

Cultura, género y poder en Chiapas: Las voces de las mujeres en el análisis antropológico

Rosalva Aída Hernández Castillo
CIESAS-SURESTE/ COLEM

Esta ponencia más que dar respuestas, se propone plantear algunas líneas de reflexión sobre la necesidad de desarrollar una perspectiva de género, en el análisis de las culturas populares de los pueblos indígenas de Chiapas.

Mi principal preocupación es encontrar puntos de convergencia en los que la antropología pueda aportar a la teoría feminista, elementos para entender las formas específicas que toman las relaciones de género en diferentes contextos culturales, a la vez que la teoría feminista le aporte a la investigación antropológica, elementos para analizar las relaciones de poder entre los géneros.

La propuesta de analizar las culturas populares desde una perspectiva de género, nos lleva necesariamente a relacionar los conceptos de cultura y poder. Durante décadas dentro de la investigación antropológica desarrollada en México estos dos conceptos parecían contraponerse. Por una lado estaba la investigación culturalista, que bajo la influencia de la escuela norteamericana de *Cultura y Personalidad*, analizaba la cultura como la suma de las psicologías individuales, al margen de las relaciones de poder; y por otro la antropología crítica mexicana, que influenciada por el marxismo, se centró en el análisis de las relaciones de poder, sustituyendo el concepto de cultura por el de ideología.

A fines del decenio de los setenta y principios del de los ochenta, bajo la influencia del pensamiento marxista de Antonio Gramsci, se empieza a desarrollar un análisis que ve a las culturas populares como formas de resistencia desarrolladas por los grupos subalternos. Es desde esta perspectiva que Rodolfo Stavenhagen propone, a fines de 1976, que la Dirección General de Arte Popular de la SEP, se convierta en la Dirección General de Culturas Populares, institucionalizándose así esta acepción del término "cultura popular".

En este nuevo paradigma teórico los conceptos de cultura y poder vuelven a retomarse, pero el análisis se centra en las relaciones de poder entre los grupos subalternos (creadores y portadores de las culturas populares) y los grupos hegemónicos (creadores de la cultura hegemónica o dominante). Así, Victoria Novelo analiza la cultura popular de los artesanos y su relación con el capital (Novelo 1976, 1993), Carlos Monsiváis aborda la cultura urbana y sus estrategias de resistencia, Guillermo Bonfil reivindica las culturas indígenas, o el México Profundo, de frente a la cultura "oficial" del México Imaginario (Bonfil Batalla 1987). Los grupos subalternos, llámense indígenas, colonos, obreros, chavos banda, parecerían tener la facultad de desarrollar culturas contestatarias. En estas perspectivas los grupos subalternos se convierten en grupos homogéneos, al no abordar la especificidad de las relaciones de poder que se dan al interior de dichos grupos.

Los antropólogos Jean y John Commaroff (1992) señalan al respecto que si no añadimos el concepto de poder al análisis cultural no podremos entender por qué algunos significados se convierten en dominantes y otros no, por qué algunas prácticas culturales obtienen consenso y otras son rechazadas. El poder no está por encima de las prácticas culturales, sino que éstas se construyen cotidianamente en el marco de relaciones de poder.

Si consideramos esta propuesta, sería necesario historizar los procesos que construyen las culturas populares, partiendo de una perspectiva más compleja de los grupos subalternos como colectividades marcadas por las diferencias de género, etnicidad, afiliación religiosa, entre otras.

la reivindicación política acrítica de los "usos y costumbres". La herencia funcionalista de los trabajos pioneros en antropología jurídica, realizados por Malinowski (1926) y Radcliffe-Brown (1952), parece seguir pesando por lo menos en el discurso político de quienes reivindican el derecho indígena.

En el caso de la antropología crítica mexicana muchos antropólogos bien intencionados, que hicieron suyas las luchas de los pueblos indios, cayeron en la tentación de atribuirles valores que ignoraban sus contradicciones internas restringían la crítica a las relaciones, subordinación que guardan los indígenas frente al Estado-Nación (Bonfil, 1987; Bartolomé, 1977; Stavenhagen, 1988; Varese, 1988).

Esta tendencia a borrar la heterogeneidad indígena, a ignorar los conflictos internos y construir un "Otro" homogéneo y armónico ha sido cuestionado por estudiosos posteriores y considerada como una nueva forma de colonialismo. Así, Edward Said (1987) califica a esta tendencia de "orientalismo", y Chandra Mohanty (1988) de "colonialismo discursivo". En realidad, a pesar de las buenas intenciones, el mitificar al "Otro" es una forma de objetivarlo y negarle su dimensión histórica, convirtiéndolo nuevamente en parte de los anhelos de Occidente.

