

***Nunca más un mundo sin nosotras:***  
**Identidades sociales y prácticas políticas**  
**desde mujeres tzeltales y tzotziles del estado**  
**de Chiapas, México**

**Tesis Doctoral por:**  
**Dayana Luna Reyes**

**Directora:**  
**Dra. Luz María Martínez Martínez**

Doctorat en Psicologia Social  
Departament de Psicologia Social  
Facultat de Psicologia  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Bellaterra, 2013.

**A Yiya y Biyita,**

Por enseñarme a caminar,

Adelante, corriendo,

jugueteando, bailando...

**A Héctor,**

Por la dulce compañía

Y el amor expresado en el abrazo.

**A mis hermanxs,**

Que a pesar de las distancias,

están presentes siempre.

,

Título de Tesis Doctoral:

***Nunca más un mundo sin nosotras: identidades sociales y prácticas políticas desde mujeres tzeltales y tzotziles del estado de Chiapas, México.***

Autora: **Dayana Luna Reyes**

Directora: **Luz M<sup>a</sup>. Martínez Martínez**

### **Resumen:**

La tesis se centra en la comprensión de las interrelaciones entre la construcción de identidades sociales y las prácticas políticas de mujeres tzeltales y tzotziles del estado de Chiapas, México; considerando las condiciones socioeconómicas y políticas en que viven, resultado de las intersecciones entre género, etnia, clase, procesos de racismo y de violación de sus derechos.

En el escrito se desarrolla tanto el marco general del movimiento zapatista, las construcciones sociales de *lo indígena*, las condiciones de vida tanto de hombres como de mujeres indígenas en el estado de Chiapas, México; la descripción y correspondiente análisis de cada uno de los escenarios en los que se centró el estudio, discutiendo respecto a la construcción de identidades sociales y formas de participación política de las mujeres; y para finalizar, se presenta un apartado con algunas discusiones finales que nos permiten delimitar algunos elementos para contestar a las preguntas de investigación, así como para el desarrollo de futuras investigaciones.

Algunas de las preguntas que guiaron el presente estudio fueron: ¿qué relación existe entre las formas de participación política de las mujeres tzeltales y tzotziles y la construcción situada, emergente y contingente de sus identidades sociales? ¿Qué procesos sociosimbólicos y estructurales conllevan la transformación de sus identidades sociales? ¿Cómo fue el proceso de *viraje* en sus vidas y qué elementos, a manera de *interseccionalidad* (*género, etnia, clase*) participaron en él? ¿Cuáles y cómo son sus prácticas y estrategias políticas? ¿Qué sentido le dan a sus prácticas políticas y a la construcción situada de sus identidades sociales? ¿Cuál es el valor y/o contribución de considerar algunos planteamientos desde la propuesta de la *reflexividad*, para el análisis del proceso mismo de investigación?

La propuesta metodológica está basada en *relatos de vida y observación participante*. Para la primera se desarrollaron *entrevistas de tipo cualitativo* en modalidad individual y grupal con mujeres tzeltales y tzotziles. Para la segunda se recuperaron algunos elementos desde la propuesta de *etnografías críticas y postfeministas*. Se trata de una metodología de *tipo emergente* debido a las características del campo, diverso y contingente; y a la necesidad de seguir o acompañar el *itinerario y la trayectoria* de las mujeres participantes de la investigación.

De esta forma, el estudio de las interrelaciones entre identidades sociales y prácticas políticas, está enmarcado dentro de dos tipos de escenarios: a) algunas organizaciones civiles en donde las mujeres indígenas forman parte integrante de sus equipos de trabajo y, b) dentro del proyecto de salud comunitaria propuesto por el movimiento zapatista situado en dos comunidades de base también zapatista.

El escrito se constituye en una oportunidad para conocer y denunciar algunas condiciones que violentan y limitan el acceso de las mujeres a sus derechos, a la vez que permite describir, reconocer, reflexionar y recuperar las estrategias de participación social y política que las mujeres han creado y desarrollado en su vida cotidiana, en el camino de la transformación de sus mundos y de sus identidades sociales.

**Palabras clave:** Mujeres indígenas, identidades sociales, prácticas políticas, acción social, Chiapas.

## **Never again a world without us: social identities and political practices of the 'tzeltales and tzotziles' women of the state of Chiapas, Mexico.**

### **ABSTRACT:**

The thesis focuses on understanding the interrelationship between the construction of social identities and the political practices of the *tzeltales and tzotziles* women of the state of Chiapas, Mexico considering the socioeconomic conditions and politics in which they live as a result of the intersections between gender, ethnicity, class, processes of racism and the violation of their rights.

The paper develops extensively the general framework of the Zapatista movement, the social constructions of 'the indigenous', and the living conditions of the indigenous men as well as women in the state of Chiapas, Mexico with the description and corresponding analysis of each of the settings in which the study is centered on discussing the construction of social identities and forms of political participation of the women, and finally, presenting a discussion section that permits us to limit various elements to answer our research questions, which, as such, are part of the development of future research.

Some of the questions which guided the research were: What relationship exists between forms of political participation of the *tzeltales and tzotziles* women and the situated, emerging and contingent construction of their social identities? What symbolic social processes and structures transmit the transformation of their social identities? What social symbolic and structural processes are involved in the transformation of their social identities? What was the process of change in their lives and what elements and types of intersectionality (gender, ethnicity, and class) participated in that? What were their strategic and political practices? What meaning did they give to their political practices and the situated construction of their social identities? What is the value and/or contribution of considering certain approaches from the proposal of reflexivity for the analysis of our own process of research?

The methodological approach is based on life stories and participative observation. Firstly, we conducted qualitative individual and group interviews with *tzeltales and tzotziles* women. Secondly, we used elements proposed by critical ethnography and post-feminism. We worked from an emergent type of methodology due to the diverse and contingent characteristic of the countryside and the necessity to follow or accompany the itinerary and trajectory of the women who participated in the study.

From this approach, the study of the interrelationship between social identities and political practices is framed inside two types of settings: a) in some of the civil organizations where indigenous women form an integral part of their working groups and b) inside the Zapatista movement community health project proposal situated in two Zapatista based communities.

The paper constituted an opportunity to understand and denounce certain conditions that violate and limit the access of women to their rights, while at the same time permitting the opportunity to discover, recognize, reflect upon, and recover the social and political strategies of participation that the women have created and developed in their day to day lives, and the way to transform their world and social identities.

**Key words:** Indigenous women, social identities, political practices, social action, Chiapas.

## **AGRADECIMIENTOS:**

Agradezco a tantas mujeres que compartieron conmigo esta aventura de leer a través de otras miradas. A las mujeres de FOMMA, del CDMCHI, del MIM, de la Escuelita de Salud, de la Clínica de la Mujer.

A las mujeres y hombres de las comunidades zapatistas y caracoles, promotorxs de salud.

A Alma, por todo lo brindado: hospedaje, *préstamo de amigxs*, espacios, procesos, un buen consejo, una gran amistad.

A Luzma, por su paciencia, apoyo, cercanía y comprensión. Gracias por acompañarme en este camino que fuimos creando poco a poco, por permitirme experimentar, crear. Gracias por dejarme crecer.

A Enrique Santamaría, por estar siempre con nosotrxs, con los que llegamos y empezamos a entender el nuevo lugar que nos cobija. Por el tiempo brindado y convertido en un espacio de acercamiento desde lo académico, desde lo humano.

A Lupicinio Íñiguez, Ana Garay, Jenny Cubells, Pep Vivas, Jesús Rojas; Margot Pujol. Por las diversas asesorías y el seguimiento que han dado a mi proceso, por sus comentarios atinados y por convertir cada conversación en un espacio de aprendizaje. A tod@s l@s docentes del Depto. De Psicología Social de la UAB, por su apoyo y proceso formativo durante los módulos del máster.

A Laura Yufra, que sin darnos cuenta creció una amistad sincera y confidente. Gracias Laura por ser ese sostén emocional y concreto también en estos últimos meses... de desánimo, tristeza y esfuerzo. Gracias por leerme y darme correcciones tan atinadas. ¡Gracias por ser la tía de esta tesis!

Kalina, por su dulce compañía y su facilidad para aprender una lengua en común, esa que nos acercó mucho más allá que el sólo compartir un piso. Gracias Kalina por ser esa amiga hermana en todo momento, quién diría que esa comida me sigue alimentando...

Consu, por estar presente y permitir un encuentro diferente con España, por permitirte estar al lado de ese grupo de extraños que nos transformaron y que ahora nos regala diversidad de amigxs en varias latitudes.

A Jorge y Víctor, viejos amigos que por una u otra razón siempre han estado presentes en mi andar y que compartimos alegrías y pesares a veces en silencio y a la distancia pero siempre acompañados por las miradas que no necesitan ser habladas.

Al grupo de fiestas y de paseos: Laura y Fer; Andreia y Enrique; Nuria; Kalina, Jorge, Abigail y Mazieck; tan diversos todos, cada uno pusimos una parte importante para conocernos y conocer rinconcitos de España.

A mis compañer@s y amig@s de diferentes generaciones pero siempre con esa mirada cómplice al compartir el terruño querido: Zarco, Anacris, Daniel, César, Eva, Antar.

Angélica, por permitirme entrar en su vida llena de dolores pero también de alegrías y fortalezas. Por mostrarme la integridad y dignidad de la mujer siempre hacia adelante por más que las condiciones no quieran permitirlo. Gracias Angélica por acompañarme en este proceso de vida que me regala tu amistad. Gracias por leerme.

Diana y Analía, por sembrar una actitud crítica a cada paso y por mostrarnos otras solidaridades producto de sus procesos y aprendizajes, gracias por compartirse.

Por los encuentros en las calles de Barcelona, para manifestar nuestras voces, gracias por la fuerza colectiva: Areli, Paola, Luchín...

Agradezco a los millones de mexicanos indígenas, trabajadores, mujeres, hombres, niños, niñas; que con sus impuestos me han apoyado para el logro de esta meta y que junto con el apoyo del CONACyT, México y la UAEH; hicieron realidad este esfuerzo. Espero con mi trabajo devolver un poco de todo lo brindado.

## ÍNDICE DE CONTENIDO

**EPIGRAFE**

**RESUMEN**

**AGRADECIMIENTOS**

	Pág.
<b>CAPÍTULO 1. A MANERA DE INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES.....</b>	<b>1</b>
1.1. Preludio: del <i>escribir a mano</i> en tiempos de mujeres.....	<b>3</b>
1.2. Lento pero avanzo.....	<b>11</b>
1.3. Ahora sí, la introducción.....	<b>18</b>
1.3.1. Una forma posible de estructurar el texto.....	<b>21</b>
1.3.2. Algunas claves para su lectura.....	<b>23</b>
1.3.3. Una invitación a la lectora.....	<b>25</b>
<b>CAPÍTULO 2. DE PUEBLOS ORIGINARIOS Y SUS LUCHAS: SITUANDO EL ESCENARIO DE NUESTRO ENCUENTRO.....</b>	<b>27</b>
2.1. La construcción social de l(o) indígena: políticas sociales para hacer callar y dejar morir .....	<b>27</b>
2.1.1. Entre tramas y urdimbres: algunas socioconstrucciones de <i>lo indígena</i> .....	<b>33</b>
2.2. El movimiento indígena como resistencia de más de 500 años	<b>46</b>
2.3. Chiapas, algunas coordenadas para su lectura.....	<b>60</b>
2.4. EZLN: de lucha militar a propuesta de organización social y política.....	<b>64</b>
2.4.1. Antecedentes generales del movimiento.....	<b>65</b>

	Pág.
<b>CAPÍTULO 3. DE LOS DISPOSITIVOS ACADÉMICOS AL ENCUENTRO DE ESPACIOS PARA MIRAR-NOS, ESCUCHAR-NOS Y ESCRIBIR-NOS.....</b>	<b>75</b>
3.1. Consideraciones para el camino que se inicia: algunas discusiones teórico – epistemológicas.....	77
3.1.1. Postfeminismo y conocimientos situados.....	78
3.1.2. Identidades sociales e interseccionalidad articulada...	87
3.1.3. De transeccionalidad, agencia y prácticas políticas...	95
3.2. Sobre el camino en sí mismo: algunas discusiones metodológicas.....	103
3.2.1. El enfoque de las metodologías cualitativas.....	103
3.2.2. Sobre el tipo de etnografía desarrollada.....	106
3.2.3. Sobre narraciones y relatos de vida.....	112
3.2.4. <i>El caminar preguntando</i> .....	116
3.3. El dispositivo metodológico como preparativo para el camino..	119
3.3.1. El encuentro con escenarios para el diálogo y la acción.....	124
3.3.2. De las estrategias para la inserción al campo desde Barcelona.....	127
3.3.3. Los (re)encuentros a partir de las (re)escrituras: apuntes sobre la sistematización de datos y las formas de plasmarlos textualmente.....	131

