

Mujeres Latinoamericanas:
Entre el desarrollo y
la supervivencia

Pilar Sanchiz Ochoa
Isabel M^a Martínez Portilla (Coords.)



UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA
Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida

*Edita: Universidad Internacional de Andalucía
Sede Iberoamericana de La Rábida*

*Colección: «Encuentros Iberoamericanos», nº 6
Secretaría Colección: María Dolores Lobo García*

*Mujeres Latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia
Dirección: Pilar Sanchiz Ochoa
Isabel M^a Martínez Portilla.*

© *De la edición: Universidad Internacional de Andalucía
Sede Iberoamericana de La Rábida*

© *De los capítulos: Los autores correspondientes*

Depósito Legal: SE - 2601 - 99

I.S.B.N.: 84-7993-016-0

Portada: Asamblea constitutiva de la Organización de Mujeres Guatemaltecas
«Mamá Maquín». Chiapas, México, Agosto de 1990.
Fotografía: Isabel M^a Martínez Portilla

Composición, e Impresión: Selecciones Gráficas Manuel Carmona, S.L.
Juan Sebastián Elcano, 18. SEVILLA

1^a edición: 1999

CAMINOS SONOROS QUE HACEN DEL SILENCIO HISTORIA. LAS MUJERES INDIGENAS DE CHIAPAS (MÉXICO)

Pilar R. Gil Tébar

Profesora de Antropología Social
Universidad de Huelva

Nuestra esperanza es que algún día cambie nuestra situación, que se nos trate a las mujeres con respeto, justicia y democracia. Comandante Ramona. (CCRI-CG del EZLN)

Los acontecimientos que se iniciaron en enero de 1994, y que se prolongan hasta el día de hoy, han servido como trampolín desde el que ha tomado fuerza para captar la atención de las agencias de noticias, la realidad social de una región del mundo que hasta ese momento, había pasado desapercibida. De repente, Chiapas, tomando el pincel en sus manos, dibuja su propia silueta y se hace presente en el panorama internacional. Salen a la luz las miserias escondidas en el *sótano mexicano*, guardadas para no permitir que su insolencia obstaculice la entrada de la República en el Primer Mundo, y para ocultar las nefastas consecuencias que ese deseo ha venido derramando entre los grupos sociales más desfavorecidos, especialmente los de raigambre indígena.

Desde los años cincuenta el modelo de desarrollo implantado en México, beneficia el proceso de industrialización y rápido crecimiento económico en las zonas norte y centro del país, sacrificando el campo y a los campesinos, fundamentalmente, a los del sur. En tanto al capital industrial en su versión agraria, propietario de las tierras más fértiles y de una avanzada maquinaria agrícola, se le abren carreteras que faciliten el comercio, se le exime temporalmente de algunos impuestos y se le concede subsidios relativos al uso de recursos energéticos, a los pequeños campesinos, que poseen las tierras menos rentables, se les mantienen bajos los precios de sus productos y se les escatiman servicios, obligán-

doles a emigrar a las ciudades, a las grandes propiedades donde alquilan su fuerza de trabajo, o a la conquista de la selva contribuyendo a la expansión de la frontera agrícola. Prueba de esta subordinación de la agricultura de subsistencia a la de agroexportación, del sur al norte, fue la implantación durante el mandato del Presidente Miguel de la Madrid, del llamado *Plan Chiapas*, mediante el cual se pretendía *fortalecer el papel de la economía chiapaneca como proveedor de alimentos y materias primas* (Villafuerte Solís y García Aguilar, 1994:85).

Con el proyecto modernizador del Presidente Carlos Salinas de Gortari, enfocado a la firma del Tratado de Libre Comercio, se hace una clara y contundente opción por la línea neoliberal consistente, entre otros aspectos, en desarticular los programas sociales de subsidios y protección y en reducir la inversión pública y los créditos. Las consecuencias sociales, todas ellas de elevado costo para los grupos más vulnerables, no se hacen esperar: aumento del subempleo y desempleo, abandono de tierras, marcado descenso de los servicios públicos, fuerte deterioro de las condiciones de vida y sobreexplotación de la mano de obra campesina ocupada en las empresas de agroexportación.

En Chiapas, frente al crecimiento de la pobreza, a modo de mecanismo asistencial, el gobierno puso en práctica el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL). Esta estrategia, enmarcada dentro de la línea del neoliberalismo social, tiende a la reconversión de la economía campesina reforzando la actual estructura agraria. Asimismo, la administración, gestión y canalización de recursos de ese Programa ha conducido al establecimiento de una estructura de relaciones entre las agencias destinadas al efecto y los productores, que ha derivado en una compleja red de control político basado en el clientelismo.

Dentro de ese mismo ánimo modernizador, se ubican las reformas al Artículo 27 de la Constitución y la nueva Ley de Reforma Agraria, ambas enfocadas a la supresión de los obstáculos que antaño impedían, por un lado, convertir la tierra en mercancía y, por otro, la participación de inversionistas privados en la reactivación económica de la misma.

Paralelamente, se produce un aumento en la toma de conciencia y de la capacidad crítica entre los campesinos, que los conducen a la búsqueda de alternativas más justas para sus vidas. De este modo, según los propios testimonios de indígenas, ante la certeza de que *los poderosos, los acomodados y los cantineros nos están chupando la sangre* (Ruiz García, 1993:3), agrupados en organizaciones analizan su historia, estudian la Ley Agraria y, consecuentemente, dan inicio a la exposición de sus demandas: exigencia de tierras, ampliación de ejidos e indemnización por las tierras que les fueron arrebatadas para construir presas hidráulicas y pozos petrolíferos, o para ampliar las fincas ganaderas y de agroexportación. Igualmente, piden la elección libre y democrática de sus autoridades, las más de las veces coludidas en corrupción con el gobierno estatal; la limpieza en el uso de los fondos públicos; la concesión de servicios básicos, etc.

