



La cultural





Epistemología de género: las mujeres zapatistas de Roberto Barrios



*Alejandra Araiza Díaz**

INTRODUCCIÓN

La intención de este artículo es visibilizar a las mujeres indígenas, en especial a las zapatistas, ya que la desigualdad de género las ha mantenido en la ignominia aún más que a los varones. Estas líneas provienen de una investigación exhaustiva en la comunidad de Roberto Barrios, México —una comunidad base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional—, del año 2000 al 2002, dentro del taller Género y Política de la maestría en antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Lo que aquí se presenta es sólo una reflexión sobre las condiciones de género que presentan las mujeres zapatistas de dicha comunidad, las cuales no distan mucho de la situación de las indígenas de otras latitudes de nuestro país. Asimismo, hay que dejar en claro que la cultura no es estática y aun cuando los dispositivos genéricos son muy acentuados en Roberto Barrios, como en otras partes del país y del mundo, la cultura se transforma y las mujeres, poco a poco, comienzan a organizarse y a sentar las bases para establecer en el futuro relaciones intergenéricas más equitativas.

Para tal efecto, en la primera parte se hace un recorrido por los estudios de género con sus distintos enfoques para argumentar que éstos son más que una teoría de moda. La perspectiva de género, a mi juicio, es una epistemología muy

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.



útil para el estudio de las relaciones entre hombres y mujeres, y de todo lo que éstas conllevan en los ámbitos psicológico, social, cultural, histórico, etcétera.

Posteriormente se echa un vistazo a la situación de las indígenas en nuestro país, las cuales a pesar de ser víctimas de la feminización de la pobreza, tejen sus redes de organización femenina y alzan sus voces para cambiar aquellos usos y costumbres que atentan contra su identidad femenina.

Para finalizar, se presenta una parte de los resultados de la investigación, es decir, cuál es la situación de las mujeres en la comunidad en estudio, misma que denota gran similitud con la propia de las indígenas del resto del país. Sin embargo, estas mujeres, integrantes de un movimiento social, dan visos de transformaciones de género a favor de ellas mismas, lo que fomenta gran esperanza. Pero, sin más preámbulo...

EL GÉNERO: UNA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Existe una diferencia fundamental entre los seres humanos que ha separado el mundo en dos polos: masculino y femenino, como lo han venido denunciando los movimientos feministas a través de los siglos, mostrando que esta diferencia no es natural, sino que, con base en la distinción genital entre los hombres y las mujeres, se ha construido socialmente un mundo dividido en diferentes culturas. Así, en los últimos años se ha generado una perspectiva para el estudio de esta construcción conocida como género. A continuación se muestra la visión que han aportado distintas disciplinas sociales a dicha perspectiva, lo que permite argumentar que el género no es sólo una teoría feminista, sino que constituye una epistemología muy útil para las ciencias sociales en particular, y para el pensamiento contemporáneo en general.

Se inicia con la *antropología*, pues es común definirla como el estudio del hombre, lo cual —dice Marcela Lagarde— denota una profunda huella androcéntrica, pues no debería enunciarse de esta manera, ya que la mujer no es un apéndice del hombre. Si se hablara en cambio de la ciencia que estudia al ser humano, entonces, mujer sí puede contenerse —al igual que hombre— en la categoría humano.¹ De esta manera, los estudios de género han aportado mucho a la antropología. Tal es el caso, por ejemplo, de los estudios de parentesco en los que, al referirse a las alianzas entre grupos, analizaban el fenómeno como intercambio de mujeres entre grupos (como si fueran propiedades masculinas).

¹ En Marcela Lagarde, *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* México, UNAM, 1990. Cabe aclarar que esta discusión sobre el androcentrismo permeó toas las ciencias sociales —desde la década de los sesenta, aproximadamente— y hubo un intento enorme por recuperar lo femenino en cada una de ellas que ha dado resultados muy enriquecedores para el pensamiento contemporáneo.

Al respecto, Henrietta Moore nos dice que la crítica feminista a las teorías clásicas de parentesco ha permitido que “la función doméstica/reproductora de la mujer no se contemple como un conjunto de tareas predeterminadas común a todas las sociedades de todos los tiempos; ni que se dé por supuesto que todas las mujeres desempeñan dichas funciones”.²

En general, las aportaciones mayores de la categoría de género a la antropología se encuentran resumidas en un revelador artículo que Gayle Rubín escribió en 1975 intitulado *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo*. En él se hace referencia a los autores que más impactaron a la antropología en particular, y a las ciencias sociales en general, tales como Marx, Engels, Lévi-Strauss e incluso Freud. Respecto al parentesco, nos dice que si las mujeres son un bien intercambiable, son los hombres quienes tienen el don de poseerlas. De esta manera, los hombres son los encargados de la producción cultural, mientras que las mujeres lo son de la reproducción biológica. No obstante, asegura la autora, el sistema de parentesco no es más que una imposición con fines sociales. Así, definió el sistema sexo/género como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en la cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”.³ A lo largo de su artículo, Gayle Rubín argumenta lo que en su momento la antropóloga culturalista Margaret Mead ya había planteado: que las diferencias entre hombres y mujeres eran culturales y no biológicas, y que podían variar ampliamente en entornos distintos.⁴

Con esto, los estudios de género dieron a la antropología la posibilidad de mirar de manera más amplia a su sujeto de estudio. Asimismo, para los estudios de género, los trabajos abordados desde la antropología han revelado que el género no es igual en todas las culturas, pero que hay una constante en gran parte del globo terráqueo en donde la construcción cultural diferenciada entre hombres y mujeres es muy similar: el varón es predominante.

Se dice que la primera en utilizar la categoría de género fue la *sicología* en su vertiente médica, pues fue Robert Stoller quien, al trabajar con pacientes hermafroditas, descubrió que el género que ellos desarrollaban era el que sus padres y su entorno les asignaba.⁵ De esta manera, llegó a las mismas conclusiones a las que había llegado Margaret Mead años antes con otra mirada.

² Henrietta Moore, *Antropología y feminismo* trad. Jerónima García, Madrid, Fuenlabrada, 1999, p. 73.

³ Gayle Rubín, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, trad. Stella Mastrangelo, en Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, p. 35.

⁴ En Jill Conway, Susan Bourque y Joan Scott, “El concepto de género”, trad. Claudia Lucotti, en Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 21-33.

⁵ Robert Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity* Nueva York, Science House, 1968.

Lo cierto es que una de las temáticas más estudiadas por la psicología es la sexualidad, que desde luego tiene todo que ver con el género. Por eso saltan a la vista las críticas feministas que se le han hecho a Freud, entre las que destacan su concepción del complejo de Edipo, con la concerniente envidia del pene y el complejo de castración, muy discutibles a la fecha. De esta manera, los estudios de género pueden enriquecer la visión sicoanalítica que, no obstante, es de suma importancia para el pensamiento contemporáneo.

De cualquier modo, la psicología brinda las herramientas para estudiar el género, pues éste, como imposición social, no sólo engendra roles y mundos divididos, sino que, a su vez, provoca subjetividades y, por ende, huellas en la personalidad diferenciadas para hombres y mujeres, lo que repercute en los planos individual y social.