	Pág.
<b>CAPÍTULO 4: CAMINANDO CON PIES Y CORAZONES: PRÁCTICAS POLÍTICAS DE MUJERES DESDE EL CDMCH Y EL MIM.....</b>	<b>139</b>
4.1. Del contacto con los escenarios.....	141
4.2. El CDMCH y el MIM como escenarios de lucha de las mujeres	148
4.3. Por las calles de San Cristóbal de las Casas: re-cuento del camino recorrido.....	154
4.3.1. Mujeres tejiendo una cultura de derechos.....	156
4.3.2. Mujeres hilando realidades para tejer esperanzas....	169
4.3.3. Mujeres tejiendo luchas contra la violencia.....	182
4.4. Xunka’: mujer que teje ilusiones.....	195
4.5. <i>Juana se va en la lucha de la marcha</i> : textura narrativa visual	209

	Pág.
<b>CAPÍTULO 5. EL TEATRO DE LA VIDA COMO ESCENARIO DE LUCHA DE LAS MUJERES: FORTALEZA DE LA MUJER MAYA (FOMMA).....</b>	<b>213</b>
5.1. Del contacto con FOMMA.....	215
5.1.1. FOMMA como escenario.....	217
5.1.2. Del dispositivo metodológico desarrollado.....	218
5.2. Tramas y urdimbres: dos relatos de vida de mujeres actrices..	224
5.2.1. La <i>epifanía</i> de Francisca: correlatos de vida en mujeres indígenas.....	225
5.2.2. La <i>praxis</i> de Hortensia: <i>tenemos derecho también a trabajar, no sólo los hombres... ya no me voy a humillar</i> .....	234
5.3. Entretejiendo historias: el aquí y ahora de la entrevista grupal dinámica.....	248
5.4. Del cómo miraba que me miraban mirándolas.....	260
	Pág.
<b>CAPÍTULO 6: LA LUCHA DE LAS MUJERES DESDE DENTRO DE SUS COMUNIDADES. LA PROPUESTA DE SALUD AUTÓNOMA DEL MOVIMIENTO ZAPATISTA EN CHIAPAS.....</b>	<b>265</b>
6.1. De las estrategias de inserción a algunos escenarios de salud autónoma.....	267
6.2. Salud autónoma y la escolita de salud.....	270
6.2.1. La visita al caracol para pedir autorización.....	275
6.2.2. La inserción en la escolita de salud.....	276
6.2.3. Algunos días en la escolita de salud.....	279
6.3. Salud autónoma y la Clínica de la Mujer: escenario de gestión desde y para las mujeres.....	287
6.3.1. Rumbo al Caracol y la Clínica de la Mujer.....	287
6.3.2. La autorización de la Junta de Buen Gobierno (JBG)..	290
6.3.3. En la Clínica de la Mujer: espacio de encuentros y desencuentros.....	295
<b>DISCUSIONES FINALES PARA INICIAR NUEVOS CAMINOS.....</b>	<b>313</b>
<b>REFERENCIAS</b>	
<b>ANEXOS (Ver CD adjunto).</b>	

## CAPÍTULO 1

### A MANERA DE INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES

---



Mural en el Caracol La Garrucha,  
Chiapas, México.  
Lunallena, Febrero/09

#### **Sobre la escritura y sus musas...**

Siempre he dicho que las letras son como el amor,  
ya está determinado pero el destino las hace *infinitar*...  
Es de gran importancia, ni antes ni después, sacarlas del huevo,  
porque pueden nacer débiles o muertas,  
por ello hay que dejarlas que salgan y vuelen a su ritmo.

“Las musas son excéntricas.  
diría Rulfo que es un dolor que tienes que sacarte a como dé lugar.  
Yo le aumento que para ello se requiere abandonarse a ese dolor  
Y a todas las sensaciones que pueda ofrecer,  
y golpear las teclas como rocas  
y andar por las calles como un enajenado del alma”.

*Montuno, Febrero 12, 2011  
Correspondencia personal.*





## CAPÍTULO 1. A MANERA DE INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES

### 1.1. PRELUDIO: DEL *ESCRIBIR A MANO* EN TIEMPOS DE MUJERES...



Mural en el Caracol La Garrucha, Chiapas, México.  
Febrero/09

#### Sobre la escritura y sus musas...

Siempre he dicho que las letras son como el amor,  
ya está determinado pero el destino las hace  
*infinitar...*

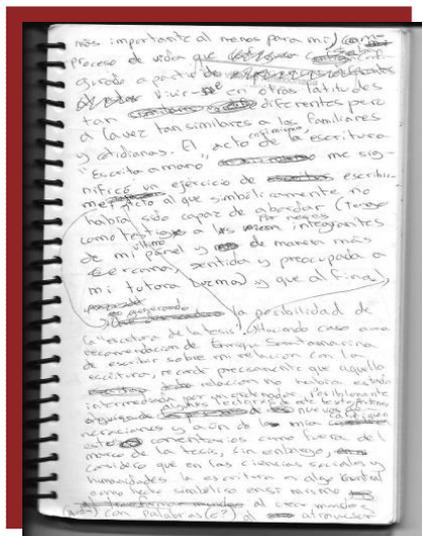
Es de gran importancia, ni antes ni después,  
sacarlas del huevo,  
porque pueden nacer débiles o muertas,  
por ello hay que dejarlas que salgan y vuelen a su  
ritmo.

“Las musas son excéntricas.  
Diría Rulfo que es un dolor que tienes que sacarte  
a como dé lugar.

Yo le aumento que para ello se requiere  
abandonarse a ese dolor  
Y a todas las sensaciones que pueda ofrecer,  
y golpear las teclas como rocas  
y andar por las calles como un enajenado del  
alma”.

Montuno, Febrero 12, 2011  
Correspondencia personal.

**E**l nacimiento de este apartado tiene tres antecedentes. Por un lado el contacto directo con la pluma y el papel —gracias a que el ordenador decidió por una temporada



considerable *darse unas vacaciones*— y lo que implica, al menos para las personas que aún cursamos nuestras licenciaturas escribiendo primero “a mano” nuestros trabajos finales de semestre para luego “pasarlos a máquina” (mecánica por supuesto) y que implicaba un contacto diferente (no necesariamente mejor pero al menos el más cotidiano en esos tiempos) con la letra escrita.



El mancharse los dedos de tinta cuando el *lapicero* empezaba a fallar, o la posibilidad de hacer un cambio repentino de tamaño o forma de letra con libertad hasta de poder trazar el conjunto de enunciados en un margen porque el espacio de escritura, sin darnos cuenta, se veía limitado por el final de la hoja. Rayar las frases que no nos gustaban, hacer uso de flechas para dar secuencia al laberinto de frases que por ser indiscretas, atrevidas, inadecuadas o tímidas, eran tachadas inmediatamente porque deberían ser remplazadas por frases más apropiadas o que en su caso considerábamos que eran una aproximación a la imagen racional construida por nuestro pensamiento.

Bueno, si lxs lectorxs tienen más de 40 años, y han vivido gran parte de su vida en México o América Latina por supuesto que entenderán con mayor intensidad sobre el placer de ver cómo las letras salen de eso que llamamos *pluma*, *lapicero* o *bolígrafo* para pintar de ideas cualquier papel que esté a nuestro alcance. Y esto lo digo por las formas que ha tenido la *modernidad* para diseminarse por el mundo y generar nuevos interludios entre el sujeto y su ejercicio de escritura, ahora más sofisticados, más complejos y por supuesto, con nuevas opciones para las construcciones narrativas, mediadas por el *ordenador*.

La modernidad, es un proceso que incluye a "...las instituciones y modos de comportamiento impuestos primeramente en la Europa posterior al feudalismo, pero que en el siglo XX han ido adquiriendo por sus efectos un carácter histórico mundial. El término 'modernidad' se puede considerar equivalente aproximadamente a la expresión 'mundo industrializado', mientras se acepte que la industrialización no se reduce únicamente a su aspecto institucional" (Giddens, 1994: 26). Sino que también incluye aspectos de la vida cotidiana, y con ello, a las formas que tenemos de relatarla, de construir historias que nos permitan comprender (nos) en ella. Formas diferentes también de contacto con la palabra escrita.

*"El mundo moderno es un 'mundo desbocado': no sólo el paso al que avanza el cambio social mucho más rápido que el de todos los sistemas anteriores; también lo son sus metas y la profundidad con que afecta a las prácticas sociales y a los modos de comportamiento antes existentes" (Giddens, 1994: 28; [cursivas del autor]).*

Considero que una de estas prácticas, trastocadas por el *ordenador* como una vía de la modernidad, ha sido la escritura.



El *desenclave* implica la 'extracción' de las relaciones sociales de sus circunstancias locales y su rearticulación en regiones espaciotemporales indefinidas (Giddens, 1994: 30).

La modernidad también ha logrado un proceso de **desenclave** de la práctica de la escritura-a-mano; que fuera del tiempo y del espacio situado de quien escribe, se ancla a un espacio virtual que enajena (en el sentido de

separar) a la escritura del sujeto de la escritura.

Al menos desde mi experiencia, el ejercicio literalmente hablando, de la *escritura-a-mano*, conlleva un "regresar al sujeto" a partir de situarlo en el *aquí y ahora* de la escritura, a través de la *in-media-tez* de la pluma, la tinta y la hoja. Ese regreso al sujeto implicará también simbólicamente, un estar en contacto con sus discursos, sus realidades y las formas que crea para narrarlas.

Posiblemente algunxs lectorxs de este texto, pertenecientes a nuevas generaciones y aún de la mía, califiquen estos comentarios como fuera del marco de la tesis, sin embargo, considero que en la ciencias sociales y humanidades la escritura es algo central como hecho simbólico en sí mismo, al *crear mundos con palabras* (Austin, 1991), al atravesar y constituir sujetos del lenguaje, al construir y transformar realidades con discursos. Y si es, y ha sido, característico de nosotrxs como doctorandxs la "total paralización" ante el acto de la escritura, habrá que poner atención tanto en los aspectos que la paralizan como en los que la posibilitan.

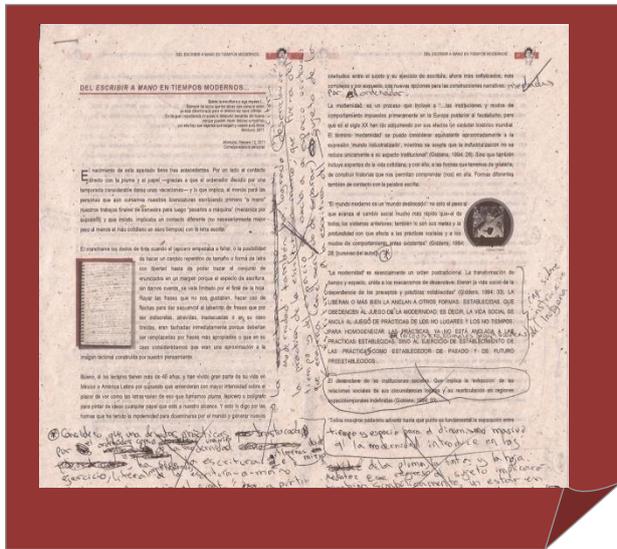
Decía entonces, que fue precisamente este "re-encuentro" con la pluma y el papel, con la finalidad de re-iniciar la escritura de esta tesis, lo que considero, marcó tanto el estilo de escritura, como la forma en que yo quería aparecer en el texto.

La escritura "a mano" logró en mí reubicarme y situarme en esto que quiero compartirles como parte de mi experiencia en el trabajo de campo, en mi proceso formativo a lo largo del doctorado y más allá (y quizá más importante, al menos para mí) como proceso de vida que se ha configurado a partir de vivir-me en otras latitudes tan diferentes pero a la vez tan similares a las que me son "familiares" y cotidianas.

El acto en sí mismo de la *escritura-escrita-a-mano* me significó un ejercicio de escribir-me, generando la posibilidad de la escritura de la tesis. Acto al que tanto material como simbólicamente no había sido capaz de abordar durante varios meses (tengo como testigos a lxs docentes integrantes de mi último panel y, de manera más cercana, sentida y preocupada, a mi tutora *Luzma*) y que al final, considerando una recomendación de *Enrique Santamaría* de *escribir sobre mi relación con la escritura*,



recordé precisamente que aquella relación no había estado intermediada por un ordenador.



De hecho, el desarrollo de este y los subsiguientes apartados (ahora en presentación digital), tienen como antecedente varios ejercicios de escritura a mano, correcciones y revisiones a través de rayones; ejercicio donde el contacto directo con el papel significó un acercamiento más cómodo e inspirador que la sensación del teclado en mis dedos y la pantalla iluminada del ordenador como interlocutora en lo concreto.

Y es aquí donde aparece el segundo antecedente del presente apartado. Comenté que en asesoría con Enrique Santamaría, preguntaba sobre mi relación con la escritura; de tal forma que pudiera recuperar algunos aspectos de la historia familiar que, posiblemente, me dieran algunos elementos para enfrentar mi real *paralización* o *resistencia* a escribir.