Desde una perspectiva de género varias antropólogas han rechazado la idealización que se ha hecho del derecho indígena. Jane Collier nos refiere al respecto que, al revisar sus trabajos de 1973 a la luz de un análisis de género, se percató de las desigualdades profundas que subyacían en los procesos de conciliación entre los zinacantecos y empezó a cuestionar los mecanismos que antes valoraba:

Las autoridades zinacantecas por lo general resolvían las disputas matrimoniales regañando tanto a la esposa como al marido y aconsejándoles a ambos que se portaran bien en el futuro. Pero mientras les decían a las mujeres que debían cumplir con sus obligaciones matrimoniales, al hombre sólo se le señalaba que no debía golpear a su esposa. En otras palabras, los arreglos zinacantecos tendían a confirmar y reforzar la relación

desigual entre hombres y mujeres... esta observación acerca de las disputas maritales me hizo desconfiar en general de "las reconciliaciones" zinacantecas. Empecé a preguntarme si no servían primordialmente para conciliar a quienes no tenían poder, con su posición de inferioridad. (Collier, 1992;10).

Sin embargo, hasta ahora estas perspectivas críticas se han limitado a apuntar la necesidad de considerar las relaciones de poder al interior de las comunidades y su historia concreta en el análisis del derecho consuetudinario (ver Starr y Collier, 1989). En el campo de la investigación práctica, apenas se empiezan a desarrollar trabajos pioneros con un enfoque de género en los Altos de Chiapas.¹ Lo que está en juego dentro de estas nuevas líneas teórico metodológicas es la permanente tensión entre el universalismo y el relativismo cultural.

El otro lado de la moneda de esta mistificación de la cultura indígena, ha sido la victimización de "La Mujer" desde el discurso feminista occidental. En el deseo por imaginar un frente unificado de mujeres contra el "patriarcado", muchos análisis feministas han negado las especificidades históricas de las relaciones de género en las culturas no occidentales (Daly, 1978; Hosken, 1981; Cutrufelli, 1983). Por ejemplo, en el trabajo cotidiano en contra de la violencia doméstica, es muy fácil caer en la trampa del universalismo y asumir que se entiende cabalmente la situación de las mujeres indígenas; la tentación de decir "todos los hombres son iguales", está siempre presente.

En este sentido es importante retomar la crítica que algunas feministas han hecho al feminismo radical y liberal norteamericano que parte de una visión homogeneizadora de la mujer, sin reconocer que el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos (Alarcón, 1990; Mohanty, 1991; Minha, 1987).

¹ Entre estos trabajos con perspectiva de género sobre los Altos de Chiapas ver Barrios Ruiz 1995, Éber 1995, Freyermuth y Fernández 1994, Garza Caligaris y Hernández 1995, Nash 1993, Rosembaum 1993, Ruiz 1991, Rus 1990.

En lo que respecta al análisis de la violencia doméstica, es necesario contextualizar las formas específicas que toman las relaciones de género en otros contextos culturales. Al respecto Monhanty señala que "La violencia masculina debe ser teorizada e interpretada dentro de sociedades específicas, para así poder entenderla mejor y poder organizarnos más efectivamente para combatirla (Mohanty, 1991;67).

Dejar de hablar de "la cultura popular" como un espacio al margen de las relaciones de poder y escuchar lo que las mujeres indígenas tiene que decir sobre la "costumbre y la tradición", es un primer paso para destruir mitos que siguen afectando la vida cotidiana de miles de mujeres indígenas.

Las Mujeres Indígenas Frente a la Nación y a la Tradición.

Incorporar la categoría de género al análisis social no implica, como se ha entendido muchas veces, hacer «estudios sobre mujeres», sino considerar la manera en que las relaciones entre hombres y mujeres marcan los distintos procesos sociales. Quienes han analizado la mutua constitución de lo público y lo privado han señalado que las relaciones entre los géneros, no sólo marcan las relaciones domésticas y familiares, sino los procesos políticos más amplios como son la construcción de la nación (Parker et. al.1992), el militarismo (Sutton 1995, Comaroff y Stern 1995), la conceptualización de las tradiciones culturales (Nelson 1994), entre otros.

Tanto el discurso nacionalista mexicano, como el de algunos sectores del movimiento indígena recurren constantemente a metáforas en las que las mujeres siguen siendo las proveedoras, las madres, las cercanas a la naturaleza, las creadoras. Se reproduce así la dicotomía naturaleza-cultura, en la que la mujer se vincula a la naturaleza y el hombre a la cultura. A las mujeres les corresponde parir el mundo que los hombres van a construir. Recordemos la vieja canción "revolucionaria" de la década de los setenta en la que se decía: "A parir madres latinas, a parir más guerrilleros, ellos sembrarán jardines, donde había basureros".

Los cuerpos de las mujeres indígenas, literal y metafórica-

mente, han sido la materia prima para un nacionalismo oficial, basado en el mito del México homogéneo y mestizo y para un movimiento indígena que fundamenta su discurso en la reivindicación de las tradiciones «milenarios» y considera a las mujeres como las transmisoras por excelencia de la cultura.