Como reacción a esas demandas, los gobiernos federal y estatal ofrecen una serie de respuestas que oscilan desde la aplicación de medidas de carácter asistencialista, hasta la práctica del terror y de la represión. De este modo, se

hacen resoluciones presidenciales relativas a la afectación de fincas que no siempre han sido cumplidas, fincas que dadas sus extensiones no debieran existir de acuerdo a la Ley de Reforma Agraria de 1917.

Otra medida ha sido la dotación de tierras ubicadas en el mismo término a distintos grupos campesinos, provocando conflictos entre ellos con sus consecuentes enfrentamientos. Un tercer mecanismo ha consistido en la compra de tierras por parte del gobierno para, posteriormente, venderlas a los agricultores: falsa solución y corta en el tiempo cuya secuela ha sido el endeudamiento a largo plazo de no pocos campesinos. Finalmente, el recurso a la violencia, empleado por fuerzas gubernamentales -estatales y federales- así como por los cuerpos armados de carácter privado -*guardias blancas* de los finqueros- se ha convertido en la respuesta más frecuente, traducida en asesinatos de líderes, secuestros, violaciones, hostigamientos, desalojos violentos, detenciones arbitrarias, etc (Ruiz García, 1988).

En este telón de fondo, en el que se dibuja un paisaje de miseria, injusticia y discriminación, de maltratos y de violencia, se desarrolla la vida cotidiana de las mujeres indígenas que habitan las distintas regiones de Chiapas, sean Los Altos, la Selva Lacandona, o el Norte, entre otras. Como un nódulo en el que se conjugan dos niveles de dominación -la procedente del mundo exterior sobre su grupo étnico y la que éste mismo le inflige- la población femenina siente sobre su piel, en una suma hiriente, los resquebrajamientos nacidos de su condición de pobres, de indias y, finalmente, de mujeres.

LAS MUJERES INDÍGENAS DE CHIAPAS. UNA HISTORIA DE SUBORDINACIÓN Y SILENCIO

Es bien sabido que los movimientos indígenas, en su deseo de fortalecer sus demandas encauzadas a la construcción de un porvenir propio, buscan en el pasado el referente de una edad dorada, en la que la armonía y el equilibrio exhibían su máximo brillo. En este recuerdo del futuro -atendiendo a la estructura cíclica del tiempo- se resalta el igualitarismo y la horizontalidad vigentes en las relaciones que los individuos mantenían entre sí.

Según una lectura *sui generis* de ese pasado, antes de que llegaran los elementos perturbadores procedentes del exterior, trastocando el orden indígena, ni la estratificación social ni la discriminación por razón de género, eran conocidas por quienes vivían su cotidianidad en el interior de estas utopías pensadas y recreadas desde el presente. Utopías nacidas como reacción legítima a la amenaza de su disolución como grupo diferenciado en una homogeneidad anónima que, una vez más, agentes externos pretenden imponerles. Sin embargo, la relectura e interpretación de los testimonios legados por la historia -su historia- apuntan a otras realidades en las que, como toda organización sociocultural compleja, la diferenciación social derivada de la asignación de status y roles diversos se hace patente, extendiéndose, naturalmente, al ámbito del género.

Desde el inicio de la época colonial hasta nuestros días, el nuevo orden socioeconómico ha estado refuncionalizando los aspectos de la organización

indígena que resultan operativos para su desarrollo. De este modo, busca obtener de la forma más efectiva, la articulación de ambas estructuras para su propia reproducción. Tal es el caso, tanto en la Colonia como en la actualidad, de la conjugación de intereses entre las jerarquías tradicionales de poder y las instancias supracomunales gestionadas por las autoridades españolas -en la historia- o por los gobiernos federal y estatal -en este siglo-. De ese mismo modo, la posición de la mujer sujeta a una secular subordinación al mandato masculino, al que se agrega el clasista y el étnico desde el contacto entre ambas culturas, ha sido perpetuada dado el efecto satisfactorio que conlleva.

En ese sentido, en el desempeño de su rol materno y de cuidado de la familia, así como de transmisora y reproductora, mediante el proceso socializador, de sus pautas culturales en las que están implícitas las orientaciones relativas a la aceptación de las relaciones de subordinación/dominación, las mujeres contribuyen de un modo valioso, al mantenimiento de las condiciones que permiten la existencia del sistema socioeconómico actual. Dicha asimilación ideológica de la desigualdad y su posterior reproducción, afecta, como veremos, no sólo a las relaciones entre las clases y las etnias, sino también a las establecidas entre hombres y mujeres en el interior de las mismas¹.

Ya desde el embarazo, las diferencias entre los sexos se hace efectiva dentro de las comunidades. Así, atendiendo a las prospecciones hechas por la partera, el trato hacia la madre será diferente según se trate de la llegada de un niño o de una niña.

En el primer caso, la embarazada, además de la demostración de júbilo por parte del esposo, recibirá mayores y mejores cuidados de la familia, consistentes, fundamentalmente, en una alimentación más esmerada. La explicación reside en que la gestación de un hombre conlleva mayor esfuerzo para la madre, puesto que el cuerpo masculino al ser más completo y perfecto que el femenino, supone más desgaste para ella. Sin embargo, si la anunciada es niña, la mujer recibirá del marido, en el mejor de los casos, indiferencia y, en lo más común, indignación, porque no podrá disponer de manos que le ayuden en el trabajo de la milpa. Asimismo, la mujer no contará con apoyo de ningún tipo, por parte de su familia y allegados.