Referirse al género desde la *sociología* implica hacerlo a lo estrictamente social, a lo socioeconómico y a lo sociopolítico, reconociendo no obstante su relación con lo cultural y lo psicológico. Está fuera de discusión la importancia del estudio del rol que desempeñan los individuos en un grupo social. Y el juego de roles más evidente es el de género, donde al hombre corresponde ser proveedor, valiente, agresivo e inteligente, entre otras cosas; mientras que la mujer es sumisa, maternal, amorosa, sensible, etc. Esto, además de ser una simple división de tareas, se convierte en la generación de estereotipos que nos impiden ver otras cualidades en unos y otras.

Ahora bien, los aspectos socioeconómicos del género se manifiestan en la división sexual del trabajo —misma que también es atravesada por el parentesco—. Dicha división se desprende de las tareas diferenciadas que desempeñan hombres y mujeres, a partir de las cuales cada quien se dedica a trabajos distintos, lo que en el ámbito económico tiene fuertes implicaciones, pues tradicionalmente es el varón quien trabaja fuera de casa, mientras que la mujer se encarga del cuidado de ésta. Así, en gran parte de los hogares es sólo el varón quien genera ingresos. Y aunque hay muchas mujeres que también los generan, normalmente el monto es menor que el del hombre. Además, suelen percibir sus actividades económicas como secundarias a sus actividades domésticas, dando lugar a dobles e incluso triples jornadas de trabajo para las mujeres.

Finalmente, lo sociopolítico sienta sus bases en un asunto de poder mucho más complicado que se encuentra en las bases del género y que se abordará unas líneas más adelante. Lo cierto es que se traduce en una ausencia de participación política femenina tradicional y no tradicional. Basta echar un vistazo a las estadísticas de mujeres que trabajan en las cámaras de diputados y senadores, en los partidos políticos, en las presidencias municipales, etc. En cuanto a la política no tradicional, como los movimientos sociales, es cierto que hay más espacio para las mujeres, pero también es cierto que son pocas las que ocupan los cargos más importantes.

En general, éstos son los temas más importantes que ha trabajado la sociología y que han aportado al género una visión de suma importancia. Asimismo, los estudios de género han permitido a esta disciplina ampliar su panorama, pues la condición genérica atraviesa sus principales contenidos de estudio.

Por último, se encuentra la *historia*, desde la que se ha luchado fuertemente por visibilizar la presencia femenina, hasta ahora silenciada, en diferentes épocas, lo que sin duda enriquece a la disciplina. Y, al mismo tiempo, el género contiene fuertes componentes históricos, pues es algo construido ancestralmente. A este respecto, es muy sugerente lo que apunta Joan Scott para que el estudio del género pueda comprender una serie de transformaciones en la organización de las relaciones sociales y las representaciones del poder que se mueven en diferentes sentidos.

Y como las ciencias sociales no son ajenas entre sí, he aquí dos puentes que se desdibujan a partir de la categoría de género y que atraviesan el campo de estudio de todas las disciplinas enunciadas: *a) identidad*⁶ y *b) poder*.

La identidad de género es un componente que se ha estudiado con mayor frecuencia desde la psicología y la antropología, pero que influye en todo el entramado de cualquier construcción cultural: los hombres y las mujeres adquieren diferentes identidades. A este respecto, Sandra Bem afirma que la identidad se construye desde que niños y niñas son socializados de manera distinta, lo cual no sólo tiene repercusiones sociales con base en un proceso de aculturación, sino que también deja fuertes huellas en el plano individual.⁷

Por su parte, el poder es otro elemento que atraviesa al género y que pasa por lo psicológico, lo cultural, lo social y lo histórico, pues a partir de él se gestan relaciones primarias de poder que se extienden a las esferas globales de lo social. Y para entender este panorama de poder es necesario echar un vistazo a su genealogía. Al respecto, Bourdieu sostiene que la dominación masculina que coloca a las mujeres en el plano de objetos simbólicos, las mantiene en un estado permanente de inseguridad corporal o de dependencia simbólica,⁸ lo que desde luego se corresponde con los planteamientos foucaultianos, que sostienen que el poder atraviesa, primero que nada, los cuerpos. Así, según Marcela Lagarde el cuerpo de la mujer es un espacio siempre dispuesto a cargar y a recibir al otro y que la hace cautiva, pues su sexualidad es para otros, es decir, las mujeres son expropiadas de su cuerpo, su sexualidad y su subjetividad.⁹

⁶ La identidad responde a la pregunta ¿quién soy? y pasa por una serie de procesos psicológicos y sociales, así como por un devenir individual y colectivo. En efecto, la identidad es un proceso dialéctico que es al mismo tiempo individual y colectivo. La identidad, de igual manera, es un proceso cultural, en tanto que constituye una serie de símbolos recreados colectivamente y que le dan sentido de existencia a un grupo étnico, por ejemplo. Asimismo, la identidad es atravesada por el tiempo y se va transformando al correr de éste.

⁷ Sandra Bem, *The Lenses of Gender* New Haven, Yale University Press, 1993.

⁸ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1998.

⁹ Marcela Lagarde, *op. cit*

Ahora bien, identidad y poder son sólo dos ejemplos de aspectos inherentes al género y que trascienden al estudio de estas disciplinas aisladas. No son los únicos. Joan Scott, por ejemplo, habla de simbolismo, normas, parentesco (que implican economía y política) y subjetividad.¹⁰ Si se les estudia a profundidad, guardan una extensa relación con los puentes que se acaban de proponer. Así, la intención de este breve recorrido ha sido exponer que el género no es sólo una perspectiva de moda que ha dado su importancia a las mujeres antes olvidadas por las disciplinas sociales.

Pero, después de todo lo expuesto, ¿cómo definir al género? El género como mero concepto constituye un dispositivo sociocultural a través del cual el mundo se divide para hombres y para mujeres a partir de las diferencias genitales, con lo cual se producen subjetividades e identidades sociales distintas que nos parecen “naturales”. Sin embargo, no se trata de un simple concepto dentro de las ciencias sociales como, por ejemplo, la “cultura de la pobreza”. El género es una epistemología que atraviesa distintas disciplinas humanas y que nos permite el trabajo conjunto, pues se trata de una forma de construir nuevos conocimientos que enriquecen a cada una de las ciencias sociales. Así, el objetivo es trascender, por ejemplo, la visión de las mujeres como objeto de intercambio útil para producir alianzas a través del parentesco en antropología. O, en psicología: al estudiar las estructuras cerebrales diferenciadas de hombres y mujeres —que los definen a ellos con mayor habilidad visoespacial y a nosotras con mayor aptitud para el lenguaje—, poder entender que no es un asunto congénito, sino que es producto de un mundo dividido culturalmente. En síntesis, la epistemología de género abre la posibilidad de generar un conocimiento sobre una construcción cultural que permea los campos de diferentes disciplinas, y la esperanza para deconstruir este dispositivo que coloca a las mujeres en desventaja y que impide una comunicación de tipo horizontal entre hombres y mujeres en la mayoría de las sociedades.