Desde la década de los veinte el discurso nacionalista oficial se ha caracterizado por reivindicar una identidad «Mestiza», como símbolo de la fusión cultural y biológica de españoles e indígenas, como esencia y expresión de «lo mexicano». En este sentido el cuerpo de la mujer indígena ha sido concebido, de manera literal, como el epicentro de la nación, de ella surgiría "el Mestizo" que formaría la *Raza Cósmica* de la que escribió José Vasconcelos (1925). La llamada "mestizofilia" marcó el pensamiento nacionalista postrevolucionario (Basave 1992) y Vasconcelos escribió del mestizaje como una tendencia mundial para la formación de una nueva raza superior:

Las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto por la selección de cada uno de los pueblos existentes.... se formará una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado (Vasconcelos (1925) 1958:903).

La perspectiva biologista de Vasconcelos, en la que el mestizo era el resultado de una fusión genética entre las «dos razas», fue substituida, en décadas posteriores, por una perspectiva más social que concebía al mestizo como una fusión cultural (Gamio 1935), sin embargo, la biología seguía permeando el discurso reproductivista del nacionalismo postrevolucionario. En un artículo escrito en 1934 por Angel M. Corzo, Director General de Educación Pública del estado de Chiapas, durante la administración de Víctorico Grajales, se señala:

En casi todas las razas indígenas del país y probablemente de las Américas, existe una costumbre que es como una ley inviolable: la de que no permite que sus mujeres procreen con hombres ladinos o blancos; la

mujer que infringe esta ley no sólo es expulsada del seno de la tribu, sino algunas veces muerta. Nosotros conocemos el hecho; sabemos también que el único medio quizá que existe para conseguir un lento pero seguro progreso de nuestras razas y construir una sola nación, es el mestizaje; sin embargo nada hemos hecho para modificar esta costumbre que contrarresta mucha parte de nuestra acción civilizadora (*La Vanguardia*, Tuxtla Gutiérrez, Marzo 4, 1934).

Llevada a un extremo, esta perspectiva podría interpretarse como que la construcción de la nueva nación moderna necesitaba que las mujeres indígenas aceptaran procrear "al Mestizo Mexicano". Con respecto a la estrecha relación entre sexualidad y nacionalismo Parker señala "Cuando la familia heterosexual juega un papel central en el imaginario colectivo sobre la nación, la maternidad es concebida como un servicio a la nación" (Parker *et. al* 1992:7). Parafraseando podríamos decir: "Cuando los matrimonios interétnicos juegan un papel central en el imaginario colectivo, el engendrar a un Mestizo puede ser concebido como un servicio a la nación".

Si en otros contextos el racismo se ha caracterizado por su impulso segregacionista, en las naciones latinoamericanas donde la identidad "mestiza" ha sido el eje de las ideologías nacionalistas, el discurso sobre la necesidad del "mestizaje racial" tiene profundas connotaciones racistas. Las implicaciones políticas que este discurso puede tener para las mujeres indígenas se ve claramente en una entrevista hecha por Martha Casaús a un finquero guatemalteco:

La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años un administrador alemán, y por cada india que preñaba le pagaba yo extra cincuenta dólares (Casaús Arzú 1992)

La situación en Chiapas no ha sido muy distinta, los documentos históricos y la historia oral dan cuenta de que en las

fincas cafetaleras del Soconusco también se promovía este "servicio nacional", la mayoría de las veces de manera forzada. "La acción civilizadora mediante el mestizaje" fue asumida por muchos capataces y finqueros de las plantaciones cafetaleras, en donde las mujeres indígenas que bajaban a cortar café con sus esposos eran concebidas como parte de las propiedades del patrón. Los testimonios de ancianas mames dan cuenta del miedo que se le tenía al patrón y a sus empleados entre las mujeres jóvenes:

Las mujeres también trabajamos a la par del hombre, pero aparte teníamos que echar tortilla, nos levantábamos a las tres de la mañana y nos sentábamos hasta que se metía el sol. Era dura la vida en la finca, pero lo más fiero era cuando el patrón o el caporal se fijaban en alguna solterita, entonces había que aguantar y hacer lo que ellos dijeran. En las fincas empezaron a nacer muchos niños más blanquitos... muchos de estos niños ya no aprendieron tokiol (mam).²

Esta práctica era también seguida por los enganchadores y empleados menores de las fincas. Los archivos de la Procuraduría de Asuntos Indígenas reportan varias denuncias de violación por parte de enganchadores ladinos. Sobresale el caso de Antonio Hernández del pueblo de Oxchuc, quien mantenía a varias mujeres indígenas como "esclavas sexuales". Por lo menos tres de ellas lograron fugarse y presentar sus denuncias ante la Procuraduría, el testimonio de María Gómez Mena quien fuera secuestrada y retenida durante dos años como castigo porque su padre se escapó de la finca Argovia sin cumplir sus compromisos de trabajo, describe las humillaciones y abusos a los que fue sometida:

La denunciante expone que el enganchador Antonio Hernández la violó abusando de su fuerza y

² Testimonio de N.V. Canadá, El Porvenir. Septiembre 1994.

amenazándola con la pistola en el pecho; que posteriormente la mandó rapar al ras destruyéndole su cabellera, y que cuando le venía en gana, a base de golpes le ordenaba se desnudara para entregarse a desenfrenado placer carnal, y para ellos además, la arrastraba como perro. Que en el cuerpo conserva huellas de los golpes que le propinó el individuo repugnante Hernández. (Acta levantada en la Procuraduría de Asuntos Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Mayo 7, 1936).

Cuando se oponía resistencia generalmente terminaban en actos violentos, como el descrito por Erasto Urbina, jefe del Departamento de Protección Indígena, en un informe sobre las condiciones de trabajo de los jornaleros del Soconusco:

Siguiendo en nuestra tarea de observar todos los procedimientos seguidos en la conducción de nuestros indios a las fincas...logramos darles alcance en un punto denominado "San Nicolas" donde a la sazón se detuvieron para tomar su primer alimento del día; y al interrogar a algunos de ellos la razón de llevar sus ropas manchadas de sangre, nos contestaron que fueron golpeados por sus respectivos conductores, en virtud de haber impedido que estos individuos consumaran un acto repugnante con sus mujeres, observando que una de ellas presentaba en la cara herida que le produjo un golpe de machete dado por el conductor Jesús M. Cordero quien los conducía por cuenta del habilitador Silviano J. Ruiz rumbo a la finca "La Granja" (Urbina 1944:15 Cit. Pos. Spenser 1988:268)

Sin embargo, "el mestizaje" no fue siempre resultado de la violencia, hubo muchos casos en los que las mujeres indígenas se convirtieron en las "patronas de las fincas". A diferencia de lo sucedido en las plantaciones guatemaltecas, en donde la oligarquía de origen europeo era bastante endogámica y los matrimo-

nios con población indígena eran casi inexistentes (ver Casaús Arzú 1992), entre los finqueros del Soconusco se dieron varios matrimonios mixtos pero siempre entre hombres europeos, americanos o mestizos y mujeres indígenas, la mayoría de ellas mames. Sería importante explorar el papel que estas mujeres jugaron dentro de las nuevas unidades domésticas y las implicaciones que estos matrimonios tuvieron para la conformación de una identidad mestiza regional. Entre los refranes populares existe uno que dice "Hijo de india con finquero, da tapachulteco", refiriéndose a los habitantes de Tapachula. Sin embargo, por el racismo que permea a mucha de la burguesía y clase media tapachultecas, estas raíces culturales son poco reconocidas, al respecto la esposa de un finquero me comentaba:

Mi suegra era pura india mam, auténtica, usaba corte y hablaba el dialecto, y se casó con mi suegro, él era gente muy sencilla, había llegado de Córcega, a principios de siglo y compró la finca. Ella bajaba desde La Grandeza con sus hermanos a la pizca del café, pero él la conoció y la hizo su mujer, después se casaron y tuvieron cuatro hijos. Así pasó con muchos de los finqueros, pero no lo cuentan porque les da vergüenza reconocer la sangre india.³

Este fenómeno tan común ha sido poco estudiado, pero es parte importante de la conformación histórica de la frontera sur. Las mujeres indígenas, tanto las que se quedaron en las fincas, como las que regresaron año con año a sus comunidades vivieron el encuentro con la nación de una manera violenta.

En el caso de la región fronteriza, las campañas de "mexicanización" forzada se caracterizaron por la prohibición de los idiomas indígenas y los trajes tradicionales de origen colonial (ver Hernández Castillo 1994). Durante la administración de Víctorico Grajales (1932-1936) se impulsaron las "Cam-

³ Testimonio de E.T. Tapachula, Chiapas. Mayo 1995.

pañas de Civilización por Medio del Vestido", que mediante la violencia despojaron a miles de mujeres, mames, chujes, kanjobales, jacaltecas y mochós, de sus trajes tradicionales.