Fue interesante recibir por esas fechas, a raíz de un intercambio vía *mail*, el comentario de uno de mis hermanos respecto a dicho antecedente familiar, describiendo también algunos procesos que estaba viviendo como sensaciones de incompletud, angustia, inseguridad:

“... Pues yo muy bien, son lugares muy muy lindos, he aprendido muchas cosas de por acá, la cultura, la política y demás cosas. Estoy metida en la tesis aunque la verdad me está costando mucho... sucede que no se qué hacer con tanta información y cómo empezar a escribir... por dónde continuar... siento que me falta leer, que me falta transcribir citas de textos leídos y que si me pongo a hacer un capítulo me va a faltar información que tengo en otros archivos y no la integraré... uff!!

(Correspondencia personal vía Hotmail, Dayana Luna; sábado, 25 de septiembre de 2010).



“Querida [dayis2902@hijamenordelinotipista.conshentidadeloshem anosh](mailto:dayis2902@hijamenordelinotipista.conshentidadeloshem anosh)

Veo y reveo las fotos del libro y me da gusto imaginarte contenta allá, ¡qué bueno! En relación con la tesis, sólo escribiendo como loco(a) se encuentra a la lectora del futuro, que es diferente a ti pero que eres tú cuando lees lo que llevas escrito; por ahora no sabes qué es lo que va a decidir esa lectora-investigadora, a partir del diálogo que construya con lo que llevas escrito. Por eso en la investigación lo más seguro es aventarse como el **Borras** y después ver en dónde se puede aterrizar. Es un proceso *angustininteresante*.

Porque en eso se basa, en el hecho de que los textos, principalmente los escritos, nos presentan una voz ajena, aunque nosotros seamos los autores y es inevitable entablar un diálogo con los discursos de los que son vehículo”.

(Correspondencia personal vía Hotmail, Javier Luna; domingo, 26 de septiembre de 2010).

Me evoca la propuesta de Donna Haraway (2004), en Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio. HombreHembra@\_Conoce\_Oncorotón@. Feminismo y tecnociencia. Donde reflexiona respecto a las relaciones entre naturaleza, cultura y tecnociencia en la configuración performativa de identidades postmodernas, en un Nuevo Orden Mundial que responde al capital trasnacional.

Guillermo Rivas, *El Borras*, comediante mexicano. Famoso en las décadas de los 60's a los 90's. En México, se utiliza la frase “aventarse como el Borras” para expresar que se hacen las cosas sin pensar, sin saber las consecuencias, sin saber cómo.

El diálogo conmigo misma, y con los autores de discurso teórico y de campo como interlocutores, también estaba paralizando la escritura, en tanto que me generaba una autoaceptación de la “demanda” que yo suponía me hacían respecto a lo que en mi escritura tendría que expresar u omitir. Una especie de compromiso teórico, político y personal, mal comprendido...

“Escribir es duro, doloroso... hay que tomar decisiones, pero también es placentero... la escritura se hace andando...”  
(Enrique Santamaría, Panel del doctorado, julio 2010).

El *situarme* como sujeto histórico, con posibilidades para crear textos escritos implicaba el enfrentarme, como bien me había comentado Enrique Santamaría, al dolor de tomar decisiones, a la incertidumbre constante de *no estar segura*, a la incompletud necesaria en todo proceso creativo.

Sin embargo, el *situarme* como sujeto histórico también hace posible la construcción de un *lugar* desde dónde decir, desde dónde narrar; desde dónde crear historias para *contar mundos* que generen sentido a lxs interlocutorxs del texto escrito.



*“Ahora, si no hay ninguna diferencia fundamental o esencial entre la curiosidad y la ciencia, podemos decir que la investigación es solamente otra manera de ‘contar el mundo’ (...) Tal vez una de las contribuciones más importantes de la perspectiva pos-construccionista es la que argumenta, que la ciencia es solamente una actividad entre muchas otras donde se negocia y se construyen socialmente los sentidos. Así, es solamente uno de los muchos ejemplos diarios de la competencia social colectiva de comunidades y pueblos de producir conocimientos y construir saberes” (Spink, 2005:5- 8).*

Y es precisamente, resaltando la importancia del acto de la escritura y la construcción de sentidos, que explico el tercer antecedente de este apartado. Se trata de la lectura del texto *El antropólogo como autor* (Geertz, 1989) y que, en desacuerdo con la reseña impresa en la contraportada de la edición que humildemente estuvo a mi alcance revisar (en la que otorgan mayor importancia al contenido de los textos analizados por Geertz que a la intención analítica del propio autor respecto a las estrategias de escritura y su relación con el sujeto que escribe), considero que el autor realiza una tarea reflexiva respecto a las posibilidades de respuesta, desde el autor(a) de textos etnográficos, a las preguntas sobre ¿Quién escribe? ¿Desde dónde escribe? ¿Para qué escribe?

Es a la luz de dichas preguntas, que analiza los trabajos literarios y a la vez monográficos de Claude Lévi-Strauss, Edward Evan Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski y Ruth Benedict. Su análisis se centra en preguntarse sobre el lugar de la escritura en la construcción de ficciones por parte del escritor y, más allá de esto, por el lugar del autor (en su caso el antropólogo) en su propia escritura, el lugar de los otros en su discurso escrito, para terminar preguntándose respecto a qué es lo que la escritura devela cuando con ella pretendemos describir a los *otros*. Se trata de un *estar aquí* construyendo un *yo testifical* del *estar allí* con los otros, sin presentir que la escritura devela a un *nosotros* con relación a los *otros*.

*“Los riesgos merecen la pena, porque correrlos conduce a una concienzuda revisión de nuestra comprensión de lo que significa abrir (un poco) la conciencia de un grupo a (parte de) la forma de vida de otro, y por esta vía a (parte de) la suya propia. Ello significa (una tarea en la que ya es mucho no fracasar del todo) inscribir un presente, transmitir con palabras «cómo es» estar en algún lugar concreto de la cadena vital del mundo: Aquí, como dijo Pascal, en vez de Allí; Ahora, en vez de Entonces” (Geertz, 1989:152).*

El ejercicio de la escritura con fines *narrativos*, no es sólo un acto memorístico, sino una forma de actualizar en el aquí y ahora los múltiples sentidos que construyo en “diálogo”, situado en tiempo y espacio, con la diversidad de sujetos y experiencias; significaciones que se irán transformando a medida que sean narradas y que darán cuenta de una posible mirada del mundo, no por eso inválida, no por eso totalizante, pero sí como una práctica, en sí misma, de construcción de la realidad social.



*“Las narraciones son construidas por, y constructoras de, los procesos sociales y de la misma realidad social. Asimismo posibilitan diferentes inteligibilidades de los actores y las actoras sociales y generan contextos de relación e interpretación” (Cabruja, Íñiguez, Vázquez, 2000: 81).*

De acuerdo con esto, las narraciones generadas por lxs actorxs sociales de *allí*, serán a la vez significadas y contextualizadas en la trama narrativa de mi propia escritura en el *aquí* y *ahora*; constituyéndome también en sujeto de discurso.

“Os construcionistas argüiram faz tempo (Ibañez, 2001) que não há nenhuma diferença fundamental entre curiosidade e ciência; e também entre a ciência e os demais saberes e conhecimentos presentes no mundo social. Investigar é uma forma de relatar o mundo e a pesquisa social é tanto um produto social para relatar quanto um

“Los construcionistas argumentaron hace tiempo (Ibañez, 2001) que no hay ninguna diferencia fundamental entre curiosidad y ciencia; también entre ciencia y otros saberes y conocimientos presentes en el mundo social. Investigar es una forma de relatar el mundo y la investigación social es tanto un producto social para relatar como un productor de relatos; una manera de contar – y producir – el mundo. La investigación nace de la curiosidad y de la experiencia tomados como procesos sociales e intersubjetivos de llevar a cabo una experiencia o de reflexionar acerca de ella” (Spink, 2003:26). [Traducción personal].

produtor de relatos; uma maneira de contar – e produzir - o mundo. A pesquisa nasce da curiosidade e da experiência tomados como processos sociais e intersubjetivos de fazer uma experiência ou refletir sobre uma experiência” (Spink, 2003:26).

La narración por *mi propia mano* implicará entonces, la construcción de sentidos de aquellas prácticas que observé, que viví, que en un diálogo con lxs otrxs, logramos generar dentro de un espacio y tiempo. También mi narrativa tendrá que ser situada a partir de un entramado espaciotemporal, atravesado por implicaciones y miradas que enmarcarán las formas de narrar en mi texto, específicamente en el desarrollo de esta tesis.

“A Ciência tem suas maneiras de narrar e é também ela uma maneira de narrar” (Spink, 2003:38).

“La ciencia tiene sus formas de narrar y es también una manera de narrar” (Spink, 2003: 38). [Traducción personal].

Por último, mi preocupación por la escritura y su intermediario el ordenador en los tiempos modernos, se centra en el posible olvido de regresar al *sujeto de la mano*: ese autor de narrativas que significan el mundo social. Es una preocupación porque el ordenador se constituya, a nivel simbólico, en la única vía de mirar el mundo, con una



visión posmoderna que no sea capaz de identificar la autoría del sujeto, lo que significaría no reconocer la *huella narrativa* del sujeto de la escritura en el texto.

Es un llamado a la necesidad de situar la diversidad de relatos del mundo, a no aceptar la universalidad de *La Historia*, sino de la existencia de múltiples relatos, *pluriversos* contextualizados, *situados*, *enclavados* en las condiciones históricas, sociales y políticas del sujeto que escribe, en un constante diálogo con lxs otrxs sujetos, creadores de su propia historia.

Por lo demás, estoy convencida de las posibilidades que el ordenador proporciona a nivel tecnológico para la *confección* de narraciones, posibilidades que de alguna manera utilicé en la presentación de esta tesis.



## 1.2. LENTO PERO AVANZO...



Caracol Oventic,  
Lunallena, 2009.

... Dicen que decían  
que con el caracol  
se llamaba al colectivo  
para que la palabra fuera de uno a  
otro  
y naciera el acuerdo.

(...) que el caracol era ayuda  
para que el oído escuchara  
incluso,  
la palabra más lejana.

**Subcomandante  
Insurgente Marcos**

“Lento, pero avanzo”, se le oye decir al caracol zapatista justo frente a la entrada del Caracol Oventic *Resistencia y rebeldía por la humanidad*, donde no por nada se sitúa la Junta de Buen Gobierno *Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del Mundo*. Ya habrá tiempo y espacio más adelante para poder aclarar a lxs lectorxs qué es eso de *Caracoles y Juntas de buen Gobierno*, lo que me interesa ahora es nuestro personaje

principal, el Caracol zapatista que dice “lento, pero avanzo”, y digo personaje principal (al menos en este capítulo) porque es quien ha dado pauta para recorrer el camino que ahora nos ocupa.

Y es que este caracolito, con un par de ojos que se asoman atentos y curiosos por la rendija de su pasamontañas, las antenitas que sobresalen por su cabeza y su casita llena de quién sabe cuántas cosas que ha logrado recolectar y elaborar

a su paso por la tierra; me recuerda a nosotras mismas: las personas que andamos por la vida conociendo, aprendiendo, caminando brechas para saber más sobre todo, sobre otras personas y sobre nosotras mismas, para estar en el mundo de otras formas, para construir *otros mundos posibles* como dicen los zapatistas.



Sandúa, 2005.  
Caracol Oventic, Chiapas.  
Foto: Lunallena, 2009.



Seguramente ustedes ya notaron que hay un gesto interesante en la cara de *Zaparacol* (así le gusta que le llamen) y, si mis interpretaciones no me fallan, en ese gesto encierra muchas cosas: posiblemente su mirada esté atravesada por el enojo, por la indignación, por haber escuchado el “¡Ya basta!” de muchas voces de mujeres y hombres tzeltales, tzotziles, tojol-ab’ales, ch’oles que, dignamente y muy bien organizados, reclamaron sus derechos a la luz pública el 1º de enero de 1994, en diversos municipios del estado de Chiapas, México; derechos a la educación, a la salud, a su territorio, a su identidad colectiva, a su autonomía y reconocimiento como pueblos originarios; derechos que han sido violados, ultrajados, no reconocidos, ignorados por más de 500 años.

Posiblemente su mirada nos hable también de la resistencia, de la acción con propuesta, de la lucha que mujeres y hombres de las comunidades zapatistas han logrado mantener de manera constante — y por más de 25 años—, con avances y con retrocesos, pero que son una muestra fiel de procesos sociales conjuntos, colectivos; en redes que se articulan y hacen posible la construcción de otras formas *de vivirse y de pensarse*, como hombres y como mujeres, como pueblos originarios, ahora ya como actores sociales.

Otras posibles luces que brillan en la mirada de *Zaparacol*, son el reconocimiento y la admiración al trabajo y la lucha de lxs compañerxs zapatistas; la alegría de saber que existen personas capaces de levantar su *digna rabia* para denunciar y luchar por sus derechos; y la seguridad de que el camino iniciado, a partir del 17 de noviembre de 1983, seguirá andando y abriendo otros procesos que “pregunten caminando”. Poco a poco. “Lento, pero avanzando”.