Por estas y otras razones, cuando se trata de visibilizar un asunto tan complejo como las condiciones en las que viven las mujeres indígenas de nuestro país, con problemáticas anquilosadas y entramadas de una manera tan compleja, la mirada que mejor ha podido funcionar es la de género. Ésta es su historia.

MUJERES INDÍGENAS EN EL OLVIDO

Para comenzar, es necesario partir del hecho de que el indigenismo es un concepto que se ha transformado y discutido a lo largo de muchas décadas en

¹⁰ Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, trad. Eugenio y Marta Portela, en Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 264-302.

nuestro país y que representa un componente esencial de la identidad nacional, como lo afirmaron en su momento antropólogos como Guillermo Bonfil,¹¹ Roger Bartra,¹² o incluso el ensayista Octavio Paz.¹³ De ahí que sea importante advertir que lo que se presentará en las páginas siguientes no se sale de este marco, sino que, por el contrario, pretende aportar algo más para la discusión antropológica, así como para la revisión del concepto de Estado nacional.

Si los indios han estado siempre subyugados y subestimados tras la instauración de un modelo mestizo de nación, luego de haber revisado el concepto de género no es difícil suponer que las indias lo han estado aún más y, como ellas mismas lo afirman, viven una condición triple de discriminación: por ser indígenas, por ser pobres y por ser mujeres.

Por eso, no es de extrañar la situación que de las mujeres indígenas nos presentan Paloma Bonfil y Raúl Marcó del Pont.¹⁴ Son ellas —dicen los autores— las más afectadas por las condiciones de extrema pobreza que se viven en sus comunidades; la gran mayoría padece graves problemas de desnutrición y de salud (especialmente en lo que concierne al ámbito reproductivo). Gran parte de ellas no saben leer ni escribir y muy pocas hablan el castellano.¹⁵ Por lo común, no tienen derecho a la tierra ni a participar con sus decisiones en los asuntos públicos de sus comunidades.¹⁶

El género, en este sentido, es un referente fundamental porque, al igual que en el ámbito occidental y mestizo, el mundo indígena presenta una polarización entre lo femenino y lo masculino. De esta manera, las mujeres indígenas deben cumplir a cabalidad su función de madresposas: son las responsables de la crianza de los hijos; son también las encargadas de desarrollar actividades domésticas tales como la preparación de alimentos, recolección de leña, acarreo de agua, cuidado de animales, lavado de la ropa, etc. No se pertenecen a sí mismas, sino que le pertenecen al esposo. En otras palabras, las mujeres indígenas son educadas para servir a los demás. El problema más grave es que, por ello, se atrofia el desarrollo de sus capacidades y se impide su libertad y autodeterminación al atarlas a la dependencia vital de los hombres, dueños y dictadores de sus funciones reproductivas y de su ser mujer.¹⁷

¹¹ Guillermo Bonfil, *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1987.

¹² Roger Bartra, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

¹³ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

¹⁴ Paloma Bonfil y Raúl Marcó del Pont, *Las mujeres indígenas al final del milenio*, México, FNUAP/Conmujer, 1999.

¹⁵ Cabe aclarar que el hecho de que no hablen castellano les impide la movilidad en el mundo mestizo, por lo que las mujeres poseen menos libertad que los varones, quienes con más frecuencia saben hablar esta lengua.

¹⁶ Aunque, por ejemplo, sí participan haciendo las comidas de las fiestas (pero finalmente es parte de su papel *femenino*).

¹⁷ Mercedes Olivera, "Mujeres indígenas de México", en *Mujeres indígenas*, seminario de GIMTRAP, México, 2001.

Así, ser mujer indígena conlleva fuertes implicaciones simbólicas: significa ser obediente y sumisa hasta la negación de sí misma (ab-negación), de su cuerpo, de sus derechos, de su creatividad y hasta de tener su propia voz. No obstante, esto ha comenzado a cambiar en la medida en que los ámbitos de participación de las mujeres se han ido ampliando, ya sea a causa de las condiciones económicas o por un proceso de toma de conciencia de género y lucha de las mujeres.¹⁸

Cotidianidad indígena femenina

Para casi todas las mujeres indígenas de nuestro país la vida cotidiana tiene un mismo ritmo. La mayoría se levanta un par de horas antes de que salga el sol. Desde ese momento deben realizar una serie de labores domésticas: moler el maíz, echar las tortillas, preparar café y alimentar a su familia. Posteriormente, deben cuidar el traspatio, que los animales se encuentren bien y estén alimentados, que los cultivos lleven su ciclo, etc. Deben también cuidar a sus hijos e hijas pequeños. Algunas acuden unas horas a la escuela y eso puede darles un respiro. Por la tarde deben alimentar al marido cuando vuelva de la milpa, ir al río, lavar la ropa, asearse y hacer lo propio con sus hijos e hijas pequeños. También por las tardes, algunas realizan actividades extra, como tejer o bordar, la mayoría de las veces para obtener algún ingreso que aportar a la de por sí dañada economía familiar.

Las niñas tienen pocas oportunidades de educación, ya que desde pequeñas ayudan a sus madres en las labores domésticas. Saben que se casarán muy jóvenes y, las más de las veces, sin poder elegir a su compañero. La gran mayoría de ellas son, desde muy pequeñas, víctimas de la explotación. Es decir, las niñas indígenas se incorporan, a temprana edad, a las actividades productivas y reproductivas dentro de la esfera familiar, las cuales tienen que ver con su identidad de género. Este hecho constituye uno de los principales obstáculos para poder continuar con su educación básica.¹⁹ Asimismo, existe una diferencia marcada entre los varones y las niñas, pues la asistencia a la escuela es prioridad para los primeros.²⁰

En general, las mujeres indígenas, según diversas autoras, son quienes más padecen la pobreza, pues son ellas las peor alimentadas, las más afectadas en

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Consúltense las cifras que pone a disposición Paloma Bonfil, algunas de las cuales son: 46.6% de los habitantes de 15 años y más son analfabetas en las poblaciones con 70.0% de hablantes de lengua indígena, y 75.9% no habían terminado la educación primaria, según el censo de 1990; en Paloma Bonfil, *Niñas indígenas: la esperanza amenazada*, México, GIMTRAP/UNICEF, 2002a.

²⁰ El 27.0% de los varones indígenas no son enviados a la escuela por motivos relacionados con la pobreza, mientras que 35.5% de las niñas tampoco lo son, por las mismas razones, pero también por cuestiones de género (*ibid.*).

cuanto a la salud y las que más tienen que trabajar. Hecho que se engloba en el concepto de feminización de la pobreza.²¹ Asimismo, son completamente observadas por sus familias y por las demás personas de la comunidad. No pueden ni deben hacer nada que se salga de las prescripciones de género. No tienen, pues, libertad de movimiento. La vida cotidiana de las indígenas transcurre dentro de un entorno sumamente estricto que les impide circular con libertad, participar en los espacios públicos, decidir sobre su cuerpo, lo cual las obliga a sostener a su familia a costa de su propia salud (física y mental), etc. Por si fuera poco, son víctimas de la violencia intrafamiliar y extrafamiliar: muchas de ellas han padecido graves humillaciones, que atentan contra la dignidad humana.²² La gran mayoría ve morir de enfermedades curables, con absoluta impotencia, a sus hijos e hijas. En otras palabras, las mujeres indígenas van acumulando a lo largo de sus vidas una serie de sufrimientos, frente a los cuales tienen que generar recursos psicológicos que les permitan continuar viviendo. Lo más admirable es que, en medio de este panorama tan desalentador, se estén organizando, estén alzando la voz y comiencen a abrirse espacios de participación política, social y cultural desde una perspectiva más humana para ellas.