Las mujeres indígenas sufrieron de manera especial las consecuencias de estas campañas, pues se convirtieron en "espacio de disputa" por la identidad, por parte de los hombres indígenas y mestizos:

Quando vino la Ley del Gobierno, yo prohibí mi mujer quitarse el corte, no quería que pensarán que era ladina, que se andaba ofreciendo por ahí a los hombres, pero vinieron los del gobierno y amenazaron a las mujeres con meterles fuego si no tiraban el corte. ⁴

Hasta el corte de las mujeres se lo quitaban, si no les metían fuego atrás, era la Ley del gobierno. Del gobierno vino la ley de quitar las vestiduras de las mujeres, pues antes era puro corte: "ese corte tírenlo, quémenlo, además cuidado con platicar en idioma, ese también tírenlo, ahora puro castellano..." ⁵

Las mujeres indígenas tuvieron que enfrentar la reprobación de sus maridos, para quienes el hecho de que se despojaron de sus trajes, era sinónimo de "ladinización" y de disponibilidad sexual, o la violencia de los oficiales gubernamentales para quienes el traje tradicional era un símbolo contrario al México moderno que se deseaba construir. Las aspiraciones de las propias mujeres indígenas, no fueron la prioridad de quienes querían construir un México homogéneo y mestizo, ni para quienes querían "resistir" culturalmente, conservando la tradición.

⁴ Testimonio de J.M. ejido Casbil, Municipio de La Grandeza febrero 1995.

⁵ Testimonio de A.M. colonizador mam de la selva.

Las Mujeres Chiapanecas Sujetos de su Propia Historia en el México Multicultural.

Las mujeres indígenas, sin embargo, no han sido sólo sujetos pasivos de la historia que han "sufrido" políticas integracionistas o ideologías indianistas. Ellas también han participado activamente en el movimiento indígena y han contestado, reapropiado o criticado muchas de las premisas del nacionalismo oficial. Estas nuevas voces han reivindicado la existencia de un México Multicultural, pero no a partir de una visión acrítica de las tradiciones indígenas, sino mediante un discurso que reivindica el derecho a cambiar permaneciendo.

A partir de la década de los setenta vemos surgir en nuestro país un movimiento indígena y campesino importante, que empieza a cuestionar el discurso del México homogéneo y mestizo (ver Sarmiento 1987, Varese 1983).

En Chiapas las demandas agrarias, culturales y políticas, vertidas en el Congreso Indígena de 1974, se vieron seguidas de una serie de movilizaciones campesinas que exigían cambios estructurales en el estado (ver Morales Bermúdez 1991). Dentro de estos movimientos indígenas y campesinos las mujeres participaron conjuntamente con los hombres, para demandar, entre otras cosas, una distribución agraria más equitativa. Es en esta época que empiezan a surgir en el estado varias organizaciones que se vinculan con el movimiento campesino a nivel nacional, incorporándose sobre todo a tres organizaciones nacionales: la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). La tierra ha sido una de las demandas centrales del movimiento campesino chiapaneco, pero además, en distintos momentos del mismo se han realizado movilizaciones en contra de las condiciones de trabajo semiserviles; por mejores condiciones para la comercialización de sus productos y contra un sistema judicial extremadamente discriminatorio. En todas estas movilizaciones las mujeres indígenas han estado presentes a la par de los hombres, apoyando las demandas políticas y económicas de sus comunidades.

Lo novedoso de la participación de la mujeres indígenas en el contexto político actual, sobre todo a partir de la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), es que han levantado sus voces no sólo para apoyar las demandas de sus compañeros, o para representar los intereses de sus comunidades, sino para exigir el respeto a sus derechos específicos como mujeres.⁶ Paralelamente a su participación en la lucha por la tierra y por la democracia, un amplio sector de las mujeres chiapanecas empieza a exigir que la construcción de relaciones más democráticas se dé también al interior de la familia, la comunidad y la organización.

Algunas de las nuevas demandas específicas de mujeres son demandas para el Estado y giran en torno al derecho de ser tomadas en cuenta en la distribución agraria, a ser sujetos de créditos y a recibir apoyos en la comercialización. También se demanda de las instituciones de salud del Estado un trato médico respetuoso y se rechazan los métodos forzados de control de la natalidad. Muchas otras, sin embargo, van dirigidas a sus mismas comunidades, familias y organizaciones, como es el derecho a elegir con quien casarse, a poder heredar tierra, a tener cargos al interior de la comunidad y a vivir una vida libre de violencia sexual y doméstica.

Las mujeres indígenas organizadas han opinado también sobre cambios constitucionales. En el marco de las consultas gubernamentales sobre la ley reglamentaria del artículo Cuarto Constitucional, que desde enero de 1992 reconoce el carácter multicultural de la nación, expresaron sus opiniones sobre el derecho a la cultura y sobre el respeto a sus derechos como mujeres en el marco de la "costumbre" (Hernández Castillo y Ortiz Elizondo 1995, Memorias del Encuentro Taller "Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbres y Tradiciones", 19 y 20 de mayo, 1994). Estas nuevas voces han puesto en tela de juicio la dicotomía entre tradición y modernidad que ha reproducido el indigenismo oficial y que en cierta medida comparte el

⁶ Para diferentes perspectivas sobre la experiencia de las mujeres en el contexto zapatista ver Rojas 1996.

movimiento indígena independiente, según la cual sólo hay dos opciones: permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad. Las mujeres indígenas reivindicaron su derecho a la diferencia cultural y a la vez demandaron el derecho a cambiar aquellas tradiciones que las oprimen o excluyen:

También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie. (Encuentro Taller "Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbre y Tradiciones")

Más que rechazar la costumbre, las mujeres indígenas de Chiapas proponen reinventarla bajo nuevos términos. Sus demandas vienen a cuestionar tanto al nacionalismo homogeneizador que reivindicaba el México Mestizo, resultado de la fusión necesaria de dos culturas, como al esencialismo indígena que demanda la defensa a ultranza de las tradiciones culturales.