Sobra decir que me identifico con todas estas miradas que se asoman por el pasamontañas de *Zaparacol*, y que en cierto modo, son todas ellas muchos de los motivos que me han acompañado para recorrer este camino de investigación que ahora pretende amarrarse al tiempo a través de la escritura.

Escritura que me ha significado un proceso difícil: el de mirar, con ópticas desde el presente, procesos pasados; revividos y reescritos en el presente en un esfuerzo por generar algún texto congruente que permita explicarme y comprenderme para poder explicar y hacerme comprender por lxs lectorxs. Este ejercicio complejo de ida y vuelta constante se ha llevado su tiempo, ha ido paso a pasito, con retrocesos, con avances significativos, con momentos de total paralización debido a confrontaciones de todo tipo: ideológicas, sociales, políticas, culturales, etc. Confrontaciones que son el



producto de vivirse en otras tierras, en otras culturas, identidades con sus comidas, con sus ritmos temporales, con su lenguaje, con sus procesos de vida que muestran cosmovisiones diversas, algunas veces tan cercanas a las mías y otras veces totalmente ajenas...

Y es por las características mismas de este camino, en el que muy amablemente me ha acompañado Luzma (mi tutora) con mucha paciencia y comprensión (quizá porque ella en sí misma lo ha vivido), que también me identifico con los ritmos, lentos pero contantes, de *Zaparacol*.

Decía que *Zaparacol* también tiene una casita llena de cosas que ha logrado recolectar y elaborar a su paso por la tierra. Yo creo que todas las personas tenemos una casita a hombros. Cada casa es diferente, cada una la hemos construido y llenado de forma diferente: con experiencias de vida, con recuerdos de infancia, con tantos grupos y colectivos que nos conforman y atraviesan; con tantos enojos, dolores e impotencias; anhelos, utopías y esperanzas. Esa casita nos acompaña a todas partes, como buenos migrantes que somos, y como decía en alguna conferencia Dolores Juliano: “el proceso de vida es como un proceso constante del emigrar”.

“Somos memoria de nuestro pasado, deseo en nuestro presente y posibilidad con nuestro futuro”.  
Lunallena, 2009.

Me imagino que cada una de las personas puede hablarnos de su casita, presentárnosla, describínosla, contarnos cómo es que en su caminar ha logrado



Caracol La garrucha,  
Lunallena, 2009.

construirla, cómo la ha mantenido, cómo la ha acomodado y qué le significa el que sea de cierta forma, si es como la quisiera o si tiene pensado hacerle transformaciones. Claro, podemos contar sólo aquellos aspectos que tenemos conscientes sobre ella, lo que alcanzamos a conocer de su espacio, de su distribución, de su contenido. Posiblemente haya varios espacios que no conocemos y ni nos imaginamos que existan. Lo interesante es que hasta esos espacios ocultos, borrosos, inexplorados o que apenas están en construcción, forman parte de la casita y son pasajeros activos que también nos acompañan en nuestro viaje.



Me gustaría hablarles sobre mi casita aunque sea de manera muy general, comentarles qué cosas me estaban acompañando desde antes de recorrer este camino de investigación y que considero, han formado parte central en este proceso, ya que han caracterizado tanto la construcción de mi *campo-tema* (Spink, 2003, 2005) como las formas de habitarlo y dialogar con él. Y ahora, escribirlo.

Todo lo que contiene mi casita posiblemente esté atravesado por un cúmulo de experiencias y acercamientos a diversas problemáticas sociales que tienen que ver con realidades de pobreza, marginación, construcción de sujetos marginados, violencia de género, movimientos de resistencia, etc.; en las que de alguna u otra forma, me he involucrado a partir de procesos de intervención comunitaria, desarrollo y promoción social, actividades académicas y de investigación desde diversas asociaciones civiles e instituciones educativas.

Partí de un trabajo educativo en **Matraca, A.C.** con niños y niñas en la calle (trabajadores) y en situación de calle; dicha intervención implicaba un crecimiento conjunto con las niñas donde se pudieran generar procesos autogestivos y de empoderamiento para la defensa de derechos y la negociación de condiciones de vida necesarias para su desarrollo.

Para fines explicativos, llamamos *niños en la calle* a los niños que trabajan en la calle, no han roto vínculo con sus familias y tiene un lugar familiar o específico donde llegar a dormir y, *niños de la calle* a quienes viven en ella, puede ser que trabajen o no, pero su lugar de vivienda es la calle, en los cruceros, en las cloacas, en casas deshabitadas o en ruinas (Fernández, 1995).

**Matraca, A.C.** Movimiento de Apoyo a niños Trabajadores y de la Calle, Asociación Civil.  
<http://www.matracaac.org.mx/>

Posteriormente tuve la experiencia de participar en el trabajo con grupos de mujeres en el ámbito comunitario, trabajo que se centraba en la organización y participación colectiva para generar transformaciones de su entorno, en sus relaciones violentas de pareja, en la distribución de tareas, el cuidado de los hijos, su incursión en el ámbito laboral y en el crecimiento educativo centrado en formación académica, etc.



“Recuerdo que aquí, el equipo de intervención nos preguntábamos sobre qué pasaba en la vida de las mujeres que participaban activamente en estos procesos de autogestión y auto-organización de sus comunidades, mujeres interesadas en generar cambios tanto en sus familias, sus comunidades como en sí mismas, al grado que podíamos notar un cambio en la forma en que pensaban, hablaban, y las proyecciones sobre sus vidas; tan significativo era este cambio que al final muchas de ellas ya no encontraron *lugar en su mismo grupo de referencia* al no poder tener una vida regulada a partir de las tradiciones y la idiosincrasia específicas de su comunidad. ¿Hacia dónde van estas mujeres? ¿Qué esperan y desean sobre sí mismas? ¿Cuáles son sus alternativas de vida? Esto nos lleva al terreno discursivo sobre los elementos éticos y políticos de la intervención con mujeres, además de que plantea la cuestión, muy discutida y aún no resuelta, sobre los conflictos entre cultura, tradiciones y derechos humanos”.

(Fragmento de diario de investigación, Dayana Luna; febrero de 2008).

Por otra parte y desde el ámbito universitario, desarrollé un trabajo con jóvenes psicólogos en formación, a través de su capacitación en coordinación y observación de grupos a partir de la implementación de talleres sobre Género, VIH/SIDA y Derechos Humanos. Todo esto con finalidades preventivas y reflexivas en torno a cómo las construcciones de género, tal y como son vividas desde lo cotidiano, posibilitan lugares vulnerables para la infección por VIH y la violación de Derechos Humanos.

En el ámbito de los movimientos sociales, tuve la oportunidad de participar como observadora en la 1° visita a las comunidades de base zapatista para elaborar el informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Chiapas, experiencia que consistió en visitar y vincularme directamente con las formas de vida de las mujeres y los hombres de base zapatista, observar sus condiciones de vida y escuchar sus discursos en torno a su vida, sus problemáticas, sus formas de organización y sus propuestas de solución.

Posteriormente el trabajo de investigación que realicé como parte de la formación en la maestría en psicología social de la Universidad Autónoma Metropolitana, en México, pretendió comprender los *imaginarios sociales* a partir de estudiantes universitarios de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH) respecto al movimiento del EZLN, trabajo en el que se discutió sobre las inconsistencias en el discurso de los participantes, inconsistencias digo ahora, en tanto que fuimos sujetos de discursos que se resistían a esa posibilidad de acción que reivindica a las mujeres y los hombres en su calidad de eso, de sujetos actores y autores de discursos.

Entonces, los antecedentes de los que hablo se circunscriben dentro de diversas organizaciones no gubernamentales en varios estados de México, mi trabajo ya sea como voluntaria, como asesora o como personal de las mismas asociaciones, se ha



caracterizado por un trabajo de base, es decir, directamente con la gente, en las comunidades, en los espacios públicos de las ciudades y en algunas universidades.

*Zaparacol* sabe que somos muchas las personas que como él, estamos interesadas en poder acercarnos a estos procesos, conocerlos y aprender de ellos, así como compartir un poco, en el tiempo y el espacio, formas de lucha y formas de mirar el mundo; de tal manera que se constituya en un ejercicio de devenir conjunto entre los participantes de la investigación, devenir que necesariamente tendrá que ser crítico, interpelado y construido a partir del encuentro de discursos, de esos que hacemos con lxs otrxs, en su presencia o con su ausencia.

Esto también lo sabe *Zaparacol*, por eso siempre está en un constante ir y venir, adentro y afuera de su casita, para ver qué cosas se han transformado dentro de ella, a cada pasito o desplazamiento que tiene en su andar; mete cosas, saca otras, cambia de lugar algunas y *performa* otras. Es un juego constante, en espiral, que le permite transformarse a sí mismo a partir de lo que aprende, vive, siente; de lo que escucha y mira muy atentamente con sus antenitas.

Pienso que estas transformaciones no se hacen en lo solitario, yo creo que ese proceso de vida se hace entre muchos, con lxs otrxs, con sus voces, sus acciones, su discurso. En un diálogo permanente con ellxs, donde todxs contribuyen de alguna u otra forma, ya sea con sus actos o la omisión de ellos. Y por lo tanto, considero que eso también aplica para un proceso de investigación.

Alguna vez, en una sesión de ERAPI, se discutía respecto a si el proceso de elaboración de tesis es un proceso donde se rompe lo colectivo, un andar solitario donde se *piensa hacia adentro*. No considero que ahí se rompa lo colectivo: el atravesamiento de diversos grupos, de diversas personas en mi discurso, en mi pensamiento, en mi habla, en mi discusión y escritura... no es mía, es nuestra, claro, escrita por *mi mano*, pero compartida por varixs o, al menos, coautoriada por varixs.

Grup de treball en Socioantropologia dels Processos Identitaris (**ERAPI**), de l'Institut Català d'Antropologia, i Grupo Sociologías Iberoamericanas (GSIA), format per investigadors socials de la UAB.

Xerrada-debat a càrrec de Javier Romano i Liliانا Vargas.  
Barcelona, novembre 2010.



“Os saberes são processos sociais e coletivos e a pesquisa em Psicologia Social também é um processo social e coletivo...” (Spink, 2003:38).

“Los saberes son procesos sociales y colectivos, y la investigación en Psicología Social también es un proceso social y colectivo...” (Spink, 2003:38) [Traducción personal].

De acuerdo con esta perspectiva y, coincidiendo con las propuestas metodológicas cualitativas, sabemos que la elección de un tema de investigación (el cual se construirá posteriormente como *campo-tema*), su delimitación, la construcción del problema a investigar, los enfoques y metodologías a desarrollar y el posterior análisis y redacción del informe, tiene que ver con ciertas implicaciones de la investigadora, sus antecedentes, las experiencias de vida, su visión de mundo, etc.

Quiero comentar que mi elección del tema de investigación llevó un proceso inductivo que va de lo práctico a lo teórico, muy similar a lo que fue el desarrollo de la investigación en general, y del trabajo de campo en lo particular.

Mi acercamiento más en *serio y profundo* con las teorías feministas, a raíz de la formación en el doctorado así como por la vida cultural y educativa de la Barcelona cosmopolita, plantea este proceso inductivo que se inicia con la experiencia, en la vida cotidiana con su reflexión mediata y la práctica en el campo a partir de intervenciones sociales, para posteriormente teorizar o mejor dicho, *repensar* construyendo discursos teóricos para dar otros sentidos a dichas experiencias.

Sólo por mencionar algunos autorxs, a reserva que serán discutidos y profundizados a lo largo de esta tesis: Aportaciones desde Butler (2002) sobre la violencia y las formas de resistencia, la performatividad del lenguaje y las discusiones sobre género como categoría y como espacio de transformación. Diversos planteamientos postmodernos de los estudios de género y sobre propuestas de análisis feministas sobre los lugares políticos de las mujeres y su acción para la lucha por la igualdad y la equidad (Amparo Moreno, 1986; Belluci, 1992; Fina Birulés, 1992; Verena Stolke, 1996; Silvia Marcos, 2008). La identidad como un espacio de lo público que conjuga acción y palabra (Hanna Arendt y Francois Collin, 1992).

El concepto de identidad como vía de ejercicio de poder, y a la vez como una herramienta para “hablar de sí mismas” contra los mecanismos y relaciones de poder (Jennifer Hardin, 1998). La identidad como una práctica lingüística y de elaboración conjunta de significados (memoria social), un lugar de tránsito entre lo macro y lo micro. (Lupicinio Iñiguez, 2001). ). La doble lucha de las mujeres zapatistas, con el Estado y al interior para el cambio de tradiciones (Rosalva Aída Hernández Castillo, 2001). Luchas de pluralidad y diferencia (Gabriela Fabiana, 1992). Mujer como ser histórico (Laurentis). Estrategias de supervivencia de las mujeres (Dolores Juliano, 2005). Las voces de las mujeres indígenas como constitución de sujetos políticos (Guiomara Rovira, 1999; Mágina Millán, 1996).