Participación política

Primeramente, es necesario decir que en la mayoría de las comunidades indígenas coexisten dos formas de organización política: la municipal y el sistema de cargos. En ninguno de ambos espacios, que a veces se mezclan, ha habido una verdadera participación femenina, pues las mujeres han estado completamente excluidas, al menos hasta años recientes.

La política tradicional en las comunidades indígenas está representada por el sistema de cargos, el cual, según Paloma Bonfil, es “un aparato de autoridad, representación, gestión y toma de decisiones, fundado en una jerarquía religiosa con un sistema de escalas, estructurado en función del sexo y la edad de los integrantes de la comunidad”.²³ Los cargos honoríficos que una persona puede ocupar son: mayordomos, topiles y alguaciles. En lo que a esto respecta, Cristina Oehmichen afirma que son los varones quienes fungen como mayordomos,

²¹ Véase Paloma Bonfil y Raúl Marcó del Pont, *op. cit.*

²² Revítese, por ejemplo, el testimonio de Rosario, una mujer de Cuetzalan, Puebla, que fue constantemente golpeada por su marido durante años. Pero luego de pasar por un proceso de empoderamiento, lo amenazó con el divorcio y éste ha empezado a cambiar notoriamente su actitud. (Beatriz Martínez, *Género, empoderamiento y sustentabilidad: una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas*, México, GIMTRAP, 2000.)

²³ Paloma Bonfil, “Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia”, en Dalia Barrera Bassols (comp.), *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México* México, GIMTRAP, 2002b.

y cuando las mujeres llegan a asumir este cargo, es siempre en calidad de esposas y viudas²⁴ —en cuyos casos nunca tienen el mismo prestigio y reconocimiento que los mayordomos—. No obstante, afirma Paloma Bonfil, las mujeres indígenas han ido conquistando este espacio, con muchas dificultades, y las más de las veces ocupando cargos en comités independientes y secundarios respecto del sistema de cargos masculino. Entre éstos destacan: comités comunitarios de mujeres, comités para fiestas y rituales religiosos, comités de escuela o de salud, etcétera.²⁵

Por su parte, el comisariado ejidal, dice Cristina Oehmichen, es igualmente un espacio masculinizado desde el momento en que el Estado realizó el reparto agrario excluyendo a las mujeres.²⁶ Las mujeres no pueden participar en la toma de decisiones salvo cuando son viudas pues, como se dijo, sólo entonces tienen derecho a los títulos de propiedad de la tierra. De cualquier manera, en el ámbito de los gobiernos locales, en general las mujeres indígenas ocupan muy pocos cargos a lo largo y ancho del país y del continente, y son menos aún las que siguen una política de equidad de género.²⁷

En general, puede afirmarse que ha habido organizaciones estatales —con la típica estructura priísta— que han posibilitado la organización indígena en torno a la tierra. Sin embargo, también es cierto que, desde el ámbito institucional, son muy escasos los programas dedicados a promover la participación femenina. Por su parte, Beatriz Canabal afirma que desde la segunda mitad de la década de los ochenta comenzaron a hacerse visibles diversas organizaciones de mujeres que se habían creado dentro de las propias organizaciones gubernamentales, como la Confederación Nacional Campesina (CNC); es decir, las mujeres comenzaban a advertir que era necesario agruparse. Por ello, la autora asegura que las instancias como la Unidad Agrícola e Industrial de la Mujer (UAIM),²⁸

²⁴ Cristina Oehmichen, “La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la ciudad de México”, en *Iztapalapa*, año 19, núm. 45, México, 1999, pp. 107-132.

²⁵ Paloma Bonfil, *op. cit.*, 2002b.

²⁶ Cristina Oehmichen, *ibid.*

²⁷ Por ejemplo, Laura Valladares presenta los siguientes datos: para el caso de Oaxaca, según el INI, en 1999 había tres mujeres gobernando municipios por usos y costumbres y cinco por la vía de los partidos políticos; mientras que en la sierra Tarahumara de Chihuahua existía una gobernadora tradicional. En Guerrero, en el municipio de Xochistlahuaca (comunidad amusga), había una presidenta municipal. Por su parte, en la zona yaqui de Sonora existía una mujer regidora y representante de los yaquis ante el Estado. Y, por último, en el Estado de México se sabía de una delegada municipal mazahua. Según la autora, éstos fueron los datos a los que ella pudo tener acceso. (Laura Valladares, “Cambiando la tradición: desafíos y conquistas de las mujeres indígenas en México”, *Revista FESC de divulgación científica, multidisciplinaria*, núm. 3, México, enero-marzo, 2002, pp. 35-48.)

²⁸ La UAIM surgió en 1975 con el objetivo de promover proyectos productivos de mujeres. Posteriormente, otras instancias dieron también este tipo de apoyo, tales como el Programa Nacional de la Mujer (Pronam), o algunas desprendidas del Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol). Para más información véase Paloma Bonfil, “Queremos tierras para sembrar y mercados para vender: las mujeres indígenas ante los Fondos Regionales de Solidaridad”, *Relaciones*, núms. 15/16, México, 1997, pp. 59-67.

fungieron como puente para las organizaciones independientes que empezaron a aprovechar los recursos destinados a los distintos proyectos productivos, a la vez que les permitían fortalecer sus organizaciones. A su vez, cabe aclarar que algunas instancias gubernamentales aprovecharon la estructura de varias organizaciones femeninas indígenas del país para llevar a cabo proyectos proselitistas.

Por otra parte, las mujeres indígenas han participado activamente en sus comunidades desde sus oficios, entre los que más destacan el artesanal y el de curadoras. En cuanto a la manufactura de artesanías, se trata de una actividad que les permite generar ingresos, reivindicar identidades, salir de la comunidad, obtener prestigio, y, con todo ello, empoderarse.²⁹ Asimismo, las mujeres indígenas han conservado y desarrollado un saber curativo y preventivo que se apoya en el conocimiento de su entorno y en la sicología de su cultura. Cada aspecto de la salud y la enfermedad tiene un referente simbólico, mágico-religioso: “En su papel de curadoras, las mujeres indígenas tienden puentes entre lo privado y lo público, los intereses estrictamente familiares y las percepciones de sobrevivencia de su comunidad o grupo”.³⁰

DE LA LUCHA POR LA TIERRA A LOS NUEVOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS: LAS MUJERES ZAPATISTAS

En México, como en otras partes del mundo, los movimientos indígenas han ido conformándose cada vez con mayor fuerza y con demandas específicas: tierra, autonomía jurídica, defensa ecológica, etc. Ahora bien, cada etnia es diferente, así que un planteamiento esencial lo constituye la diversidad. Asimismo, con el correr del tiempo han incorporado la cuestión de la participación de las mujeres, quienes van saliendo al ámbito público poco a poco y, con ello, transformando ciertas relaciones genéricas.