Una vez en el mundo, los recién nacidos reciben un trato diferenciado en virtud de su sexo. Por ejemplo, la lactancia materna es más continua y prolongada en el niño, al igual que los cuidados que se le dispensan. A medida que avanzan en su infancia, la asignación de roles y la identificación con el progenitor de su mismo sexo se van haciendo más marcadas. Entre la diversidad de índices

¹ Todos la información expuesta, a partir de ahora, procede de dos fuentes. En primer lugar, del trabajo etnográfico realizado, tanto en diversas comunidades indígenas ubicadas en las zonas tzotzil y tzeltal, como en los encuentros de mujeres, organizados por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. En segundo lugar, de la consulta a la documentación bibliográfica disponible.

que así lo señalan, uno de ellos hace referencia a la alimentación. Así, el padre y los hijos varones comen primero y una porción de comida más abundante y de mejor calidad; en el caso frecuente de que los alimentos sean escasos, puede suceder que la madre y las hijas no lleguen a ingerirlos.

Otro reflejo del trato desigual nace cuando, ante la posibilidad de enviar a los hijos a la escuela, se beneficia a los niños sobre las niñas con el fin de que conozcan los rudimentos de la lengua castellana, ya que se considera que en el futuro serán ellos los que establecerán un contacto más fluidos con la sociedad mestiza.

Desde temprana edad, las niñas son iniciadas por sus madres en el trabajo doméstico: hacer tortillas, moler maíz, alimentar a los animales, cuidar a los hermanos, acarrear agua y leña, etc. También las acompañan en el desempeño de estrategias adicionales encaminadas a completar los exiguos ingresos del esposo: realización de artesanías -textiles y de alfarería- y su posterior venta, así como la comercialización de frutas, verduras y carbón. Igualmente, participan junto a sus madres en las labores del campo ayudando al padre en las distintas tareas que éste les requiera.

Entre los distintos valores que les son inculcados a las niñas en su proceso de socialización, destaca el que se refiere a la obediencia debida al padre. Cuando una muchacha contradice su mandato o no lo cumple con la pulcritud esperada, no sólo ella recibirá la reprimenda correspondiente; el castigo se hace extensivo a la madre quien, como responsable de su educación puede llegar a ser golpeada por su marido, con el fin de hacerle entender cómo debe tratar a las hijas para que no resulten *malcriadas*. Puede darse el caso de que ante la persistente desobediencia de su hija, el padre decida venderla a algún hombre que la pretenda, intercambiándola por dinero o por otro bien, normalmente, un animal. Venta que, por lo común, se realiza sin consultar a la madre.

En esa misma línea de sumisión a las decisiones paternas se enmarca, una vez llegada la pubertad, la aceptación del matrimonio concertado o del deseo del hombre que quiera desposarla sin contar con su opinión. En el primer caso, el padre de la muchacha, cuando ésta alcanza la edad de diez años, aproximadamente, establece contacto con un compadre, amigo, o individuo con el que le una algún tipo de interés, con el fin de casar a su hija con el hijo de éstos. En el segundo caso, si en la comunidad existe algún hombre interesado por la muchacha, aquél acompañado por su padre (si se trata de un joven) negociará directamente con el progenitor de ella, hasta llegar a un acuerdo satisfactorio para los tres.

Cuando una muchacha queda embarazada antes de casarse, adquiere el status de viuda, por lo que sólo un hombre, también viudo o divorciado, del que normalmente le separa una gran diferencia de edad, puede tomarla en matrimonio.

Efectuado el casamiento, la nueva pareja vive, al menos durante un año, en casa de los padres de mujer, hasta que se considere que el esposo ha prestado los servicios debidos al suegro. Posteriormente, dependiendo de su nivel económi-

co, se trasladan a vivir a una nueva residencia o bien a la casa de los padres del marido. En este último caso, la mujer no sólo queda sometida en obediencia a su esposo, sino también al mandato de la suegra en lo que atañe a las tareas domésticas y cuidados familiares. Asimismo, no son raras las ocasiones en las que la mujer se ve obligada a mantener relaciones sexuales con su suegro y cuñados cuando éstos conviven en la misma casa.

Casada, la mujer emplea su tiempo en las tareas de la casa y en las que realiza como *apoyo* al trabajo de su marido. Normalmente, su jornada comienza a las tres o cuatro de la madrugada. La primera tarea, después de lavar el nixtamal, es la de moler el maíz para obtener la harina con la que hará las tortillas necesarias para todo el día. También, prepara el desayuno para el marido quien, entre las seis y las ocho, saldrá a trabajar al campo. Ella permanece en la casa desarrollando las tareas necesarias como la limpieza de la misma, el lavado a mano de la ropa, la preparación de la comida, el cuidado de los animales o el acarreo de agua, para lo que tendrá que desplazarse repetidamente hasta el río más cercano.

Lo mismo sucede con el transporte de leña, teniendo que adentrarse en la montaña, para salir cargada con pesados fardos. Las mujeres que tienen borregos deben ir a pastorear, otras han de vender frutas o verduras o tejer en sus telares. También, tienen que salir para *ayudar* a su marido en las labores de la milpa y, en el caso de que dispongan de un terreno para el cultivo de café, al igual que el frijol, será ella la encargada de sembrarlo, cosecharlo y secarlo.