A medida que leía, iba descubriendo las redes de autoras, las redes conceptuales, las categorías creadas para el análisis dentro de los enfoques feministas, las formas de aproximación y comprensión de las realidades sociales y simbólicas de las mujeres, los debates a lo largo de la historia de los movimientos de mujeres, sus incursiones en el plano político, cultural, académico y científico. Las discusiones y perspectivas de análisis encaminadas a la construcción de esos proyectos de mundo, de sociedades y en su caso de procesos de negociación que subyacen en el entramado discursivo.

Entonces, sobra decir que los antecedentes y motivaciones desarrollados hasta esta parte del presente capítulo, están relacionados con las prácticas, los procesos sociales y las aproximaciones teóricas que originaron el interés por el estudio de las prácticas políticas, los discursos de esas prácticas y los procesos performativos de las identidades de las mujeres tzeltales y tzotziles.

### **1.3. AHORA SÍ, LA INTRODUCCIÓN**

---

Fue entonces que, haciendo una relectura del proyecto así como de algunos contenidos teóricos que trabajan las identidades sociales, los movimientos indígenas, las prácticas políticas y sus discursos; me interesé por investigar más a fondo la relación entre prácticas y construcción de identidades; más aún considerando que las prácticas políticas de las mujeres tzeltales y tzotziles, están enmarcadas por el movimiento *zapatista*, que ha tenido una trascendencia importante no sólo a nivel nacional sino a nivel internacional como una propuesta de lucha alternativa, transformativa, crítica y propositiva; en tanto cosmovisiones que constantemente se están recreando, no siendo una excepción los procesos que construyen identidades a través de prácticas políticas que pasan por el plano de la vida cotidiana.

A nivel social y político esta temática tiene una trascendencia importante en tanto que proporciona una forma diferente de lucha, no sólo del EZLN, sino desde la participación de las mujeres en la resistencia, la crítica y la propuesta de formas diferentes de vivir y construir, *de estar en el mundo*, es decir, los lugares y posibilidades de las mujeres indígenas construyendo identidades sociales en constante transformación como procesos que involucran prácticas políticas en diversos ámbitos de su vida.



Su participación política puede constituirse como *otras formas* de lucha hacia la historia de los movimientos sociales, como forma de enfrentar, resistir, transformar, reivindicar y proponer condiciones de vida y lugares reconocidos socialmente para las mujeres.

Este estudio es importante en tanto que pretende construir diferentes visiones desde su *propia voz*, su vida cotidiana y su agencia como sujeto político. Considero importante este punto de vista dado que un aspecto central desde las posturas feministas postmodernas es precisamente la crítica a la construcción del conocimiento desde aproximaciones sexistas y **androcéntricas**.

Retomo aquí la descripción del **androcentrismo** como "...la adopción de un punto de vista central, que se afirma hegemónicamente relegando a los márgenes de lo no-significativo o insignificante, de lo negado, cuanto se considera impertinente para valorar como superior la perspectiva obtenida" (Moreno, 1986; referido por Bellucci, 1992: 42).  
Moreno, Amparo. *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*. Cuadernos inacabados. Barcelona, Ed. De les Dones, 1986, pág. 6.

Entonces, esta investigación se inscribe dentro de la discusión actual sobre los estudios de género y las posturas feministas (Madoo y Niebrugge, en Ritzer, 2002:380) quienes ahora se centran en el estudio de la situación y experiencias de las mujeres en la sociedad, las mujeres se constituyen en "sujetos" de investigación (ver el mundo desde su punto de vista) y estos discursos se revisan desde diversas miradas críticas y activistas.

Por otra parte, el conocer a cerca de sus vivencias y las formas en que a partir de ellas constituyen sus identidades, nos puede proporcionar datos importantes para la conceptualización de las identidades situadas, atravesadas por elementos de género, etnia y clase (a nivel económico) enfoques también muy recientes en los estudios de género. No se trata sólo de ver cómo se significan las mujeres, sino de comprender cómo se construyen y cómo es que han posibilitado mundos posibles que marcan un rompimiento con las normas tradicionales consideradas como parte inmanente, natural, esencial de sus identidades y ahora sólo constituyen una *realidad* a transformarse.

Profundizar en sus discursos en torno a lo que les ha significado su participación en diversas luchas y cómo es que, dicha participación, ha posibilitado formas diversas de configuración de sus identidades. Identidades en movimiento y en continua transformación que permiten en este caso, colocar a las mujeres indígenas en el lugar de autoras y actoras de sus propios discursos; discursos que probablemente también



significan, y significarán, transformaciones en sus condiciones de vida, materiales y simbólicas.

*La identidad es el espacio desde el que articular una política de resistencia, y es su carácter abierto e incompleto lo que permite su resignificación<sup>1</sup>.*

Lo anterior proporciona un interés particular en tanto que necesariamente nos lleva, como investigadorxs, a *pensar y repensar* las categorías desde las cuales podemos trabajar las cuestiones de género y las formas de lucha feminista, que no necesariamente se corresponden con las formas de lucha de las mujeres indígenas; al final el objetivo de esta investigación no busca *encasillar* la lucha de las mujeres indígenas dentro de algún tipo de feminismo (no dentro del feminismo etnocentrista), sino más bien busca comprender sus formas de construcción de identidades sociales desde sus prácticas políticas, a través de los discursos, desde sus experiencias en la vida cotidiana, con sus posibilidades, sus alcances y sus visiones de mundo. Comprender los *pluriversos*<sup>2</sup> que desbordan nuestros *versos* académicos y que posiblemente proponen *otros feminismos*... o no.

Entonces, el eje de esta investigación se centró en la comprensión de las interrelaciones entre la construcción de identidades sociales y las prácticas políticas de mujeres tzeltales y tzotziles del estado de Chiapas, México; considerando las condiciones socioeconómicas y políticas en que viven, resultado de las intersecciones entre género, etnia, clase, procesos de racismo y de violación de sus derechos, constituyéndose, las identidades sociales, en un campo de resistencia, de crecimiento, de creación y recreación de sí mismas.

Algunas de las preguntas que guiaron el presente estudio fueron: ¿qué relación existe entre las formas de participación política de las mujeres tzeltales y tzotziles y la construcción situada, emergente y contingente de sus identidades sociales? ¿Qué procesos sociosimbólicos y estructurales conllevan la transformación de sus identidades sociales? ¿Cómo fue el proceso de *viraje* en sus vidas y qué elementos, a manera de *interseccionalidad* (*género, etnia, clase*) participaron en él? ¿Cuáles y cómo son sus prácticas y estrategias políticas? ¿Qué sentido le dan a sus prácticas políticas y a la construcción situada de sus identidades sociales? ¿Cuál es el valor y/o contribución de considerar algunos planteamientos desde la propuesta de la *reflexividad*, para el análisis del proceso mismo de investigación?

<sup>1</sup> Córdoba, D. (2003). Identidad sexual y performatividad. *Athenea Digital*, 4. Referencia. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf>

<sup>2</sup> El mundo como *pluriverso* la coexistencia de múltiples mundos interconectados (Escobar, 2012). Base de la *planetarización* (vs. Globalización) que aboga por una comunicabilidad entre la multiplicidad de mundos culturales en la base de un entendimiento ecológico y político compartido (Santos, 2007).



Se trata de un estudio exploratorio descriptivo, cuya propuesta metodológica está basada en *relatos de vida y observación participante*. Para la primera se desarrollaron *entrevistas de tipo cualitativo* en modalidad individual y grupal con mujeres tzeltales y tzotziles. Para la segunda se recuperaron algunos elementos desde la propuesta de *etnografías críticas y postfeministas*. Se trata de una metodología de *tipo emergente y multisituada* debido a las características del campo, diverso y contingente; y a la necesidad de seguir o acompañar el *itinerario y la trayectoria* de las mujeres participantes de la investigación.

Como resultado de los límites y a la vez posibilidades de acceso al campo, fue que el estudio de las interrelaciones entre identidades sociales y prácticas políticas, estuvo enmarcado dentro de dos tipos de escenarios: a) con mujeres tzeltales y tzotziles que participan como promotoras de derechos de las mujeres, dentro de tres organismos de la sociedad civil, localizados en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México; y, b) con mujeres tzeltales y tzotziles que tienen *cargos* dentro de los proyectos de salud autónoma comunitaria propuestos por el movimiento zapatista, situado en dos comunidades de base también zapatista.

---

### 1.3.1. UNA FORMA POSIBLE DE ESTRUCTURAR EL TEXTO

---

La estructuración del texto que presento ahora es sólo una forma posible, entre tantas, que consideré viable atendiendo a la cualidad y la cantidad de datos de campo que tenía. La intención es proporcionar, desde una panorámica general, las coordenadas que pudieran situar tanto los enfoques teórico-metodológicos como los escenarios desde los cuales hablan las mujeres tzeltales y tzotziles participantes de esta investigación.

De esta forma, en el capítulo dos desarrollo algunos aspectos centrales para la comprensión del campo-tema de interés: las mujeres tzeltales y tzotziles como parte de los pueblos originarios objeto de políticas públicas y sociales dirigidas a su control y asimilación al proyecto de nación mexicana. Empiezo por discutir la *construcción social de l(o) indígena* basada en procesos de racismo y clasismo que configuran las formas en que el resto de la población mexicana representa a los pueblos originarios y su lugar dentro del entramado social; construcciones que deslegitiman las estrategias y derechos por los que luchan los pueblos originarios. Posteriormente desarrollo una discusión general respecto a los movimientos indígenas enmarcados en los *nuevos movimientos sociales* como formas de resistencia organizada frente a las condiciones sociopolíticas que los colocan en lugares de vulnerabilidad, sin acceso al ejercicio



pleno de sus derechos tanto individuales como colectivos. Continúo problematizando, también de manera general, las condiciones de vida de los pueblos originarios en el estado de Chiapas, México; de tal forma que podamos entender algunas coordenadas para la comprensión de su problemática sociopolítica y económica. Cierro el capítulo describiendo algunas características y propuestas centrales del movimiento zapatista, inicialmente como lucha armada desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y posteriormente como propuesta de organización social y política autónoma. Este último apartado nos permitirá entender al movimiento zapatista como marco general y referente central de los últimos acontecimientos (desde 1994 hasta la fecha) que han atravesado las vidas de las mujeres tzeltales y tzotziles en el estado de Hidalgo.

En el capítulo tres presento una discusión tanto de los enfoques teóricos y epistemológicos como metodológicos desde los cuales elucido y construyo la comprensión de la participación política y las identidades sociales de las mujeres tzeltales y tzotziles. Especifico a la metodología cualitativa, los aportes del postfeminismo, la construcción de relatos de vida y algunos elementos etnográficos como centrales para el desarrollo de la investigación. Posteriormente describo de manera más específica las formas en que desarrollé el trabajo de campo, las estrategias para la inserción en los diversos escenarios y algunos procedimientos para la sistematización y análisis de los datos cualitativos.

En el capítulo cuatro describo y analizo las prácticas políticas e identidades sociales de mujeres tzeltales y tzotziles participantes activas dentro del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) y del Movimiento Independiente de Mujeres (MIM); dos organismos civiles que han integrado dentro de su equipo de trabajo a mujeres indígenas defensoras y promotoras de derechos de las mujeres. El capítulo es la narración de un recorrido itinerante en el campo, el cual pretendió acompañar un proceso específico de lucha de las mujeres a través de una secuencia de actividades en diversos espacios de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Presento diversos testimonios que, a manera de denuncia, las mujeres construyen en torno a su vida cotidiana, la violación de sus derechos y sus demandas; así como sus perspectivas y estrategias de lucha como formas de resistencia. Posteriormente dedico un apartado al relato de vida de Xunka', una mujer tzotzil, defensora y promotora de derechos de las mujeres, integrante del equipo de trabajo del CDMCH, quien comenta parte de su proceso de vida y las transformaciones que ella identifica



como trascendentales en esta configuración de su identidad social y participación política. Cierro el capítulo con una narrativa visual de la participación política de Juana.

En el capítulo cinco desarrollo el trabajo realizado a partir de relatos de vida y entrevistas grupales a mujeres tzeltales y tzotziles participantes activas e integrantes de Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA), quienes son actrices y escritoras de obras de teatro, estrategia desde la cual despliegan su participación política como forma de promover los derechos de las mujeres. Los relatos de vida construidos por dos de ellas, nos permiten acercarnos a las vicisitudes que ponen de manifiesto los procesos por los cuales construyen identidades sociales a partir de sus prácticas políticas y que se entretajan con la vida del resto de las participantes para conformar también, la historia de FOMMA como organismo civil.