De cualquier manera, las mujeres ya habían participado —junto con sus compañeros— en tomas organizadas de tierras, cierres de alcaldías y en algunos movimientos armados. De hecho, se conocen algunas experiencias autónomas en las que han participado las mujeres, o incluso propuesto tomas muy bien organizadas de tierras. Así, dentro del movimiento campesino la mujer ha sido un agente fundamental. De acuerdo con Beatriz Canabal, a lo largo de la década de los ochenta, época de fortaleza para distintas organizaciones campesinas, en el interior de éstas surgieron diversas agrupaciones de mujeres, tales como el Frente Campesino Independiente de Sonora o la Organización del Altiplano de Tlaxcala y de Hidalgo. De esta manera, las mujeres ya no sólo participaban al

²⁹ A este respecto, el libro de Beatriz Martínez es muy sugerente (Beatriz Martínez, *op. cit.*).

³⁰ Paloma Bonfil, “Oficios, conocimientos y padecimientos: la salud como práctica política en el mundo indígena femenino”, *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núm. 13, México, 1996, p. 48.

lado de sus compañeros, sino que empezaban a tener voz dentro de las propias organizaciones campesinas.³¹

Sin embargo, y quizá como parte del mismo proceso de empoderamiento, hoy en día se suman a esta presencia los cuestionamientos desde su condición de género. De esta manera, se han ido constituyendo ciertas organizaciones de mujeres indígenas, las cuales, según Paloma Bonfil y Raúl Marcó del Pont, cumplen dos fines: 1) defensa de demandas concretas, y 2) transformaciones de género.³²

Para el caso de las mujeres chiapanecas, dice Aída Hernández, se produce una movilización que venía desarrollándose entre las mujeres indígenas de la Selva, los Altos o la Sierra, impulsada por la Teología de la Liberación, organizaciones indígenas y campesinas, proyectos productivos, talleres de salud, etc.³³ De tal manera que para 1994, fecha en que estalló la rebelión armada en Chiapas, convocada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la población femenina en sus filas fue notoria. Así, como afirmó el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), en voz del subcomandante Marcos, el primer levantamiento del EZLN tuvo lugar el 8 de marzo de 1993, cuando se aprobó la Ley Revolucionaria de Mujeres, en medio de un periodo en que se fueron desarrollando, con base en una amplia labor de consenso, las Leyes Revolucionarias del EZLN.

A grandes rasgos, lo que esta ley contiene son los derechos más elementales de las mujeres: a decidir sobre su cuerpo, a participar políticamente, acceso a la salud y la educación, etc. Es decir, la Ley Revolucionaria de Mujeres no es la panacea en torno al género, tal vez no propone nada nuevo. De hecho, el artículo cuarto constitucional, relativo a la igualdad entre hombres y mujeres, enuncia lo siguiente: “toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos”.³⁴ No obstante, por todo lo analizado en este artículo en relación con el género y en el marco de la lucha de las propias zapatistas, hablar de personas, como en la Constitución, y hablar de mujeres, como en la Ley Revolucionaria de Mujeres, marca una diferencia total, pues permite a éstas apropiarse de su cuerpo por primera vez, ya que es una realidad que en las comunidades indígenas de nuestro país, hoy por hoy, las mujeres no pueden decidir el número de hijos que quieren tener. En efecto, para las comunidades indígenas donde las estruc-

³¹ Beatriz Canabal, “Mujeres en el movimiento campesino”, en Dalia Barrera Bassols (comp.), *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México* Comité Clandestino Revolucionario Indígena (GIMTRAP), México, 2002, pp. 39-66.

³² Paloma Bonfil y Raúl Marcó del Pont, *op. cit.*

³³ Aída Hernández, “Construyendo la utopía: esperanzas y desafíos de las chiapanecas ante el siglo XXI”, en Sara Lovera y Nellys Palomo (coords.), *Las alzadas*, México, Comunicación e Información de la Mujer/Convergencia Socialista, 1999.

³⁴ Artículo 4º constitucional, en: <http://constitucion.presidencia.gob.mx>

turas genéricas son todavía muy fuertes, donde aún existe una marcada división sexual del trabajo, donde la salud femenina presenta grandes desventajas, una propuesta de ley como ésta es sumamente revolucionaria. Aunque, como afirma Aída Hernández, la existencia de esta ley “no puede cambiar por decreto prácticas e ideología que justifican la exclusión y la violencia hacia las mujeres”.³⁵

Las mujeres son la principal fuerza del EZLN, su presencia ha sido notoria desde el principio en todas las instancias del ejército.³⁶ Un ejemplo de esto es su participación en medio de la *Marcha por la dignidad indígena y el color de la tierra* en marzo de 2001, cuando la comandanta Esther emitió el discurso, a nombre del EZLN, ante el Congreso de la Unión, el cual se iniciaba así:

Así que aquí estoy yo, una mujer indígena. Nadie tendrá por qué sentirse agredido, humillado o rebajado porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable. Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar lo que una mujer indígena venía a decirles y se negaron a hablar para que yo los escuchara. Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.³⁷

Si esto no es una autoafirmación doble: de su identidad genérica y de su identidad étnica, no se sabría cómo calificarla. Pero aunque esto denota un gran avance en cuanto al género, también es cierto que en la vida cotidiana las mujeres zapatistas de las comunidades base de apoyo aún viven una serie de dispositivos genéricos, y empiezan a transformar otros más en su lucha diaria. Éste es el caso de las mujeres de la comunidad Roberto Barrios.

LAS MUJERES ZAPATISTAS DE ROBERTO BARRIOS

La comunidad de Roberto Barrios se encuentra a 20 km de la ciudad de Palenque. Se trata de una comunidad tzeltal que pertenecía al municipio de Tila y que, alrededor de los años sesenta, migró a la zona norte de la selva Lacandona, pues la región carecía de tierras cultivables. Con empeño y dedicación, según recuerdan sus habitantes más ancianos, fueron construyendo la comunidad.

Posteriormente, con una tradición de resistencia indígena larga en la zona, gran parte de sus habitantes se asumió públicamente zapatista a finales de 1995. Fue entonces cuando se fundaron los cinco *Aguascalientes* zapatistas.³⁸ En Ro-

³⁵ Aída Hernández, *op. cit.*, 1999, p. 491.

³⁶ Son cuatro las instancias de participación del EZLN: insurgentas, milicianas, Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) y bases de apoyo (véase Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, México, Era, 1997).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cabe aclarar que a mediados de 2003, estos *Aguascalientes* fueron denominados *Caracoles* *Política y Cultura, otoño 2004, núm. 22, pp. 125-145*

berto Barrios se encuentra uno de ellos. Los *Aguascalientes* son centros regionales donde convergen las comunidades base de apoyo del EZLN que se encuentren en esa zona.³⁹ En el *Aguascalientes* de Roberto Barrios se llevan a cabo distintas actividades políticas o culturales.