Sin rechazar por completo ni al nacionalismo mexicano, ni al discurso autonomista indígena, las mujeres chiapanecas no han sido meras víctimas de las ideologías patriarcales que intentan valerse de sus cuerpos para construir la nación Mestiza o para perpetrar la tradición indígena. Al reivindicarse simultáneamente como mexicanas y como indígenas estas nuevas voces se proponen modificar las características de las "comunidades imaginarias" a las que se adhieren. Quienes han analizado los vínculos entre nacionalismo y sexualidad tienden a presentar a las mujeres como objetos de las ideologías nacionalistas que se fundamentan en el control de su sexualidad y las consideran como reproductoras biológicas y culturales de la nación (Parker *op.cit.*, Sutton 1995). Sin embargo, las mujeres también han hecho suyas algunas de estas ideologías contestándolas y reformulándolas desde su propia experiencia de género. Aihwa Ong ha analizado la manera en que las mujeres de Malaysia han pasado por un proceso de "retradionalización", como una

manera de reivindicar su pertenencia a la nueva nación islámica. En su reivindicación de las mujeres nacionalistas Malay como actores de su propia historia, Ong rechaza la victimización que algunos analistas han hecho de ellas señalando que "Esta perspectiva no deja espacio para considerar que las mujeres, mediante la aceptación de una visión de la sociedad en la que ellas juegan un papel secundario, son algo más que simples víctimas. Las representaciones, que hacen los mitos nacionalistas de las mujeres como madres o como traidoras, se han analizado exclusivamente como discursos que van en contra de los deseos y representaciones de las mujeres. Sin embargo, si analizamos a profundidad muchos de los nacionalismos del "Tercer Mundo", nos encontramos con que son algo más que sueños masculinos de dominación, los imaginarios sociales de autonomía política y cultural también responden a las expectativas de las mujeres, a sus deseos de pertenencia cultural y fuerza identitaria" (Ong 1995:45 traducción mía). Las mujeres indígenas de Chiapas también han reivindicado sus derechos de ciudadanía nacional y han retomado la demanda del movimiento indígena nacional de mantener y recuperar sus tradiciones, pero lo han hecho a partir de un discurso que plantea la posibilidad de "cambiar permaneciendo y de permanecer cambiando". En un documento de propuestas presentado ante el Congreso Nacional Indígena, en octubre pasado, por mujeres de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Querétaro, Veracruz, San Luis Potosí, Estado de México, D.F. y Puebla se señala:

Nosotras mujeres indígenas tenemos derecho a vivir en una sociedad que se base en relaciones de respeto, cooperación, igualdad y equidad entre las diversas culturas que conforman la nación. Es decir a no ser discriminadas por nuestra condición de mujeres indígenas, a no ser subordinadas por ser mujeres indígenas, a no ser excluidas por ser mujeres indígenas y a no ser violentadas -física, psíquica, sexual y económicamente por ser mujeres indígenas (Propuestas de las Mujeres Indígenas al Congreso Nacional Indígena.

En este mismo documento las mujeres hacen suya la demanda de autonomía expresada por el EZLN y por diversas organizaciones indígenas y campesinas, que propone el establecimiento de un nuevo ordenamiento político a nivel nacional que les permita a los pueblos indígenas tener control sobre sus territorios y recursos. Sin embargo, las mujeres indígenas extienden la definición del concepto de autonomía y le dan una interpretación desde su perspectiva de género, así se refieren a la autonomía económica que definen como el derecho de las mujeres indígenas a tener acceso igual y control sobre los medios de producción; a la autonomía política como mujeres, que respalde sus derechos políticos básicos; a la autonomía física para decidir sobre su cuerpo y la posibilidad de vivir sin violencia y a la autonomía sociocultural que definen como el derecho a reivindicar sus identidades específicas como indígenas.