Cuando hay que salir a trabajar a las fincas, normalmente, el marido se hace acompañar por su esposa e hijos. En ellas han de trabajar a destajo, por lo que la colaboración de toda la familia es indispensable. Sin embargo, el patrón sólo cuenta con el hombre a la hora de pagar el jornal. El marido no ofrece a su esposa la parte proporcional que le corresponde y, en no pocas ocasiones, lo consume en la compra de alcohol. Éste es uno de los mecanismos más eficaces para mantener *acasillados* a los jornaleros, quienes una vez endeudados al comprar más licor del que su jornal le permite, tendrán que trabajar gratuitamente para saldar esa deuda. En este ámbito finquero no sólo se da una explotación laboral de la mujer sino que, además, el hacendado aún en tiempos actuales, puede ejercer el derecho de pernada sobre las esposas e hijas de sus trabajadores.

Como sucede en las fincas, las mujeres que obtienen sus propios recursos económicos por otros medios, sean éstos la venta de sus artesanías o productos agrícolas, o bien el trabajo asalariado que, generalmente las hijas desarrollan como empleadas domésticas en la ciudad, deben entregarlos íntegramente a su esposo o padre, quien será el único con derecho de administración y uso del mismo.

Cuando una mujer indígena queda viuda, su situación se agrava severamente, puesto que a las labores tradicionalmente asignadas a su género, ha de añadir las que hasta entonces desempeñaba su esposo. A eso se une la desventaja en su posición respecto a la herencia de la tierra que su marido tenía en posesión.

Por lo general, el derecho consuetudinario ejecutado por decisión de la comunidad reunida en asamblea, traspasa esa parcela a otro hombre que la solicite y que tenga a su cargo una familia, arrebatándose a la viuda a no ser que ésta tenga un hijo varón con edad suficiente para hacerse responsable.

Alcanzada la ancianidad, la mujer conoce cierta mejoría en su status; mejoría nacida de la sabiduría que la experiencia vivida otorga. En esta etapa de su vida, a diferencia de la juventud o madurez, la voz femenina es escuchada en las asambleas comunitarias e, incluso, respetada y tomada en cuenta. Lo mismo acontece en el ámbito familiar, en el que si bien ha dejado de ejercer su función de reproducción física, ha reforzado la de reproducción social, al inculcar entre las jóvenes los valores y actitudes que, a lo largo de sus vidas, serán los que orienten su conducta. Aún así, este nuevo status no logra romper la subordinación que le une con el grupo masculino, puesto que el hombre, sea esposo o, lo más común, hijo, seguirá modulando el volumen de su voz.

A grandes y toscos trazos, buscando ser refinados en intentos futuros, hemos intentado dibujar el panorama en el que se desenvuelve el ciclo vital de las mujeres indígenas de Chiapas. Un paisaje en el que predominan los colores de la subordinación y la sumisión, mezclados con tonalidades de explotación y silencio. Sin embargo, poco a poco, ellas mismas, como quien teje un petate -simbolizado en el Popol Vuh como el tejido de la historia- van entrelazando sus fuerzas y buscando caminos en los que hacer oír su voz.

ABRIENDO BRECHAS. EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL Y LA CONVENCIÓN ESTATAL DE MUJERES CHIAPANECAS

No puede decirse que en el devenir histórico de Chiapas, las mujeres indígenas hayan adoptado una actitud de absoluta pasividad ante los acontecimientos sociales, políticos o económicos que han ido delineando sus modos de vida. Como ejemplos, baste recordar el protagonismo que tuvieron María Candelaria en la llamada rebelión tzeltal de 1712, o Agustina Gómez Checheb en la tzotzil de 1869. Sin embargo, tal participación no es reflejo de un *modus vivendi* plenamente asentado y aceptado, sino que es producto de la especificidad de un momento en el que las condiciones vitales han experimentado una agudización en su deterioro, requiriendo la unión de hombres y mujeres para elevar una protesta común, frente a las circunstancias que los envuelven a todos.

Lo mismo ha sucedido en lo que va del presente siglo, fundamentalmente en su segunda mitad, en la que han aflorado organizaciones campesinas e indígenas, tanto afiliadas al partido gobernante como de carácter independiente. Es evidente la participación activa que las mujeres han detentado en estos movimientos nacidos de la necesidad de reivindicaciones económicas, sociales y étnicas. No obstante, a pesar de que la presencia femenina es

cada vez más notable, ha figurado como mero apoyo moral y numérico, puesto que hasta ahora no ha desempeñado cargos de dirección y gestión, ni ha presentado exigencias específicas de su condición femenina. Un caso diferente, en cuanto a participación cualitativa femenina, lo constituye la organización *J'pas joloviletik*, nacida como cooperativa en 1984 a instancias del Instituto Nacional Indigenista, con el fin de dar cauce comercial a las artesanías textiles. Sin embargo, desde 1992, se independiza de ese organismo gubernamental y son las mismas mujeres las que la administran y gestionan. Asimismo, esta cooperativa no restringe su interés al ámbito de la producción y comercialización, sino que la trasciende al poner en práctica proyectos de alfabetización y salud, así como talleres de derechos humanos y constitucionales.