Esta comunidad, como otras, especialmente las de la zona norte de Chiapas, ha sido fuertemente atacada a base de estrategias de guerra de baja intensidad desde que se declaró zapatista. Esto ha creado marcadas divisiones en el interior de Roberto Barrios, así como un clima de tensión que padece cotidianamente la mayoría de sus habitantes. Fue también en 1995 cuando se instaló un campamento militar que se retiró a principios de 2001. Sin embargo, el hostigamiento no ha cesado, puesto que existe en la región una fuerte presencia paramilitar desde aquel entonces. Por eso, junto al *Aguascalientes* hay un campamento civil por la paz al que acuden observadores internacionales y nacionales para constatar el respeto a los derechos humanos. A Roberto Barrios acuden periódicamente caravanas, la mayoría provenientes de la ciudad de México, con ayuda humanitaria. De esta manera, aunque la comunidad conserva ciertos usos y costumbres propiamente tzeltales, el contacto con personas ajenas a la comunidad y la misma situación de guerra van transformando poco a poco su cultura.

Ahora bien, el interés en esta investigación ha sido indagar las condiciones de género de las mujeres en esta comunidad. Es importante dejar en claro que estas relaciones se tejen en la vida cotidiana, esa que, tradicionalmente, tampoco ha sido del interés de las ciencias sociales —salvo a últimas fechas—, y que al acercarse a ella desde una postura hermenéutica puede proporcionarnos información valiosa sobre lo que implican los procesos que se describen, desde un punto de vista teórico, pero que día a día tienen repercusiones directas sobre los seres humanos en todo el mundo. De este modo, los estudios etnográficos desde la perspectiva de género pueden parecer muy similares y descriptivos de esas labores que aparentemente son insignificantes, por tratarse, como diría Henri Lefebvre, de esas tareas desagradables que nadie quiere hacer, pero que son necesarias, que constituyen la miseria de lo cotidiano y que es a la mujer a quien corresponde realizarlas.⁴⁰ Sin embargo, la importancia de publicar esta información es que se sepa que esto ocurre en muchas comunidades indígenas de México. Así, pueden publicarse textos como el de Paloma Bonfil y Raúl

(véase el Suplemento *Perfil de La jornada* del 31 de diciembre de 2003, donde diversos investigadores hacen un análisis de lo sucedido con el zapatismo durante el año y a lo largo de diez años de existencia pública.

³⁹ Los cinco *Aguascalientes* que existían hasta mediados del 2003 eran La Realidad, Oventic, La Garrucha, Morelia y Roberto Barrios, ubicados en los municipios de: Ocosingo, Larráinzar, Altamirano y Palenque.

⁴⁰ Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Marcó del Pont,⁴¹ que muestran un panorama nacional sobre la situación de las mujeres indígenas y que representan un gran aporte para la antropología en México. Roberto Barrios no es una excepción y la sobrecarga de trabajo es similar a la de miles de mujeres indígenas —y no indígenas— del país. El día de estas mujeres transcurre desempeñando una serie de labores domésticas bien definidas, que, sin embargo, son percibidas como complementarias del trabajo masculino que se realiza para la sobrevivencia familiar.⁴² En efecto, en Roberto Barrios hay una marcada división sexual del trabajo; además, las dobles o triples jornadas de trabajo femenino representan una parte muy importante de la vida cotidiana. Así, estas mujeres no sólo se encargan de la casa y del cuidado de los hijos —que normalmente son muchos—, sino que la mayoría de ellas realiza actividades extraordinarias tales como la manufactura de artesanías, de pan, así como la venta de estos y otros productos. Pero dejémosle la voz a Elisa, para quien un día puede irse de la siguiente manera:

[...] tiene uno que levantarse a las tres o a las cuatro de la mañana para hacer el fuego y cocer el café, y si el compañero quiere desayunar antes porque se va, tiene que desayunar y tiene uno que levantarse temprano, a mantener pues, el compañero que se va a la milpa. Ya después de ahí, tenemos que hacer otros trabajos, pues acá tenemos animales, como el cochino (el puerco) y los animales de corral, como los pollos y todo eso. Tenemos que desgranar el maíz; después de eso, tenemos que levantar los niños para que desayunen y se arreglen para ir a la clase. Ya queda una sola en la casa, ya empieza una a barrer, a limpiar. Después de eso, ya comienza una a ir al río a lavar la ropa de los niños, de la familia. Después, llega uno tarde, ya empieza uno a lavar el maíz para hacer la tortilla, termina uno de moler y hacer eso, ya empieza uno a tortear y hacer la tortilla. A veces estamos torteando ya cuando va llegando otra vez el esposo. Y de nuevo, a darle de comer. Y así, van llegando los niños y vamos dándoles su comida, pues acá los hijos no tienen lugar, no tienen a qué horas van a comer. Llegan a la hora que quieren. Y eso es lo que hacemos todo el día.⁴³

Después de estas y otras actividades, las mujeres presentan fuertes problemas de salud. Afortunadamente, en Roberto Barrios, como en otras comunidades indígenas de nuestro país, las mujeres cuentan con el apoyo de otras mujeres que se dedican a la salud y, en concreto, a la partería.⁴⁴ Por medio de esta labor, las mujeres han devenido en voceras de las demandas de salud femenina en sus propias comunidades, lo cual implica un grado de participación política. No es casualidad que doña Guadalupe, cofundadora de la cooperativa de las

⁴¹ Paloma Bonfil y Raúl Marcó del Pont, *op. cit.*, 1999.

⁴² Olivera, 2001, *op. cit.*

⁴³ Entrevista con Elisa por Alejandra Araiza Díaz.

⁴⁴ A pesar de que este concepto no aparece en el diccionario, lo empleo porque así se refiere a su oficio doña Guadalupe, una de mis entrevistadas, que es partera.

mujeres y de la de artesanas, además de incansable luchadora por las demandas sociales en Roberto Barrios, sea también partera. Se preocupa por la salud de otras mujeres y sabe que tiene una responsabilidad muy fuerte para con ellas. Por si fuera poco, ha educado a dos hijas que también han asumido esa responsabilidad con su comunidad y con otras mujeres. Así, su hija mayor es una de las representantes de la comunidad y su hija menor es promotora de salud. Y ella les brinda el apoyo necesario.