Esta nueva definición de la autonomía estuvo presente en todas las mesas de trabajo del Congreso Nacional Indígena. Mujeres mixes, otomíes, zapotecas, nahuas, tseltales, tzotziles, tojolabales, choles, que durante seis meses se habían venido reuniendo en la ciudad de México en el Seminario "Reformas al Artículo 4to Constitucional", participaron activamente en las cuatro mesas de trabajo, en las que se dividió el Congreso y fueron las encargadas de recordarles a los participantes que los pueblos indígenas no son esencialmente democráticos, como lo señalaban algunos líderes indígenas, sino que la democracia hay que construirla, empezando desde la casa. Sus críticas fueron tomadas por algunos como provocaciones e incluso se habló de que se trataba de "desestabilizadoras". Otros, sin embargo, reconocieron la importancia de sus cuestionamientos y finalmente lograron que en los resolutivos del Congreso se incluyeran sus demandas de género y sus propuestas de ampliación del concepto de autonomía. De hecho sí fueron "provocadoras" y su objetivo era "desestabilizar", pero "desestabilizar" un poder mas-

culino que las excluía y "provocar" una reflexión crítica para la construcción de un movimiento indígena más democrático.

Sin embargo, la realidad ha demostrado que no es tan fácil desestabilizar un poder arraigado en siglos de cultura patriarcal y en estructuras políticas y económicas controladas por hombres. Las "provocadoras" han tenido que pagar un precio muy alto por su audacia. Su intensa participación en espacios públicos ha tenido como respuesta la violencia por parte de un estado militarizado y en muchos casos la violencia doméstica por parte de sus mismos compañeros. La violación sexual se ha tornado en un arma de represión política utilizada por los cuerpos de seguridad y por los grupos paramilitares conocidos como "guardias blancas".

La violencia ejercida por el estado o por el esposo se ha convertido en una forma de control de frente a un movimiento de mujeres que ha venido a cuestionar tanto la antidemocracia gubernamental, como las prácticas machistas y excluyentes de sus comunidades, familias y organizaciones.

Como lo han señalado los análisis de género, realizados en otras regiones militarizadas, como investigaciones en Sarajevo, Guatemala y Palestina, en contextos de conflicto político-militar, la sexualidad femenina tiende a convertirse en un espacio simbólico de lucha política, y la violación sexual se instrumentaliza como una forma de demostrar el poder y la dominación sobre el enemigo.⁷

Chiapas no ha sido una excepción y a pesar de los espacios de resistencia ganados por las mujeres indígenas, la militarización ha afectado de manera específica a las mujeres volviéndolas más vulnerables de frente a una guerra sucia no declarada (ver CONPAZ 1996).

Desde que se inició el conflicto armado, el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, COLEM, ha documentado cincuenta casos de violencia o violación sexual, contra mujeres, vinculados con pugnas políticas en las regiones Fronterizas, de Los Altos

⁷ Para el caso de Sarajevo ver Dette Denich (1995) para Palestina ver los trabajos de Davida Wood (1995) y para Guatemala ver Carol Smith (1989).

y Selva. Este es un costo demasiado alto para lograr el derecho básico de poder participar en la construcción de una nueva nación.

El desarrollo de una perspectiva de género, dentro de las ciencias sociales chiapanecas, nos permitiría entender las distintas experiencias que hombres y mujeres, indígenas y mestizos, están viviendo en el marco del contexto político actual. En la medida en que logremos integrar a nuestro análisis social un mayor número de voces y perspectivas, tendremos más posibilidades de aportar elementos para la comprensión y quizá la transformación de la realidad chiapaneca contemporánea.

BIBLIOGRAFIA

Alarcón, Norma.

1990. "The Theoretical Subjects of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism» en Gloria Anzaldúa ed. *Making Faces/ Making Soul: Haciendo caras*, Editorial Aunt Lute, San Francisco.

Barrios Ruiz, Walda.

1995. *Sexualidad y Religión en los Altos de Chiapas*, Talleres Gráficos. UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

Bonfil, Guillermo.

1990. *México profundo: Una Civilización Negada*, Editorial Grijalvo, México.

Bartolomé, Miguel Alberto.

1988. *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Basave, Agustín.

1992. *México Mestizo: Análisis del Nacionalismo Mexicano en torno a la Mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. Fondo de Cultura Económica, México.

Casaús Arzú, Martha.

1992. *Guatemala: Linaje y Racismo*. Ed. FLACSO Ciudad de Guatemala.

Collier, Jane.

1973-1995. *El Derecho Zinacanteco: Procesos de Disputar en un Pueblo Indígena de Chiapas*, CIESAS/UNICACH México.

1992. *Problemas teórico metodológico de la antropología jurídica*, Trabajo presentado en el coloquio "Orden Jurídico y Formas de Control Social en el Medio Indígena" Fortín, Veracruz.

Comaroff John y Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, Boulder.

Compaz

1996. *Militarización y Violencia en Chiapas* Producción Editorial SIPRO, México D.F.

Cutrufelly, María Rosa.

1983. *Women of Africa: Roots of Opression*, Zed Press, Londres.

Daly, Mary

1978 *Gyn/Ecology: The Methaphysics of Radical Feminism*, Peacon, Press, Boston.