Es innegable que la rebelión zapatista de enero de 1994, ha supuesto un revulsivo en lo que al papel de las mujeres indígenas se refiere. Como se sabe, dos de los momentos tácticos más importantes, cargados además por una gran significación simbólica, tales como la toma de la ciudad de San Cristóbal de las Casas y la liberación de los presos del centro penitenciario CERESO 5, fueron ejecutados y comandados por mujeres dirigentes y de la base del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Aún así, el logro más importante ha sido, según el decir de las propias rebeldes, la implantación de un régimen de igualdad entre los sexos dentro del grupo zapatista. Igualdad que se hizo patente en marzo de 1993, con la aprobación en el interior del mismo de la *Ley de Mujeres*, nacida como consenso después de largas consultas a las mujeres de las comunidades. El carácter revolucionario de esta ley, hace comentar al Subcomandante Marcos lo siguiente: *el primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron. Cosas de estas tierras* (Subcomandante Marcos, 1995:25). En los diez puntos que conforman este nuevo código se incluye, el derecho de las mujeres a la participación política, al trabajo y salario justo, a participar en sus comunidades y a poder detentar cargos, a la educación y a la salud, a la elección libre de la pareja y del número de hijos, a no ser maltratadas y a tener cargos dentro del grupo revolucionario (Véase Apéndice I).

Las continuas apelaciones hechas por las mujeres zapatistas al resto de la población femenina, han actuado como un catalizador en el proceso organizativo de los movimientos de mujeres chiapanecas, tanto indígenas como mestizas. Organización que, desde finales de la década de los ochenta, se viene gestando de un modo lento pero paulatino, con el apoyo de la acción de mujeres procedentes del ámbito universitario y de las ONGs, así como de las que realizan trabajo pastoral dentro de la Diócesis de San Cristóbal.

De este modo, aprovechando el sustrato de las organizaciones campesinas e indígenas, diocesanas y civiles, que cuentan con participación femenina, nace en 1994, la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas; organismo que junto al Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campe-

sinas (CEOIC), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Movimiento de la Sociedad Civil (MOSOCI), conforma la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH), principal fuerza de oposición civil, en unión con el Gobierno de Transición en Rebeldía.

La Asamblea Estatal recibe en su seno a más de quinientas mujeres chiapanecas de una variada procedencia social. En ella se reúnen indígenas y mestizas, campesinas y profesionales, artesanas y comerciantes. A tal diversidad responde la pluralidad de sus demandas, si bien todas ellas están unidas por el nexo del género y por su deseo de participar en el movimiento de resistencia civil. Prueba de ésto último, es su presencia en la Convención Nacional Democrática en sus distintas convocatorias, desde la primera, realizada a petición del EZLN en *Aguascalientes en agosto de 1994, hasta la última en Querétaro en enero de 1995*.

Las reivindicaciones globales de la Convención de Mujeres, responden a dos niveles de acción. Por una parte, se encuentran las relativas a la coyuntura actual así como a las necesidades inmediatas. De este modo, las exigencias apuntan a la desmilitarización del Estado, al cese de la confusión en la información, a la finalización de las amenazas e intimidaciones a la población civil, a la llegada definitiva de la paz, a la justicia y el respeto a los derechos humanos, etc. Por otra parte, se plantean demandas que hacen referencia más explícita al género. En este sentido, se considera que en el Congreso Constituyente al que se aspira para confeccionar una nueva Constitución, participen de forma paritaria hombres y mujeres, así como que la Carta Magna renovada destierre cualquier discriminación sexista en el dictado y aplicación de sus reglamentos, códigos y leyes (Olivera Bustamente, 1994:68).

En el caso de las mujeres indígenas integradas en la Convención, sus demandas hacen una referencia a la doble discriminación que sufren por su condición étnica y de género, percibiendo claramente, a los agentes de dicho trato discriminatorio. En primer lugar, el gobierno y sus funcionarios que no atienden sus peticiones y que, ya no sólo no apoyan sus organizaciones y proyectos productivos, sino que además, al considerar que tales asociaciones sirven de respaldo a la insurgencia zapatista, las bloquean, retirándoles las ayudas crediticias de PRONASOL y PROCAMPO. Y, en segundo lugar, los mestizos en general, trátense de finqueros y ganaderos, de los intermediarios, de los médicos o, incluso, de las mismas mujeres.

Asimismo, reivindican su derecho a la educación tanto para ellas como para sus hijos, el acceso digno a los servicios de salud y, más concretamente, a que sean consultadas en lo que al control de la natalidad se refiere, a trabajo y salario justo, a conocer las leyes que les afecten, a no ser presionadas para entrar a formar parte de una determinada formación política, a disponer de una alimentación variada y equilibrada y a ser tratadas con respeto porque *nuestra sangre y nuestros huesos son como los de los caxlanes* (mestizos).

No obstante, según su propio testimonio, existe una tercera vía de discriminación en el interior de las propias comunidades. Al respecto, realizan una interesante distinción entre lo que ellas mismas consideran *buenas y malas costumbres*, en relación al trato que dispensan a las mujeres y a su contribución a la perpetuación de su cultura. Así, por ejemplo, se rebelan contra la costumbre del matrimonio obligado, sin consultar a la mujer y sin permitirle elegir a su pareja, o a tener que establecer relaciones sexuales con su padre, su suegro o su cuñado contra su voluntad. Asimismo, quieren decidir de común acuerdo con el esposo, sobre el número de hijos que conformen la familia. También, denostan los malos tratos físicos que les son inflingidos por los miembros masculinos de la unidad familiar, tanto de origen como de afiliación. Otras costumbres que, a su parecer, deben cambiar son, por una parte, las que impiden su participación en los cargos que impliquen autoridad en el interior de las comunidades y, por otra, su exclusión de la tenencia de la tierra y de la capacidad de heredarla.

