que renuncio al Doctorado Honoris Causa en apoyo a nuestro consejero universitario, el doctor Alain Basail que, rechazando las presiones de una falsa política universitaria y fiel a nuestros puntos de vista nos representó y defendió a cabalidad en la sesión del Consejo Universitario del pasado 2 de febrero, sosteniendo la posición universitaria y antimilitarista que los investigadores, administrativos y alumnos del CESMECA mantenemos y seguiremos defendiendo.

Atentamente:

Dra. Mercedes Olivera Bustamante.  
Profesora Investigadora.



Calle Bugambilia No. 30  
Fracc. La Buena Esperanza C.P. 29243  
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México  
Tel. y Fax: 01 (967) 678 69 21  
posgrado.sociales@unicach.mx



## Sobre la autora

**Mercedes Olivera.** Antropóloga feminista, Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido profesora de diversas universidades de México, Centroamérica y España y en la actualidad es profesora-investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH). Junto con otras mujeres feministas fundó el Centro de Investigación y Acción de la Mujer Latinoamericana (CIAM) y el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH), así como los Posgrados en Estudios e Intervención Feministas del CESMECA-UNICACH. En 2016 fue distinguida con el premio Memorial de Disertaciones Martin Diskin otorgado en el marco del Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, y fue distinguida con el premio CLACSO 2018 a los derechos humanos y a la solidaridad entre los pueblos.



## Sobre los/las colaboradores/as

**Alain Basail Rodríguez** (Sagua la Grande, Cuba, 1972). Doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco y por la Universidad de La Habana (2002). Maestro en Sociología por la Universidad de La Habana y por la Universidad Autónoma de Barcelona (2000). Pasantía Académica en Sociología Histórica, Cátedra de Historia Social Latinoamericana, Facultad de Ciencias Sociales e Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (1996). Licenciado en Sociología, Universidad de La Habana (1995). Sus artículos han sido publicados en distintas revistas científicas nacionales e internacionales. Es coordinador de varios libros especializados, entre los que se destacan *Introducción a la Sociología*, *Antropología Sociocultural: selección de temas*, *Sociología de la Cultura: lecturas*, *Fronteras Desbordadas. Ensayos sobre la frontera Sur de México*, *Imaginario sociales Latinoamericanos. Construcción histórica y cultural*, *Travesías de la Fe. Migración, Religión y Fronteras en Brasil/México* y *Raíces comunes e historias compartidas. México, Centroamérica y el Caribe*. Autor de *El Lápiz Rojo. Prensa, Censura e Identidad Cubana, 1878-1895* (La Habana: CIDCC Juan Marinello, 2004) y *Naturaleza Extraña. Riesgos, Desastres y conocimiento público en Chiapas* (México: Juan Pablos Editor/UNICACH, 2017). Se ha dedicado a la sociología histórica, a los estudios de cultura, del cambio social y de las fronteras. Miembro del Comité Directivo de CLACSO en representación de los centros mexicanos. Fue profesor asistente del Departamento de Sociología, Universidad de La Habana (1995-2003) y, desde el 2004, es

Profesor-Investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, siendo su director entre el 2011 y el 2015 y coordinador de posgrados entre 2006 y 2008. Co-coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO “Ciencias Sociales: Tendencias, perspectivas y desafíos” (2017-2019).

**Montserrat Bosch Heras** es Licenciada en Medicina por la Universidad de Barcelona. Tiene Maestría en Medicina Tropical y Geografía médica (UAB) y Diploma en Estudios Avanzados en Antropología de la medicina (URV). Es Doctora en Antropología de la medicina por la Universitat Rovira i Virgili (España). Trabajó, durante años, de médica en Barcelona, alternando con estancias en Nicaragua y Guatemala. En este último país su trabajo se centró con la coordinadora de viudas de Guatemala (CONAVIGUA) y con la organización de mujeres retornadas Mamá Maquín. Desde hace años vive en San Cristóbal de las Casas (Chiapas). Co-diseñó y fue la primera coordinadora de los estudios e intervención feministas. Ha publicado artículos y capítulos de libro con temáticas de violencia de género.



# Mercedes Olivera

---

Feminismo popular y revolución.  
*Entre la militancia y la antropología*

La vida y la obra de Mercedes Olivera están definidas por su carácter revolucionario, por un pensamiento y un quehacer incesante en el cuestionamiento de las relaciones de poder, sobre todo de género, institucionalizadas, normalizadas y naturalizadas. Una de las grandes intelectuales públicas de Nuestra América, destaca por su trayectoria congruente y abrazadora, siempre luchando por introducir un futuro otro, por mover el horizonte intelectual y político hacia un umbral situado en la distancia más desafiante para conseguir que las cosas no queden en el opresivo presente y se acerquen al mejor mundo posible.

Los trabajos reunidos en esta antología, en una apuesta por Centroamérica, en sus propuestas investigativas colaborativas y de defensa participativa de las mujeres que viven violencia, son el testimonio de los caminos críticos y reflexivos de una intelectual-política cuyas búsquedas como antropóloga y activista feminista han tenido entre sus objetivos producir conocimientos, explicar y cambiar la realidad. Los principales ejes de su quehacer y su pensamiento han sido las revoluciones latinoamericanas, la recuperación de los saberes indígenas y de las lenguas mayas, la defensa de la propiedad colectiva, los alegatos a favor del derecho a la tierra para las mujeres y al territorio, la exposición de las causas estructurales de la violencia de género y, en general, la reivindicación del derecho, la libertad, la justicia y el sentido humano.

ISBN 978-987-722-549-5