Dette, Denich

1995 "Of Arms, Men and Ethnic War in (Former) Yugoslavia" in *Feminism, Nationalism and Militarism* American Anthropological Association, Arlington VA.

Eber, Christine

1995 *Women & Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*. University of Texas Press, Austin.

Freyermuth, Graciela y Mariana Fernández

1995 "Migration, Organization and Identity: The Case of a Women's Group from San Cristóbal las Casas" en *Signs* Verano, Volumen 20, No. 4.

Gamio, Manuel

1935 *Forjando Patria*. Ed. Porrúa, México D.F.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

1994 "Invención de Tradiciones: Encuentros y Desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano» en *Anuario 1994* Instituto Chiapaneco de Cultura, Talleres Gráficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez.

Hernández Castillo, Rosalva Aída y Garza Anna María

1995 "En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal y género en los Altos de Chiapas" en *Tradiciones y costumbres Jurídicas en Comunidades Indígenas de México* CNDH, México.

Hernández, Rosalva Aída y Ortiz Elizondo, Héctor

1995 "Constitutional Amendments and New Imaginings of the Nation: Legal Anthropology and Gendered Perspectives on Multicultural Mexico" in *Political and Legal Anthropology Review* Volume Vol.19 (1):59-69.

Nelson, Diane Michele

1995 *A Finger in the Wound: Ethnicity, Nation and Gender in the Body Politics of Quincentennial Guatemala* a Tesis de Doctorado Sometida al Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford, Stanford California.

Hosken, Fran

1981 "Female Genital Mutilation Human Rights", en *Feminist Issue* 1, núm.3.

Malinoswnky, Bronislaw

1926-1982 *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*, Ed. Ariel.

Minh-ha, Trinh

1988 *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Indiana.

Morales Bermúdez, Jesús

1992 "El Congreso Indígena de Chiapas: Un Testimonio" en *Anuario 1991 Instituto Chiapaneco de Cultura (ICHC):241-371*. Tuxtla Gutiérrez.

Mohanty, Chandra Talpade

1991 "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en Chandra Mohanty; Ann Russo; Lourdes Torres eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Broomington.

Nash, June

1993 "Maya Household Production in the Modern World" en *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on the Middle American Artisans* ed. June Nash, 1-24. State University of New York Press, Albany.

Novelo, Victoria

1976 *Artesanía y Capitalismo en México* CIESAS/Ediciones de la Casa Chata, México D.F.

1993 *Artesanías, Sociedad y Cultura*. Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, Tuxtla Gutiérrez.

Ong, Aihwa

1995 "Postcolonial Nationalism: Women and Retraditionalization in the Islamic Imaginary, Malaysia" en *Feminism, Nationalism and Militarism* American Anthropological Association, Arlington VA.

Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger.

1992 *Nationalisms and Sexualities*. Ed. Routledge, Nueva York.

Radcliffe-Brown, A.R.

1952 *Structure and Funtion in Primitive Society*, The Free Press, Illinois.

Rojas, Rosa

1996 *Chiapas ¿Y las Mujeres Qué?* Tomos I y II Colección Del Dicho al Hecho, Ed. La Correa Feminista, México D.F.

Rosembaum, Brenda

1993 *With our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State

University of New York.

Rus, Jan

1990 *La Crisis Económica y la Mujer Indígena: El Caso de San Juan Chamula*. INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

Ruiz Ortiz, Juana María

1991 "El Mandato de la Mujer" en *Anuario* Vol. III 1989-1990 CEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Said, Edward

1978 *Orientalism*, Ed. Pantheon, Nueva York.

Sarmiento, Sergio

1987 *La Lucha Indígena Un Reto a la Ortodoxia* Ed. Siglo XXI, México D.F.

Smith, Carol

1989 *Guatemalan Indians and the State 1540-1988* Universidad de Texas, Austin.

Spenser, Daniela

1989 *El Partido Socialista Chiapaneco: Rescate y Reconstrucción de su Historia*. Ediciones de la Casa Chata CIESAS/SEP, México D.F.

Starr, June y Jane Collier eds.

1989 *History and Power in the Study of Law*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.

Stavenhagen, Rodolfo

1989 *Derechos Indígenas y Derechos Humanos en América Latina*, el Colegio de México.

Vasconcelos, José

[1925] 1992 *La Raza Cósmica. Misión de la Raza Iberoamericana* Colección Austral ESPASA-CALPE Mexicana S.A. México D.F.

Varese, Stefano

1988 "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and The Future" en *Ethnicities and Nations: Proceses of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific*, Rothko Chapel, Houston.

Varese, Stefano

1983 *Proyectos Etnicos y Proyectos Nacionales* FCE México D.F.

Wood, Davida

1995 "Feminist Perspectives on Palestinian Political Culture under Occupation" en *Feminism, Nationalism and Militarism* American Anthropological Association, Arlington VA.