En el capítulo seis hay una serie de narraciones, a manera de escenas, que muestran la participación de las mujeres indígenas en el proyecto de salud autónoma de algunas comunidades de base zapatista, la vida cotidiana en los caracoles y el cómo se ha transformado su mundo a partir de las propuestas autónomas de la *organización* (como le llaman al zapatismo). También muestro cómo es entendida la lucha de las mujeres dentro de sus comunidades y cómo la propuesta de salud autónoma ha servido para atender diversos problemas de salud que presentan tanto mujeres como hombres. Comentaré acerca de las actividades que desarrollan las mujeres promotoras de salud, al igual que muchas otras mujeres que participan activamente desde sus comunidades. También de manera general, describiré algunas formas que tienen de solucionar problemas comunitarios y el cómo se reparten el trabajo para el sostenimiento de la Clínica de la Mujer, actividades que al final de cuentas, beneficia a todos los compañeros y compañeras de la organización.

Para finalizar, desarrollo un apartado de discusiones cuya intención más que cerrar el campo-tema pretende integrar o recapitular el escrito general retomando tanto el objetivo como las preguntas de investigación, de tal forma que identifiquemos algunos aspectos centrales para seguir discutiendo y profundizando a manera de sugerencias para futuras investigaciones.

---

### **1.3.2. ALGUNAS CLAVES PARA SU LECTURA**

---

Este texto también responde a varias inquietudes que, a lo largo de mi formación en el doctorado, fueron convirtiéndose en agradables encuentros con diversas propuestas postfeministas y de las etnografías críticas que deconstruyen las formas de producción



del texto científico; ahora menos patriarcal, menos heteronormativo, menos etnocentrista; más flexible, dialógico, *polivocal* (Schwandt, 2007) y alternativo en tanto el juego con diversas texturas narrativas y desde las voces de mujeres como protagonistas centrales de las historias.

Es por eso que me he permitido desarrollar algunas especificidades en la escritura del texto como son la utilización de un lenguaje inclusivo mediante el uso de la grafía “lxs”, para considerar la diversidad sexual de las personas a quienes interpela el texto; así como el nombrar a “las lectoras” para referirme a las personas interlocutoras.

Por otra parte también quiero mencionar que durante el desarrollo del texto utilicé, en la mayoría de los casos, seudónimos para nombrar a personas o lugares con la finalidad de conservar su anonimato en caso de ser requerido por las implicaciones que tendría el develar su identidad. En los casos en los que las mujeres participantes me lo autorizaron, utilicé los nombres propios de cada una de ellas.

Con respecto a las fotos integradas en el texto, la mayoría son de autoría propia resultado de mi trabajo de campo en las comunidades de Chiapas, las que identifico bajo el seudónimo de “Lunallena”. Agradezco a Angélica Benavides y a Joel Sánchez el proporcionarme algunas fotos de su autoría para acompañar el texto.

También quiero señalar que las fotos las seleccioné considerando aspectos como el que no pusieran en situación social y políticamente vulnerable a las personas, instituciones o comunidades que aparecen en ellas, cuidando el aspecto de la autorización para su difusión; además considerando la intencionalidad de que dichos materiales impliquen algo más allá que una sola exposición exótica, es decir, que implique profundización de los datos discutidos (Crang & Cook, 2007).

Una aclaración más se refiere a que opté por escribir tzeltales y tzotziles con “z”, aún cuando en 1999, el CELALI (Centro de Lengua, Arte y Literatura Indígena) elaboró una reforma acordando el utilizar preferentemente la “ts” en lugar de la “tz” dándole mayor uniformidad a la ortografía. Opté por la escritura con “z”, con la finalidad de respetar las formas propias que tienen de *escribirse* a sí mismos las personas tzeltales y tzotziles así como su uso con “z” desde los organismos y asociaciones adherentes a La Otra Campaña<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Aspecto que desarrollaré más detalladamente en el capítulo cuatro.



---

### 1.3.3. UNA INVITACIÓN A LA LECTORA

---

Considero que el escrito se constituye en una oportunidad para conocer y denunciar algunas condiciones que violentan y limitan el acceso de las mujeres a sus derechos, a la vez que permite describir, reconocer, reflexionar y recuperar las estrategias de participación social y política que las mujeres han creado y desarrollado en su vida cotidiana, en el camino de la transformación de sus mundos y de sus identidades sociales.

La invitación entonces es hacer un cambio de perspectiva en donde se pueda pasar de conceptualizar a la mujer como sumisa, como víctima, como el sujeto con desventajas por una perspectiva donde la mujer es protagonista de su propia vida, de manera consciente y crítica. Esto implica un esfuerzo importante ya que desde nuestras visiones occidentales es cotidiano sólo resaltar los procesos sociales, económicos y políticos que constriñen sus posibilidades de agencia.

*“Pero si estudiamos a las mujeres como actores sociales de una cultura subordinada, el subrayado de la concreción no significa volver a caer en este caso en los viejos debates de la especificidad femenina. Lejos de tratar de hacer visible o reivindicar el ‘poder oculto’ de las mujeres (espejuelo ilusorio que sirve de ideología ocultadora de su subordinación real) se trata de poner en positivo, sus aportes para poder leer en ellos sus reivindicaciones. Éste es precisamente el objetivo de tipificar a las mujeres como parte de una subcultura o cultura popular específica, poder analizar las interrelaciones y el nivel de cuestionamiento que ésta mantiene con la cultura dominante” (Juliano, 1992:166).*

Ahora me gustaría concluir diciendo que este primer capítulo constituye una *puesta en escena* que, de una u otra forma, proporciona a lxs lectorxs algunos hilos que formarán parte de la urdimbre que les permitirá *enclavar* mi relato —en contraposición al proceso de *desenclave* trabajado por Giddens (1994), ya comentado anteriormente—, situándolo en un espacio-tiempo; de tal forma que les permita visualizar que esta experiencia investigativa ha sido *muy desde mi propio proceso*, desde mis posibilidades y oportunidades para atreverme a conocer otras formas de mirar el mundo, esas que a veces creemos tan lejanas pero que al final de cuentas constituyen también parte misma de nuestras realidades, aquellas con las que crecimos, aquellas de las que aprendimos o de las que ignoramos y aún así, en su ignorancia, nos siguen constituyendo de alguna forma como sujetos.

Considero que el proceso de investigación es una apuesta por la transformación del sujeto y su realidad, a través de las narrativas y narraciones que se hace de ella y gracias a ella.



Estoy de acuerdo con Bourdieu cuando afirma:

“Que el sociólogo que escribe el tercer artículo poco tenga en común con el que escribió el primero tal vez se deba, en primer término, a que se ha construido a través de una labor de investigación que le ha permitido reapropiarse intelectual y afectivamente de la parte, sin duda, más oscura y más arcaica de sí mismo” (Bourdieu, 2004:16).

“La única forma de captar este reto – cómo sonar como un peregrino y como un cartógrafo al mismo tiempo- y la incomodidad que provoca, así como el grado de representarlo como producto de las complejidades de las negociaciones yo /otro, más que de las yo/texto, es a partir de la observación de los propios textos etnográficos. Y, puesto que el reto y la incomodidad se sienten de manera obvia ya desde las solapas, la mejor forma de estudiar las etnografías es hacerlo desde el principio, desde las páginas donde se describe la puesta en escena, las intenciones y la autopresentación” (Geertz, 1989:20).

Si dicho resultado se diera de este proceso, *me daría por bien servida*, ya que al final sólo construimos formas más fluidas para acercarnos al otrx, que no es otra cosa que acercarnos a nosotrxs mismxs...

## CAPÍTULO 2

### DE PUEBLOS ORIGINARIOS Y SUS LUCHAS: SITUANDO EL ESCENARIO DE NUESTRO ENCUENTRO

---



*Letrero en Caracol zapatista,  
Chiapas, México;  
Lunallena, abril de 2009*

“Cortaron nuestras ramas,  
doblaron nuestros troncos,  
pero quedaron nuestras raíces”  
(K'iche' ó Quiché)

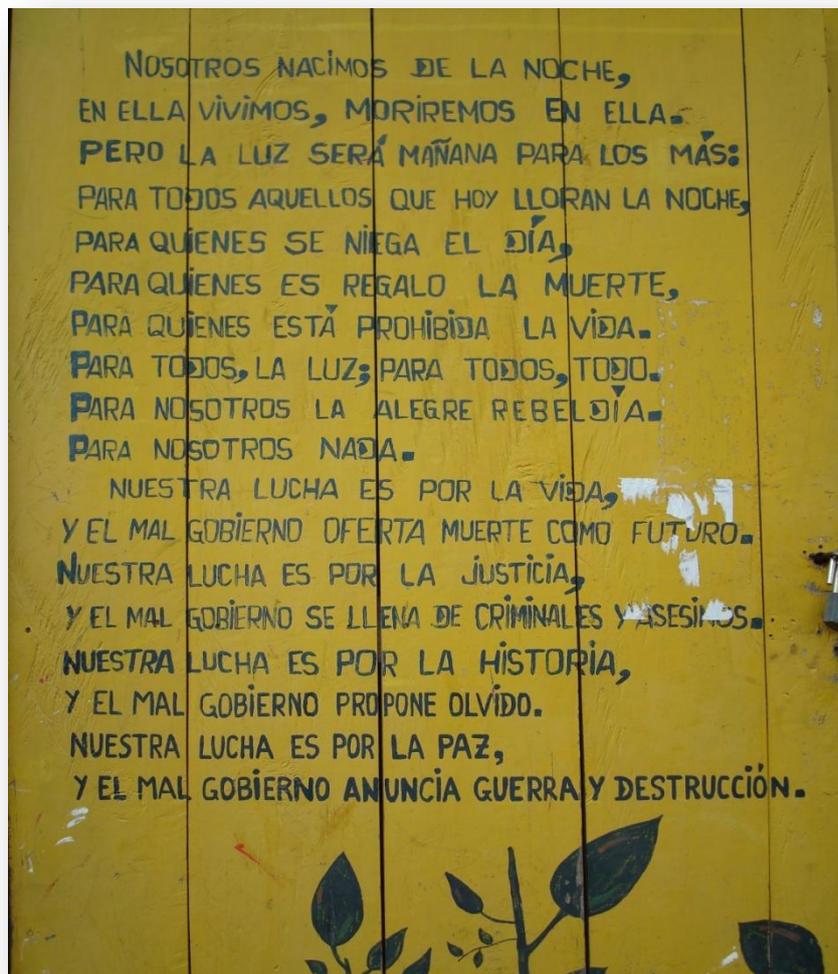


## CAPÍTULO 2. DE PUEBLOS ORIGINARIOS Y SUS LUCHAS: SITUANDO EL ESCENARIO DE NUESTRO ENCUENTRO.

---

### 2.1. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL(O) INDÍGENA: POLÍTICAS SOCIALES PARA HACER CALLAR Y DEJAR MORIR.

---



Cuarta Declaración de la Selva Lacandona,  
Extracto. 1° de enero de 1996.  
Mural en comunidad zapatista  
Foto: Lunallena, 2009.

**D**urante el desarrollo de este proceso de investigación, fue cotidiano (y en varias ocasiones insistente) que diversas personas me preguntaran: *¿de qué se trata tu investigación? ¿Qué estás investigando? ¿Para qué haces eso [la investigación]?*



Quiero referirlo en este texto porque aparte de significar un ejercicio reiterativo y constante del *volver-a-contarme-la-trama* de mi trabajo de investigación durante las conversaciones cotidianas, me interesa aquí elucidar respecto a cómo precisamente esas prácticas narrativas enmarcadas en lo cotidiano develan, a manera de portavoz<sup>1</sup>, la diversidad de configuraciones de sentido que construimos respecto a *lo indígena*. Construcciones cosificadas a manera de *sedimentaciones históricas*<sup>2</sup> (Ema, García y Sandoval, 2003) que hablan de la efectividad de los discursos y sus intencionalidades.

De acuerdo con las propuestas socioconstruccionistas (Gergen, 1996, 2005; Ibáñez, 2003; Domènech, e Íñiguez, 2002; Ema, García y Sandoval, 2003; Estrada y Diazgranados, 2005), la realidad se configura en un proceso de construcción a partir de convenciones y prácticas lingüísticas. La descripción de la realidad es lo que le da sentido a la realidad.

*“Atendiendo a una posición que se podría identificar como socioconstruccionista asumimos que describir es en cierta medida construir, y que esta construcción descripción abre determinados cursos de acción y cierra otros” (Ema, García y Sandoval, 2003: 74).*

Es aquí precisamente donde quiero retomar esas prácticas narrativas que interpelaban mi respuesta referente “a lo que estaba investigando”. Para esto será necesario considerar dichas interpelaciones como constructoras de realidades, posibilitadas a partir de condiciones situadas en procesos culturales e histórico-materiales.

Retomo las propuestas respecto a no sólo entender la realidad como construida a partir de prácticas de significación, sino en contemplar que dichas prácticas están posibilitadas por una matriz *semiótico - material* (Ema, García y Sandoval, 2003; Montenegro, Marisela et al., 2011).