Ese ánimo crítico ha desembocado en la puesta en tela de juicio, por parte de las mujeres indígenas, de la polémica adición hecha al Artículo 4 de la Constitución Mexicana en 1992 (véase Apéndice II). Según el primer párrafo del Artículo, la ley mexicana protege los usos y costumbres de los distintos pueblos que conforman la nación. Para las mujeres supone la prolongación de hábitos culturales y jurídicos que redundan en su perjuicio, tales como los ya mencionados, si bien reconocen su bondad en cuestiones como el mantenimiento de sus lenguas y de sus tradiciones médicas. La remodelación de ese artículo constituye, por tanto, uno de los ejes principales de las reivindicaciones que las mujeres indígenas están llevando a cabo, desde su posición como integrantes de la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas.

UNA SILENTE VEREDA SE HACE CAMINO. LA COORDINADORA DIOCESANA DE MUJERES (DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS)

Desde la llegada del Obispo Samuel Ruiz García a esta Diócesis del Estado de Chiapas (1960)², la labor pastoral ha tenido como objetivo principal, el acercamiento a los modos de vida de quienes conforman la mayor parte de su feligresía, es decir, los pueblos indígenas. Siguiendo la misma dinámica que ejecutó la primera generación de misioneros arribados a Chiapas, de la mano de Fray Bartolomé de las Casas, los actuales agentes de pastoral realizan continuas salidas a las comunidades, con el fin de conocer cómo se va desarrollando la vida de los creyentes, así como para satisfacer

² Actualmente, el Estado de Chiapas está dividido en tres Diócesis: la Diócesis de Tuxtla, la Diócesis de Tapachula y la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

sus necesidades espirituales. No obstante, el enfoque que ha ido encauzando la política pastoral, ha experimentado una modificación esencial al desprenderse de la actitud asistencialista e inmediateista que caracterizó el trabajo durante las décadas de los sesenta y setenta, para profundizar en el análisis de las causas de las que derivan sus actuales condiciones de vida, de manera que sean los mismos indígenas, los agentes activos del cambio de acuerdo a sus propios parámetros culturales.

Obstáculos como las grandes distancias a recorrer -las más de las veces a pie o a caballo porque no hay otra alternativa- o la escasez numérica de sacerdotes, religiosas y religiosos, así como el deseo de *inculturar la fe*, contribuyen a que surjan ministerios, como la catequesis o la diaconía, desempeñados por los indígenas para continuar la tarea pastoral. Ellos son los verdaderos ejes dinamizadores de la iglesia católica en el interior de sus comunidades, a través de la reflexión de la Palabra de Dios, animándolas a actuar de un modo coherente a la misma.

Sin embargo, a medida que esa labor iba afianzándose, entre las agentes de pastoral se fue despertando una preocupación por la escasa o nula participación de las mujeres en las celebraciones asamblearias, en las que no se oían sus voces, así como ante la inexistencia de un programa específicamente dirigido a ellas. De un modo paulatino, salvando las resistencias procedentes tanto de la oposición de los hombres, como del temor de las mujeres a aportar sus visiones o a opinar, consiguieron que fueran reuniéndose pequeños grupos en los que, desde su perspectiva, leyeran y analizaran el Evangelio con el apoyo de las asesoras pastorales.

Desde ahí, y como fruto de *un trabajo muy lento*, que todavía continúa, algunas mujeres se atrevieron a embarcarse en la aventura de unirse para defender sus derechos dentro de sus pueblos, para participar en los diferentes niveles sociales y para animar a otras mujeres a organizarse. De este modo, han conseguido levantar pequeños proyectos productivos encaminados a mejorar la alimentación de las comunidades, o cooperativas de artesanías para darles una salida comercial, o comités de salud y educación. Asimismo, intervienen en el trabajo de la iglesia, aceptando ser coordinadoras de las mujeres de sus comunidades o bien incorporándose al ministerio catequístico.

A su vez, las que como consecuencia de este camino de reflexión han ido profundizando y madurando su conciencia social, están integrándose en las organizaciones populares, con el fin de sumarse a la elevación de las demandas generales de la población campesina.

Como resultado de este proceso, nació en 1992 la Coordinadora Diocesana de Mujeres, cuyo propósito fundamental es el de *articular, orientar, compartir y unir la fuerza de las mujeres*. Asimismo, desde que fue creada la Convención Estatal de Mujeres, la Coordinadora participa como elemento activo en el interior de la misma. En el desarrollo de su trabajo se distinguen cuatro niveles organizativos.

El primero de ellos, de rango local, está conformado por las mujeres de cada comunidad y por una o dos coordinadoras nombradas por ellas mismas. Cada uno de esos grupos cuenta con un promedio de quince a cuarenta mujeres. En el segundo nivel, de carácter regional, se reúnen los grupos de comunidades con asentamientos cercanos, para llevar a cabo una serie de encuentros. Existen una o dos coordinadoras por región, también elegidas por las mismas mujeres entre las coordinadoras locales. En el nivel zonal, se reúnen las mujeres que viven en la misma zona, de acuerdo a la estructura territorial de la Diócesis³. Al menos una vez al año se convoca, bien a las representantes, bien a todas las que tengan posibilidad de asistir, para compartir las experiencias vividas en ese lapso de tiempo. Las representantes de zona suelen ser, a su vez, coordinadoras del trabajo con las mujeres a nivel de municipio o parroquia. En el cuarto nivel, se encuentra la Coordinadora Diocesana, constituida por representantes de cada una de las zonas. En la actualidad, existen aproximadamente cien representantes de los trescientos cincuenta grupos organizados, a las que se unen las asesoras pastorales que participan, también, en cada uno de los ámbitos anteriores. En conjunto, todas unidas llegan a sumar un total de cuatro mil mujeres. Finalmente, hay un quinto nivel que rebasa los límites del estado chiapaneco. En él, la Coordinadora San Cristobalense se integra en la Coordinadora de Mujeres del Sureste, donde además participan Veracruz, Oaxaca, Tabasco y Quintana Roo.