Por otra parte, uno de los puntos más destacados de la Ley Revolucionaria de Mujeres —descrita líneas atrás— refleja la posición que asumen las mujeres zapatas en relación con el matrimonio. Como apuntan las distintas etnografías, y muy especialmente el trabajo de Rosa María Lombardo, las mujeres en las comunidades tzeltales tradicionalmente no tienen el derecho a decidir con quién casarse. Por lo general, es el muchacho quien elige a la mujer y se lo comunica a sus padres para que éstos sigan el ritual correspondiente de pedir la mano. El primer año de matrimonio, la joven pareja vive en casa de los padres de él, donde la mujer es instruida por la suegra para desempeñar adecuadamente su papel de esposa.⁴⁵ Esta relación entre suegra y nuera no siempre es muy llevadera, pues se trata de una relación de poder muy fuerte. Recuérdese que la experiencia de matrimonio de Juan Pérez Jolote, conforme lo narra Ricardo Pozas, es muy similar.⁴⁶ En Roberto Barrios solía ocurrir de la misma manera; éste es el caso de doña Guadalupe:

Yo creo que me casé menor de edad porque, así como le dije que vine sufriendo como era yo huérfana, porque mi papá era como mamá y papá, era también el único que vivía con nosotros ahí en la casa, sufríamos bastante porque él salía a trabajar, a buscar un trabajo para poder pagar el derecho de la tierra que llegamos, había tantas cooperaciones para pagar, para dar cooperación, y nosotros quedamos solas. Entonces, pensó mi papá que nosotros sufríamos porque no hay quién nos cuidara, fue tomando un muchacho, el que es mi esposo ahorita, y mi papá me dijo que ni modo, tienes que ir con el muchacho porque yo no te puedo cuidar tanto tiempo, no tienes mamá, sufres para quedar, me dijo. No pronto nos casamos. El costumbre que tienen aquí, nos piden la mano, pues, con el papá, el permiso del papá, y mientras se prepara el muchacho, se casa uno también.⁴⁷

Aunque ella dice asumirlo como algo que tenía que pasarle, puede suponerse que habrá sido muy doloroso en su momento. Es a las nuevas generaciones a las que les corresponde transformar lo relativo al matrimonio en la comunidad. Al menos las promotoras de salud, Adela y Magali, aun cuando están en edad de

⁴⁵ Rosa María Lombardo, *La mujer tzeltal*, México, s.n., 1944.

⁴⁶ Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, México, FCE, 1952.

⁴⁷ Entrevista con doña Guadalupe por Alejandra Araiza Díaz.

casarse, se cuestionan si están preparadas o no, y piensan que les gustaría estudiar más antes de hacerlo. Esto ya significa un gran avance.

Ahora bien, la guerra se ha convertido también en parte de la cotidianidad. Es terrible, pero la gente se acostumbra a la guerra y poco a poco deja de sentir el dolor con la misma intensidad.⁴⁸ Esto, sin embargo, entraña fuertes efectos en lo que a salud respecta. Por ejemplo, muchas de las mujeres de Roberto Barrios viven una constante tensión a causa del conflicto; este estrés conlleva enfermedades sicosomáticas, así como consecuencias en la salud mental. Sobre este tema las entrevistadas comentaron lo nerviosas que las ponía la presencia del ejército y de los paramilitares en la comunidad. Irma, una de ellas, dijo:

A mí me ha afectado mucho, en eso de que no puede uno ni salir al pueblo; a veces, cuando estuvieron los retenes, no podíamos, no podíamos venir acá a nuestra región, nos tenían que perseguir, no podía ni pasar, nos pedían la identificación, que como que no somos nativos de acá, y eso es lo que a nosotros nos hace sentir muy mal, como que si para el ejército mexicano nosotros somos gente mala, pero en cambio, en nuestro parecer, no somos gente mala, sino que hacemos lo que se puede y es donde nosotros vemos muy difícil nuestra situación.⁴⁹

Aunque también parece que estas adversidades las asumen de manera similar a como aceptan su condición de pobreza, a la que le hacen frente con sus propias estrategias. De igual manera, ante los embates de la guerra de baja intensidad la comunidad ha construido sus propias resistencias para no dejarse vencer por el miedo y la tristeza. Esto ha contribuido a que los efectos en la salud no sean tan marcados. Por otra parte, las mujeres eran hostigadas de una manera muy peculiar por los militares, y seguramente también lo son por los paramilitares. No pueden caminar libremente por la comunidad, como explicó la mayoría en las entrevistas, y por ello han tenido que emplear estrategias de acompañamiento que les permitan realizar sus actividades diarias, aunque el temor a ser vulneradas ha sido constante. En suma, se ven orilladas a sacar fuerzas de donde sea para defender la causa colectiva. Prueba de ello es que fueron las mujeres quienes impidieron la toma del *Aguascalientes* por parte del Ejército federal en enero de 1996, pues sus compañeros estaban en la milpa, y ellas resistieron. Doña Guadalupe, por su parte, comentó que ella no le temía al Ejército, porque sabía que ella no hacía nada malo, y no sentía culpa por su postura. No todas las personas tienen esta posición tan clara, tal vez por eso se ha logrado dividir poco a poco a la comunidad. Y esto sí les duele, como ella misma aceptó.

⁴⁸ Para más información sobre el tema véase Alejandra Araiza, *Género y vida cotidiana: las mujeres zapatistas de Roberto Barrios* tesis de maestría en antropología social, ENAH, México, 2003.

⁴⁹ Entrevista con Irma por Alejandra Araiza Díaz.

Lo admirable es que, pese a este panorama tan complicado, y a ratos desalentador, las mujeres asuman una participación política. A pesar de que tienen una sobrecarga de trabajo, están circunscritas al espacio doméstico y son hostigadas en forma especial y constante por los embates de la guerra, su presencia en la comunidad zapatista se hace notar: tienen una cooperativa, un colectivo de artesanas, participan como promotoras de salud y educación, intervienen en las asambleas y una de ellas es ya responsable de la comunidad. Éstos no son pasos pequeños, por el contrario, son el esfuerzo de una larga lucha por hacer escuchar su voz. Y aunque todavía no tienen el peso que deberían en la toma de ciertas decisiones, y siguen participando desde su función de madresposas, poco a poco comienzan a gestarse ciertas transformaciones, que apuntan a futuras relaciones de género más equitativas. De esta manera, señala Elisa lo que para ella significa ser mujer:

Para mí, ser mujer es algo hermoso, porque yo me siento así digna y tengo derecho de participar en todo el trabajo como mujer; no por ser mujer me van a obstaculizar algunos trabajos o lo que yo quiera hacer. Porque a veces así nos pasa: por ser mujer no nos permiten trabajar o no nos permiten tener empleos, nos rechazan porque no tenemos experiencia. Pero yo me siento capaz de hacer lo que los hombres también hacen porque somos iguales. También nosotros tenemos capacidad para hacer como mujeres... a pesar de todos los trabajos que tiene uno, pero creo también que podemos hacerlo. Y es eso: me siento, pues, me siento mujer, me siento realizada como mujer porque tengo hijos, tengo familia y qué más le puedo pedir a la vida, es eso.⁵⁰

Puede observarse que ella reivindica su identidad de género y el derecho a participar en la organización tanto como sus compañeros. No obstante, hacia el final de la cita dice que se siente realizada porque tiene hijos y familia, lo que tendría que ver con el papel de madresposa. Es importante resaltar que el proceso de empoderamiento femenino no es de un día para otro y que las mujeres poco a poco van asumiendo que tienen libertad para elegir, y si ellas ya no pueden hacerlo apoyan a sus hijas para que ellas lo lleven a cabo, como se verá más adelante.