<sup>1</sup> Desde la tradición de la psicología social grupalista (tradiciones propuestas desde Amalio Blanco, 1998), se considera *portavoz* “...aquel que en el grupo, en un determinado momento dice algo, enuncia algo, y ese algo es el signo de un proceso grupal que hasta ese momento ha permanecido latente o implícito, como escondido dentro de la totalidad del grupo. Como signo, lo que denuncia el portavoz debe ser decodificado, es decir, hay que quitarle su aspecto implícito. De esa manera es decodificado por el grupo –particularmente por el coordinador –que señala la significación de ese aspecto. El portavoz no tiene conciencia de enunciar algo de la significación grupal que tiene en ese momento, sino que enuncia o hace algo que vive como propio” (Pichón, 2001: 221). Sobre las tradiciones en psicología social ver: Blanco, Amalio. (1998). *Cinco tradiciones en la psicología social*. Madrid, Morata. Sobre la propuesta de trabajo en *grupo operativo y portavoz*, ver: Pichón, Enrique. (2001). *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*. Tomo 1. Buenos Aires, Nueva Visión.

<sup>2</sup> Berger y Luckmann, desarrollan el concepto de *sedimentaciones* a partir de los planteamientos de Schutz y Husserl: “La conciencia retiene solamente una pequeña parte de la totalidad de las experiencias humanas, parte que una vez retenida se sedimenta, vale decir, que esas experiencias quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables [...] También se produce una sedimentación intersubjetiva cuando varios individuos comparten una biografía común de conocimiento. La sedimentación intersubjetiva puede llamarse verdaderamente social solo cuando se ha objetivado en cualquier sistema de signos, o sea, cuando surge la posibilidad de objetivaciones reiteradas de las experiencias compartidas. Sólo entonces hay probabilidad de que esas experiencias se transmitan de una generación a otra, y de una colectividad a otra” (Berger y Luckmann, 1973:91).

“...Todo acto de construcción se realiza desde y sobre un contexto semiótico-material sedimentado como <<realidad>> y encarnado en formas de <<subjetividad>> [...] Nuestra propuesta pasa por conciliar la dimensión construida de la realidad con su presencia <<real>> y <<objetiva>> en la vida cotidiana. El mundo construido es <<real>> para las personas que viven en él” (Ema, García y Sandoval, 2003: 74 - 75).

El acto de construcción de significados está posibilitado por un *trasfondo*<sup>3</sup> que “...refiere al contexto semiótico – material de constricciones que actúan como condición de posibilidad de los procesos de dotación de sentido” (Ema, García y Sandoval, 2003: 76).

Es por esto que pretendo elucidar, de manera general, respecto a las formas en que diversos procesos históricos, sociopolíticos, culturales y económicos conforman el contexto semiótico – material (a manera de *trasfondo*) de la práctica social constructora de *lo indígena*.

*El considerar a lo indígena como categoría social* (Mariátegui, 1979; Muyolema, 2001), nos permite acercarnos, en este caso, a las construcciones sociales de una propuesta política, producto de procesos históricos permanentes colonialistas, actualizados en el *aquí y ahora* de la construcción de significados que develan expectativas de vida impuestas y configuradas para el *otro*.

Por lo general, para el comienzo de la charla sobre lo que estaba investigando, mi respuesta a las preguntas: *¿de qué se trata tu investigación? ¿Qué estás investigando? ¿Para qué haces eso [la investigación]?*, era de tipo vaga e imprecisa: “investigo sobre mujeres indígenas en Chiapas”. Las interpelaciones a mi respuesta fueron variadas, sin embargo pude identificar algunos aspectos coincidentes en su ejercicio de dar sentido a mi respuesta para continuar con la charla. Y obviamente esto saltó a la vista una vez que revisaba mis diarios de campo donde encontré un entrecruzamiento entre estos discursos y el de los relatos de las mujeres participantes de la investigación. La identificación posterior de estas “coincidencias”, es lo que me llevó a dedicarle un espacio en este trabajo y ahora son un pre-texto para hablar sobre esas construcciones sociales respecto a *lo indígena*.

Sobra decir que la intención, lejos de identificar al sujeto individual productor de significados respecto a *lo indígena* (tarea prácticamente imposible si consideramos que la construcción de significados es compartida, acordada y se da en un proceso de diálogo), se constituye en la elucidación respecto a la producción social de discursos

<sup>3</sup> Ema, García y Sandoval, (2003), retoman el término *trasfondo* de J. Searle, que implica el contexto que posibilita la acción intencional del sujeto.



en torno a *lo indígena*, en donde el sujeto que enuncia se convierte en un agente social que actualiza, en la práctica narrativa, el *trasfondo* que posibilita el discurso; ya que de acuerdo con Ema, García y Sandoval (2003), no es posible acción sin trasfondo, pero tampoco trasfondo sin acción. "...así como el mundo no es independiente de nuestras acciones, tampoco nuestras prácticas de significación son absolutamente independientes del mundo sedimentado" (Ema, García y Sandoval, 2003: 77).

De esta forma, quiero hacer una aclaración sobre las pretensiones de este primer apartado del capítulo, ya que es importante mencionar que:

- a) Los registros de diario de campo que presento los recogí desde las charlas informales con personas cercanas a mi proceso formativo y de vida (amigxs, familiares, compañerxs y conocidxs en general) y no constituyen el centro de mi investigación, sin embargo quise retomarlos a manera de *pre-texto* para discutir respecto a la construcción social de *lo indígena*. Por lo tanto, este ejercicio de ninguna forma lo considero como un análisis de discurso, ya que para esto tendría que formar parte de un encuadre que respondiera a elementos metodológicos específicos.
- b) En su presentación y desarrollo tomo en cuenta sólo aquellos discursos que me ayudan a hilar la idea central del apartado: la construcción social de *lo indígena*; dejando fuera otros discursos que en su momento retomaré y que también forman parte de esa incesante y colectiva construcción social de *lo indígena*; sin embargo dichos discursos, los menos, tienen que ver con voces que de alguna u otra forma tienen relación directa con algunos movimientos indígenas en México y que se declaran simpatizantes y participantes activxs.
- c) Por lo tanto esta visión no deja de ser parcial al retomar, por ahora, sólo aquellos discursos que se inscriben dentro de los procesos hegemónicos y que, desafortunadamente, son discursos que muestran las no cercanías con los discursos indígenas. Las preguntas personales que dieron paso a este ejercicio son: ¿Qué hace que los mexicanos, en su mayoría, no apoyen estos movimientos? ¿por qué, en sus inicios, el movimiento zapatista tuvo un apoyo considerable a nivel internacional que no nacional? ¿Qué develan los discursos de los no simpatizantes del movimiento indígena zapatista?

### 2.1.1. Entre tramas<sup>4</sup> y urdimbres<sup>5</sup>: algunas socioconstrucciones de *lo indígena*

El telar es parte del paisaje de la vida cotidiana de las mujeres en el estado de Chiapas. En algunas ocasiones se constituye en el instrumento de supervivencia para muchas familias de pueblos originarios, además de fuente socializadora y expresión creativa de su cultura.

Considerando al telar como una máquina para tejer (para construir); compuesto de hilos de trama e hilos de urdimbre, es que quiero generar una analogía entre la *urdimbre* como ese *trasfondo* que posibilita la construcción de significados (integrando sedimentaciones históricas y contextos semióticos – materiales); y la *trama* como esa *práctica lingüística*. Juntas, mediante la acción-*tejer* del(@s) agente(s), constituirían la textura que le da sentido a las prácticas, construyendo significados: tejidos.

Esto nos hablaría de la interdependencia entre los discursos y las condiciones que hacen posible esos discursos (los contextualizan, los sitúan, los atraviesan). El entrecruzamiento de hilos nos puede dar la imagen de un tejido (con figuras, formas, colores y dibujos diversos) que sólo es posible por el *entramado de hilos*. La existencia de un hilo en lo individual no hace posible el tejido, es necesaria la existencia del telar, de los hilos y de quienes tejen. El tejido, como las significaciones, sólo es posible por la intersección de estos tres aspectos. Volveré a esta analogía en capítulos posteriores.



Telares en Chamula, Chiapas.  
Foto: Lunallena, 2009.

Entonces regresando a la tarea inicial de este apartado, mostraré, de manera general, estas tramas y urdimbres que lejos de ser significaciones cosificadas, establecidas, universales o generalizadas, se pueden entender como diferentes configuraciones socioconstructoras de *lo indígena*, *develando* posiciones políticas en torno a los

<sup>4</sup> De acuerdo con la Real Academia Española, *trama* es un conjunto de hilos que, cruzados y enlazados con los de la urdimbre, forman una tela.

<sup>5</sup> De acuerdo con la Real Academia Española, *urdimbre* es un conjunto de hilos que se colocan en el telar paralelamente unos a otros para formar una tela. Me interesa también el verbo *urdir* cuyo sentido implica maquinar cautelosamente algo contra alguien, o para la consecución de algún designio.



pueblos originarios y por tanto, prácticas de la vida cotidiana<sup>6</sup> que atraviesan la relación con el otro.

Giddens (1994) menciona que “toda experiencia humana es una experiencia mediada (por la socialización y, en especial, por la adquisición del lenguaje). El lenguaje y la memoria están intrínsecamente conectados tanto en la rememoración individual como en la institucionalización de la experiencia colectiva” (pág. 37).

Las versiones hegemónicas de la historia están atravesadas por los lugares de implicación social, política, económica y cultural. Podemos encontrar diversas versiones de la historia, diversas

“Me parece bien, ¡pobres! Cada vez tienen **menos trabajo**, y la **gente se muere de hambre** y el gobierno no hace nada. Luego **están muy apartados, caminan mucho tiempo para llegar a la civilización**” (hombre de 50 años, radica en la ciudad de Pachuca, México. Diario de campo, Lunallena, 2009).

historias sobre el colonialismo y lo que implicó las relaciones entre el colonizador y los pueblos colonizados<sup>7</sup> pero, independientemente de las versiones y a pesar de que en su mayoría han sido contadas desde el lugar hegemónico del colonizador (lugares que trascienden el tiempo y el espacio), podemos ver cómo estas versiones están atravesadas por la experiencia histórica, esa que se fue sedimentando a partir de las prácticas significativas en el aquí y ahora de cada tiempo, de cada momento interactivo y cada espacio situado.

...Pero ¿de dónde sois?

De Guatemala

¿Y tú?

De México

¡Ah, qué bien! y vienen a visitar a la **¡madre patria!...** nosotros ya habíamos avanzado en **educarlos, enseñarles...** hasta que llegaron los franceses y todo eso se detuvo. **No pudimos terminar de civilizarlos...**

(Hombre madrileño, de alrededor de 65 años, radica desde hace más de 45 años en Barcelona. Era parte del público observador de una marcha sindicalista en Barcelona. Diario de campo, Lunallena, 2008).

<sup>6</sup> Grimberg define *vida cotidiana* “... como espacio en el que se entretienen relaciones sociales y compromisos, se configuran y confrontan lealtades, se despolitizan y politizan problemas, se separa y “reunifica” vida y política, en otros términos se traban los procesos de hegemonía y se despliegan múltiples procesos de resistencia” (2009: 92).

<sup>7</sup> Otra versión sobre las relaciones entre el colonizador y los pueblos colonizados: León-Portilla, Miguel. (2007). *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México, UNAM.



La construcción de *lo indígena* empieza aquí por su diferenciación con el otro, pero esa diferencia estuvo construida sobre la base de la desigualdad, el racismo y el etnocentrismo; en donde el colonizado era el diferente, el bárbaro, el salvaje; con una *religión pagana* y con costumbres y formas de vida que, desde la mirada de los colonizadores<sup>8</sup>, eran necesarias de ser civilizadas<sup>9</sup>. Era un semihumano con quien había que desarrollar un proceso civilizatorio que lo exaltaría al grado de humano, pero sin dejar la calidad de *lo indígena*<sup>10</sup>. Civilizar de tal forma que fueran adaptados y adaptables a las nuevas condiciones impuestas a partir del acto colonizante.

“¡Claro!, es gente que poco a poco está **desapareciendo**. Y bueno, poco a poco **se van civilizando**... porque también tienen **costumbres muy raras**... imagínate que la otra vez salió en el periódico que **cambian a sus mujeres por** un costal de **maíz** y una **vaca**. Eso **tiene que cambiar**” (mujer de 50 años, radica en el Distrito Federal. Diario de campo, Lunallena, 2009).

No es rechazable la idea de que la experiencia colonizante dejó huella en los pueblos originarios, constituyó un sujeto diferenciado y diferenciante en su misma práctica como lo es el mestizo con relación al indígena; y del colonizante con relación al indígena y al mestizo.

Podemos hablar de procesos sociohistóricos que fueron invisibilizados a partir de las diferentes versiones de la historia, pero que dejaron huella en el plano real de los cuerpos situados y sus prácticas (Haraway, 1995).

Posterior al período de la colonia, la tarea civilizatoria pasó a manos del mestizo, sobre el entendido de la necesidad de conformar una nación homogénea lo suficientemente fortalecida para tomar su propio rumbo.