Con una frecuencia cercana al trimestre, la Coordinadora convoca en San Cristóbal de las Casas, a las coordinadoras zonales para celebrar un encuentro-taller que sirva, también, como ocasión para llevar a cabo un intercambio de impresiones y experiencias. Normalmente, esos encuentros persiguen cumplir tres objetivos: 1) hacer que las mujeres asistentes compartan sus estados de ánimo y sus sentimientos, para apoyarse unas a otras; 2) profundizar en el conocimiento de los fenómenos sociales por los que se esté atravesando con el fin de comprenderlos; 3) conseguir el fortalecimiento mutuo, para que cada una de ellas pueda continuar el trabajo emprendido en cada una de las comunidades.

Durante dos o tres días, las mujeres llegadas de todos los rincones de la Diócesis, estudian el tema que conforma el núcleo del seminario; tema que siem-

³ La Diócesis de San Cristóbal de las Casas está dividida en siete zonas geográficas que responden, fundamentalmente, a la composición étnica de su población. Esas divisiones son las siguientes: zonas Tzotzil, Tzeltal, Ch. A. B. (con predominio tzeltal; la diferencia estriba en que es un *isrote pastoral* de dominio jesuita. Sus siglas responden a las iniciales de la tres poblaciones principales: Chilón, Arenas y Bachajón), Ch'ol, Centro (ahí está la sede de la Diócesis, o sea, la ciudad de San Cristóbal de las Casas; su composición es básicamente mestiza), Sureste (de composición mestiza y tojolabal) y, Sur (de predominio mestizo). En estas dos últimas zonas, dado su carácter fronterizo con Guatemala, también se atiende a la población indígena guatemalteca refugiada en Chiapas.

pre hace referencia al medio en el que viven, en sus aspectos sociales, políticos, económicos y étnicos. Para ello, cuentan con la asesoría de las agentes pastorales, así como con la documentación que algún experto les proporcione. Posteriormente, la temática abordada en términos globales, es trasladada a los casos concretos de sus comunidades, con el objeto de hacerles vislumbrar la articulación entre los distintos niveles y la interrelación establecida entre los fenómenos sociales. Es en el ámbito del análisis comunitario, donde la intervención de las mujeres se hace todavía más activa, aportando sus visiones desde su condición de género y desde sus particulares características sociales y étnicas. Desde su perspectiva examinan e interpretan lo aprendido para, posteriormente, reflexionarlo a partir de la lectura del Evangelio.

Junto a ese aprendizaje, es de destacar el proceso de conocimiento e intercambio mutuo, que se produce entre las coordinadoras después de unos días de intensa convivencia, de la cual, como ellas mismas dicen, *una sale fortalecida*. El taller, como lugar de encuentro, facilita no ya sólo el establecimiento de una valiosa red de relaciones, sino también, la apertura de un espacio de comunicación en el que las mujeres comparten sus experiencias, sintiéndose reflejadas las unas en las otras. Es una oportunidad en la que ellas, fuera del ámbito dominado por los hombres, se sienten libres para expresar lo que en sus comunidades aún les cuesta.

Finalizado el taller, las mujeres van haciendo acopio de todo lo aprendido, intercambian sus dudas, sus opiniones y sus reflexiones. Se llevan consigo las vidas vividas por otras mujeres, con las que, como han descubierto, tanto tienen en común. También, se llevan la capacidad ampliada para analizar y juzgar, para hablar y hacerse escuchar. Todas las experiencias *académicas* y humanas serán revertidas en cada una de sus comunidades de origen, donde celebrarán pequeños encuentros en los que, como prolongación del desarrollado en San Cristóbal de las Casas, las mujeres comienzan a saberse capaces de protagonizar su propia historia.

VOCES QUE ABREN SENDEROS. CAMINOS DONDE EL SILENCIO SE HACE HISTORIA

Históricamente, ante las relaciones de dominación/subordinación establecidas entre los grupos cuyas condiciones sociales, étnicas o de género, los mantienen en un nivel de manifiesta desigualdad, el silencio ha constituido una estrategia cuya maleabilidad, lo lleva a convertirse en un espejo en el que se reflejan dos imágenes inversas de sí mismo: el silencio como coraza y el silencio como mordaza.

En el caso de los pueblos indígenas, el silencio visto desde fuera como pasividad, resignación o apatía, reviste una actitud de resistencia, como diría Mario Humberto Ruz, *plasmada en mito, voceada en rito de ensalmo, urdida en lana, deletreada en zoque; afilándose en el lomo del machete, en fidelidad a los dioses que parecen haberse ausentado; revivida al recordar el látigo de la finca o la emigración a la selva, reforzada al nombrar al hijo, al hermano o al con-*

padre, Resistencia hecha tejido, leyenda, escopeta, parentesco, rezo o cerámica (Ruz Sosa, 1986:9). Pero también, el silencio puede ser esgrimido como arma para imponer la sumisión al grupo subalterno, fundamentalmente, cuando éste, queriendo romper el cerco, opta por liberarse, organizándose y exponiendo sus demandas.