Se abre paso a las nuevas generaciones

En la comunidad de Roberto Barrios, aun cuando las condiciones de género no se han transformado completamente, la presencia del zapatismo ha traído paulatinas transformaciones a favor de las mujeres. Asimismo, es importante destacar que este hecho no se debe sólo a la lucha del EZLN, sino a una tradición femenina de organización política previa al movimiento.

⁵⁰ Entrevista con Elisa por Alejandra Araiza Díaz.

Y es que el hecho de que unas cuantas mujeres tomen conciencia de las condiciones del género y luchen por transformarlas, no hace que automáticamente todas ellas piensen de manera idéntica. Más aún, el hecho de que se haya logrado el consenso para formular una Ley Revolucionaria de Mujeres no quiere decir que los derechos que exige esta ley sean respetados de inmediato en el seno de las comunidades zapatistas.

Esto tampoco significa que la ley no sea un logro. Al contrario: es producto de una lucha y resultado de una serie de acuerdos entre mujeres de diferentes comunidades; en ese sentido, es un trabajo muy valioso y un estandarte digno de reivindicar. Pero esto no es suficiente: si el género es un dispositivo que se crea y recrea en el seno de la vida cotidiana, es ahí también donde debe darse la lucha por transformar sus implicaciones. De esta manera, es loable la labor que realizan cientos de mujeres indígenas, en este caso zapatistas, por transformar sus condiciones de dominación. Así es que resulta esperanzador el hecho de que en Roberto Barrios haya mujeres fundadoras de la cooperativa, pertenecientes a una generación previa al EZLN de mujeres que luchan y tejen redes con otras mujeres y que han legado a sus hijas esta inquietud, en las que —por si fuera poco— se observa otra manera de pensarse como mujeres a futuro. Se trata de muchachas que no desean casarse tan jóvenes como sus madres y que se interesan por aprender aún más en sus cargos de promotoras de salud. Al respecto, Magali comenta:

[...] me animé a entrar en este trabajo porque si aprendemos ya es un bien para nosotros. Y le dije a mi mamá, le pregunté; les pedí permiso si me dejaban; ellos me dijeron que sí. Al día siguiente, vine junto con Adela. El primer día que vine me sentí así, penosa, tímida, porque nunca lo había yo hablado a la doctora que está acá y es por eso me sentí yo así. Pero a los cinco días, o a los diez días de que entré, entré ya a tener confianza con ella, a platicar y a estudiar, que ella nos daba una clase. Y es así que, hasta ahorita, estoy acá.⁵¹

En síntesis, sí bien la Ley Revolucionaria de Mujeres —y algunos otros acontecimientos— ha sido, en efecto, un logro para las mujeres indígenas en general, y para las zapatistas en particular, lo que ocurre en Roberto Barrios —y quiero creer que en otras comunidades zapatistas también— es aún más revolucionario, pues están transformando sus relaciones genéricas desde adentro, en la vida cotidiana de cada mujer y cada hombre. Así, estas nuevas generaciones apuntan a relaciones más equitativas, y es de esperar que eso pueda extenderse a otros lugares y que represente una mejora para las mujeres indígenas, que tanto han venido pensando.

⁵¹ Entrevista con Magali por Alejandra Araiza Díaz.

CONCLUSIONES

En Roberto Barrios las mujeres han legado a sus hijas las fuerzas para luchar por ellas mismas. Al mismo tiempo, la existencia de un movimiento zapatista en el interior de la comunidad abre a los hombres y mujeres de las nuevas generaciones la posibilidad de relacionarse de manera más equitativa, lo que fomenta la esperanza para otras mujeres indígenas del país, pues la lucha de liberación femenina indígena no es privativa de las comunidades zapatistas. Pero cabe preguntarse: ¿en qué favorece el zapatismo al movimiento de mujeres? Parte de la respuesta consiste en que el zapatismo permite que cualquier lucha relacionada con la identidad,⁵² con las diferencias y con la resistencia, se convierte en un estandarte que defiende y apoya este movimiento. De esta manera, aun cuando pervivan usos y costumbres que atenten contra la dignidad femenina, no es muy fácil para los varones zapatistas sostener prácticas que contradigan sus propios discursos ideológicos. Lo cierto es que esto no es tan sencillo, pues las mujeres en las comunidades lo entienden más pronto, pero al empoderarse ellas, liberan también a los varones y ellos, asimismo, empiezan a asumir nuevas identidades. Así, aun cuando las mujeres indígenas representan la parte más olvidada de nuestra población nacional, al escuchar sus voces se muestra el intenso trabajo de reflexión y acción que ellas vienen realizando desde hace algún tiempo.

Lo que ocurre en Roberto Barrios son sólo unos cuantos frutos, pero experiencias similares se están gestando en otras latitudes del territorio nacional, en el interior del movimiento indígena. El EZLN también sólo es un sector de éste, pero es menester reconocer que ha generado puentes entre los movimientos por el reconocimiento étnico que venían gestándose con mucha fuerza desde principios de los noventa; así, por ejemplo, la creación del Congreso Nacional Indígena ha sido posible en parte gracias a la emergencia del EZLN.

De cualquier manera, la construcción de transformaciones genéricas —y también étnicas—, más que llevarse a cabo en el interior de los macroprocesos, ocurre en la vida cotidiana de cada una de las comunidades zapatistas, donde la gente aún no vive tal como lo dictan las Leyes Revolucionarias —incluida la de Mujeres— o los Acuerdos de San Andrés;⁵³ pero existen personas que intentan nuevas identidades o preservan algunas otras y que, consciente o inconscientemente, promueven el cambio cultural; son algunas mujeres que tratan de salir de sus tradicionales funciones de madresposas y empiezan a integrarse, por

⁵² La étnica y la de género son las más notorias. Pero también han emitido comunicados en relación, por ejemplo, con las preferencias sexuales distintas de la heterosexual.

⁵³ Éstos fueron los únicos acuerdos a los que llegaron las partes en conflicto y que marcan la propuesta zapatista de autonomía indígena. Para más información véase, por ejemplo, Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997.

ejemplo, en la participación política de la comunidad. Asimismo, hay algunos varones, la mayoría de ellos jóvenes, que empiezan a tratar de manera distinta a sus compañeras: con mucho más respeto. Y, al mismo tiempo, hay personas que quieren preservar aquellos usos y costumbres que les confieren una identidad étnica sumamente vulnerada y, en algunas regiones, en franco peligro de extinción. Cualquier parecido con la nueva figura del mundo de la que habla Luis Villoro es mera coincidencia.⁵⁴ Pero, en efecto, estos hombres y estas mujeres de maíz son plenamente vigentes y hay mucho que aprender sobre su lucha identitaria.

En suma, puede concluirse que el movimiento de las mujeres enriquece la identidad que se reconoce y recrea tanto desde el propio mundo indígena como del no indígena. De esta manera, la idea de un Estado nacional diverso como el que proponía Guillermo Bonfil, se verá aún más completa si se escuchan las voces indias femeninas, las cuales nos ayudarán a transitar hacia la equidad. Ésta es nuestra esperanza.

⁵⁴ Luis Villoro, *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento* México, El Colegio Nacional/FCE, 1992.