Referirse a las mujeres indígenas, implica tener que atravesar dos fronteras de silencio: una, marcada desde el exterior por el grupo hegemónico; otra, desde el interior, definida por la población masculina de su misma procedencia social y étnica. A modo de sólidos muros que definen esas líneas fronterizas, se alcanzan la dedicación a tiempo completo a las tareas domésticas, el cuidado de los miembros de la unidad familiar, las labores agrícolas y artesanales, la negativa a intervenir activamente en las asambleas comunales, la restricción de su valor social al rol materno y su relevante protagonismo en la reproducción y transmisión del sistema de valores que perpetua sus referentes culturales, entre ellos, la justificación ideológica de su propia subordinación.

Sin embargo, la conjugación de presiones internas y externas, está provocando el surgimiento de fisuras en tan macizos paramentos. La organización de las mujeres nacida de la necesidad de solventar los problemas básicos de sus comunidades (alimentación, salud, educación), traducida en proyectos productivos, cooperativas, comités, con el correspondiente apoyo desde el exterior (fundamentalmente la iglesia diocesana de San Cristóbal de las Casas y diversas ONGs), ha desembocado en reivindicaciones para desechar la desigualdad entre hombres y mujeres. Son grietas que, paulatinamente, van socavando la solidez de los moldes culturales y sociales que han impedido a las mujeres, no ya sólo su participación, sino incluso su presencia.

Pero también, en los últimos meses, el muro ha sentido en sus basamentos, súbitas rupturas producto de la acumulación silenciosa de tantos desdenes. Grietas y rupturas, tiempos largos y tiempos cortos, han contribuido a la apertura de caminos hechos de reflexión y de participación, nacidos para dejar atrás el mundo del silencio que amordaza, contruidos para conducir a un mundo en el que la voz se haga palabra, y la palabra, derecho.

APÉNDICE I

LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES DEL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN)

- 1.- Las mujeres, sin importar su rezo, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.
- 2.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.
- 3.- Las mujeres tienen derecho a elegir el número de hijos que pueden tener y cuidar.
- 4.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y a tener cargos si son elegidas libre y democráticamente.

5.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

6.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

7.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligada por la fuerza a contraer matrimonio.

8.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente, ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

9.- Las mujeres podrán ocupar cargo de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

10.- Las mujeres podrán tener todos los derechos y obligaciones que señalen las leyes y reglamentos revolucionarios.

(ROJAS, Rosa (Comp.): **Chiapas. ¿Y las mujeres qué?** pp. 21-22)

APENDICE II

ARTÍCULO CUARTO CONSTITUCIONAL, PRIMER PÁRRAFO (ADICIÓN DEL 28 DE ENERO DE 1992)

La nación mexicana tiene composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que la ley establece.

(ROJAS Rosa (Comp.) : **Chiapas. ¿Y las mujeres qué?** p. 184

BIBLIOGRAFÍA

CONVENCIÓN ESTATAL DE MUJERES CHIAPANECAS: **Escribiendo nuestra historia** (Sesiones I y II). San Cristóbal de las Casas, julio-octubre 1994.

DOCUMENTOS:

Tercer Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, febrero 1993.

Cuarto Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, mayo 1993.

Encuentro Diocesano de Mujeres Coordinadoras. San Cristóbal de las Casas, septiembre 1993.

Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, marzo 1994.

Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, junio 1994.

Encuentro Diocesano de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, febrero 1995.

Taller Regional de Mujeres. San Cristóbal de las Casas, octubre 1994.

Encuentro de Mujeres del Sureste. San Cristóbal de las Casas, agosto 1993.

GARZA CALIGARIS Anna María y María Fernanda PAZ SALINAS: *Las migraciones: testimonios de una historia viva.* En **Anuario CEI.** vol. I San Cristóbal de las Casas, 1986. pp. 91-105.

GARZA CALIGARIS Anna María: *Sobre mujeres indígenas y su historia.* **Anuario CEI.** vol. III San Cristóbal de las Casas, 1989-1990 pp. 31-43.

MUJERES PARA EL DIALOGO:

Memoria del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas y Campesinas. México, agosto 1992.

Compañeras. Boletín 46. México, 1994.

Compañeras. Boletín 48/49. México, 1994.

OLIVERA BUSTAMENTE Mercedes: *Aguascalientes y el movimiento social de mujeres chiapanecas.* En SORIANO HERNANDEZ Silvia (Coord.): **A propósito de la insurgencia en Chiapas.** Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas. México, 1994. pp. 57-82.

RUIZ GARCIA Samuel:

Informe quinquenal «Ad Limina». San Cristóbal de las Casas, 1988

Carta Pastoral. En esta hora de gracia. San Cristóbal de las Casas, 1993.

RUIZ SOSA Mario Humberto: *A modo de presentación.* En **Anuario CEI.** vol. I. San Cristóbal de las Casas, 1986 pp. 7-9.

RUIZ ORTIZ Juana María: *El mandato de la mujer.* **Anuario CEI.** Vol. III. San Cristóbal de las Casas, 1989-1990 pp. 65-73.

SUBCOMANDANTE MARCOS: *El «primer» alzamiento.* En ROJAS Rosa (Comp.): **Chiapas. ¿Y las mujeres qué?** Edic. La Correa Feminista. México, 1995. Vol. I, pp. 23-25.

TOLEDO TELLO Sonia: El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas. **Anuario CEI. Vol. I. San Cristóbal de las Casas, 1986 pp. 73-91.**

VILLAFUERTE SOLIS David y M^a Carmen GARCIA AGUILAR: *Los Altos de Chiapas en el contexto del neoliberalismo: causas y razones del conflicto indígena.* En SORIANO HERNANDEZ Silvia (Coord.): **A propósito de la insurgencia en Chiapas.** Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas. México, 1994. pp. 83-123.