Bengoa (1997), presenta una historización sobre la cultura latinoamericana y su florecimiento basado en procesos racistas y de constitución del Estado Nación a partir de considerar al mestizo como eje central del sentimiento nacional. Propone tres ideas claves que, a lo largo de la historia, han constituido patrones interactivos con los

<sup>8</sup> Un ejemplo interesante, lo fue la práctica de la encomienda como institución socioeconómica que considerando las leyes de Burgos, se pretendía mejorar las relaciones y el trato al indígena a partir de adjudicar evangelización, trabajo y retribución equitativa a un encomendero. Posteriormente esto se transformó en un sistema de trabajo forzado para los indígenas que debían rendir tributo al encomendero. La encomienda supuestamente terminó en 1542, digo supuestamente porque aún en la actualidad podemos ver ejemplos de cacicazgo en los estados de Oaxaca, Chiapas, Morelos, Tlaxcala y Veracruz, por mencionar algunos.

<sup>9</sup> De acuerdo con la Real Academia Española (RAE), civilizar es “**elevar el nivel cultural** de sociedades **poco adelantadas. Mejorar la formación y comportamiento** de personas o grupos sociales”. En algunas referencias a la RAE, resalto algunos vocablos que, atendiendo al foco de la discusión, considero aportan elementos ya sean demostrativos o contradictorios presentes aún, a manera de sedimentaciones sociales, en textos considerados desde el conocimiento formal-científico como respetables. Y no por eso libres del atravesamiento poscolonial.

<sup>10</sup> Recordemos el discurso de Fray Bartolomé de las Casas ante el Consejo de Indias: Memorial de Fray Bartolomé de las Casas al Consejo de Indias, 1562-1563.



grupos indígenas: inicialmente y en el contexto de la independencia americana, el indígena puede ser considerado como igual, siempre y cuando desarrolle un proceso de ciudadanía lo que implica su mestizaje (siglo XIX, donde se buscaba la construcción de identidades macro-generales, unificadoras, a partir de la ciudadanía).

Posteriormente y siguiendo a Bengoa (1997), a finales del siglo XIX, se fue gestando una nueva relación interétnica. El gamonalismo (cacicazgo). “En este período surge la segunda idea fuerza de la cultura latinoamericana: la inferioridad del indígena. Una la realidad que se está viviendo entre las comunidades y la economía agraria exportadora en expansión, con las ideas evolucionistas en boga que señalan la distinción tajante entre civilización y barbarie” (Bengoa, 1997:76).

De esta forma, se legitima el etnocidio a partir de la promesa de una identidad nacional y con la creación de la imagen brutal del indígena. El indígena como algo pasado, como no funcional, que necesita adaptarse a las dinámicas nacionales para obtener la ciudadanía<sup>11</sup>, entendida como la posibilidad de ser sujeto de derecho y obligaciones, sujeto beneficiario de proyectos sociales, para alcanzar las condiciones mínimas de existencia. La pregunta es si para ser o tener la calidad de ciudadano ¿es necesario pertenecer y construir una identidad nacional? (Pólvora, junio, 2008).

Los Estados - Naciones tiene la pretensión de unificar identidades (étnicas, raciales, género, sexuales, de clase y de cultura). Construyen identidades nacionales a través del control social y económico. De esta manera tenemos, por ejemplo, un juego dicotómico sobre el espacio que, de acuerdo con Pólvora (2008):

- 1) Establecía presión desde la cultura global (homogeneizante y basada en el poder económico) hacia las identidades locales hasta hacerlas desaparecer, apostando por un proyecto de identidad nacional que cubriera el espacio en su totalidad.
- 2) Se da la *neutralización* de la importancia del lugar, como delimitación de la identidad nacional pero no de la local.

---

<sup>11</sup> De acuerdo con Benhabib (2005), “...el ciudadano es el individuo que tiene derecho de membresía, de residente, dentro de un territorio, que está sujeto a la jurisdicción administrativa del Estado y que idealmente es miembro de un soberano democrático en nombre del cual se promulgan leyes y se ejerce la administración” (p. 106). Desde otra perspectiva, que por cierto es muy alentadora, Butler (2010), refiere a Modood (2008), quien afirma que “Ser ciudadano, al igual que haberse convertido simplemente en ciudadano, es tener derecho no sólo a ser reconocido sino, también, a debatir los términos del reconocimiento” (p. 194).



La integración se da a través del borrar su historia, su memoria, borrar su idioma, entrar a la ideología occidental y al juego neoliberal del poder. El estado nación como lugar hegemónico (Pólvora, 2008).

*“La tercera idea fuerza que ha regulado las relaciones interétnicas en América Latina proviene de la vertiente cultural que en términos amplios podemos denominar <<indigenismo>>. Es sin dudarlo el movimiento cultural y político más importante que ha habido en el continente durante este siglo. Abarcó la novela, la poesía, la pintura, el teatro, la música, y se plasmó en numerosos idearios políticos” (Bengoa, 1997:79).*

Fernández (1997), presenta diferentes propuestas conceptuales respecto a lo que ha significado para diferentes autores el *indigenismo*:

### **Indigenismo es...**

"el indigenismo **no** está destinado a procurar la atención y el **mejoramiento del indígena** como su finalidad última, sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la **integración y desarrollo nacionales**, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no indio sean realmente **ciudadanos libres e iguales**" (Aguirre, 1970).

"...la **política** que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente" (Alejandro Marroquín, 1972).

"...una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la **imagen del indio**. Se presenta como una **interrogación de la indianidad por parte de los no indios** en función de preocupaciones y finalidades **propias de estos últimos**" (Favre, 1976).

"...sino una respuesta del sistema a una pregunta de blancos: **¿por qué los países pluriétnicos están atrasados?** Encubre una hipótesis: el indígena es un **freno al desarrollo**. En vez de cuestionar la sociedad global y su modelo de desarrollo, **desprecia la cultura indígena**" (Aubry, 1982).

"...un **aparato ideológico del estado característico de América** y destinado a **reproducir** la situación **colonial interna** de los pueblos indios y su condición de minorías sociológicas" (Barre, 1982).

"...una formulación política y una corriente **ideológica**, fundamentales ambas para muchos países de América, en términos de su viabilidad como naciones modernas, de realización de su **proyecto nacional** y de definición de **su identidad**" (Instituto Indigenista Interamericano, 1991).

"...sin dudarlo el movimiento cultural y político más importante que ha habido en el continente durante este siglo... **Rescate de lo indígena para reafirmar una identidad compleja, propia, autónoma y diferenciada de la cultura occidental**" (Bengoa, 1994).



Como corriente cultural, política y antropológica (Fernández, 2009), el indigenismo, ha tenido diversas críticas en tanto proyecto desde el estado-nación, al develar un colonialismo interno, nacido de un interés paternalista y segregacionista que buscaba la incorporación de los indígenas a una cultura nacional homogénea.

El indigenismo<sup>12</sup> es un “proyecto de los no indígenas o de aquellos que han dejado de serlo, por tanto los indígenas no tienen voz propia; son hablados a través de voceros ajenos a su mundo y a sus aspiraciones [...] ser partícipe de dicha comunidad [la latinoamericana<sup>13</sup>] tiene como condición no ser indio o dejar de serlo” (Muyolema, 2001:335).

Fernández (2009), establece dos corrientes generales dentro del indigenismo, la *culturalista* centrada en la distinción de dos culturas, la tradicional y la moderna, en donde la primera, considerada más *atrasada* desde las visiones occidentales, tendrá que ser asimilada, adaptada a la segunda a partir de una vía central: la educación que, en este caso, es sinónimo de castellanización.

El indigenismo posrevolucionario produjo un masivo proceso de desplazamiento lingüístico que afectó a millones de personas mediante la castellanización compulsiva y la imposición de un *modelo cultural occidentalizante*<sup>14</sup> (Bartolomé, 2005).

“En Chiapas a través del INI, la CONASUPO e INMECAFE [ver glosario de nomenclaturas en Anexo 1] el gobierno compró a los indígenas sus productos y les **vendió abonos e insecticidas con lo que se fortalecieron los comerciantes y el gobierno priista**. En esta época se abrieron las principales carreteras y se desarrolló el transporte, también se construyeron las grandes presas que produjeron buena parte de electricidad que consume el país. También se abrieron los pozos petroleros del norte del estado. Fue una época de **bonanza, pero no para los campesinos e indígenas** que se fueron volviendo cada vez más pobres y marginados” Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C. *El Neoliberalismo*, Folleto didáctico.

La segunda corriente propuesta por Fernández (2009), es la *economista*, que hace una delimitación entre el modo de producción capitalista de las sociedades occidentales y el precapitalista o feudal adjudicado a los pueblos indígenas y causante de su *retraso* socioeconómico. La

<sup>12</sup> De acuerdo con Zea, 1979 (citado por Muyolema, 2001), el indigenismo es una parte de programa de incorporación del indio a una comunidad nacional creada por el criollo mestizo. El criollo mestizo o latinoamericano vendría a ser aquel que no es indígena o ha dejado de serlo y como tal es el creador y partícipe consciente de una comunidad nacional.

<sup>13</sup> De acuerdo con la RAE, latinoamericano(a) es: “el conjunto de los países de América **colonizados por naciones latinas**, es decir, España, Portugal o Francia”.

<sup>14</sup> El proceso mismo de castellanización se constituye, en el escenario escolar y demás interacciones, en un motivo de estigmatización, burla y castigo. Para el mestizo, un extranjero aprendiendo y hablando incorrectamente el castellano, es motivo de risa, es gracia y se le considera simpático; cuando en tal caso se encuentra un indígena es muestra de su ignorancia e incapacidad para aprenderlo.



alternativa es que los indígenas se incorporen al modo de producción capitalista y a su sistema de clases sociales. "...la integración de los indios en las clases sociales va acompañada de procesos de proletarización o campesinización. Los problemas étnico-culturales y su solución se subordinan a la solución de la explotación de clase" (Fernández, 2009).

Es cotidiano asociar a la idea de indígena, la de campesino, y a la de ambos, la de pobreza. Pobreza generada a partir del desalojo, la nacionalización y privatización de las tierras de los indígenas y, como discutimos anteriormente, a la ciudadanía condicionada que limita el acceso a los beneficios sociales y a la participación en las decisiones políticas.

De ahí que, siguiendo a Maíz (2004), podamos acotar que las relaciones entre partidos de izquierda, campesinos y movimientos indígenas, son procesos que aunque comparten similitudes y condiciones socioeconómicas y políticas marginales, existen especificidades que hablan de las identidades étnicas como una de las razones de la separación entre partidos de izquierda, luchas obreras e intereses campesinos de los itinerarios e intereses indígenas, en tanto que en algunos momentos puede significar el callar otro tipo de necesidades desde los indígenas, necesidades culturales, sociales, religiosas y de autonomía, no necesariamente compartida con los obreros o los campesinos.

En el funcionamiento capitalista no hay lugar para el indígena como otra entidad. Queda fuera del sujeto de la modernidad. Hay, sin embargo, dos opciones planteadas desde la mirada occidental: la primera, vender su *calidad de indígena* en tanto productor de cultura, llámese *folklorización* de su producción

"¡Ay! Sí, es muy **lindo** ese tema. Ellos hacen muchas cosas. **Tejen muy bonito**, son muy **lindos sus trajes**. Las **artesanías** que hacen luego las **venden** muy **baratas** y los **extranjeros** se **aprovechan de ellos** y les piden que les vendan las **cosas más baratas**. A mí me interesa mucho eso de la **medicina tradicional** y el que **conservan mucho el medio ambiente**. Hay gente que es **curandera...**" (Mujer de 23 años, radica en el Estado de México. Diario de campo, lunallena, 2011).

cultural, que pasa a ser mercancía en la venta de artesanías y muestra de mundos exóticos, a manera de *museos humanos*<sup>15</sup> de gran atractivo turístico, que pretenden

<sup>15</sup> Remembranza de los *zoológicos humanos*, como práctica surgida a partir del siglo XIX en Europa. Consultar: Báez, Christian y Peter Mason. (2006). *Zoológicos huanos: fotografías de fueguinos y mapuche en el Jardín d'Acclimatation de París, siglo XIX*. También ver el documental: *Calafate, Zoológicos Humanos (2009)*, que muestra "el viaje obligado de decenas de indígenas a tierras europeas para ser exhibidos como rarezas". Producción Margarita Ortega, basada en las investigaciones de Christian Báez, historiador, y Hans Mülchi, realizador audiovisual. Otra versión del documental: Mülchi, Hans. (2010). *Calafate, Zoológicos Humanos*. Chile, El Taller producciones. Duración: 93 minutos.



“congelar su Folklore en el tiempo”. Y la segunda, ocupar un lugar a través de su ciudadanización (con todo lo que esto implica, como lo venimos discutiendo) en el entramado capitalista y desempeñarse como productor económico en la medida que la movilidad social del sistema de clases se lo permita.

*“Así, durante las últimas tres décadas escuchamos o leímos que los indígenas eran sólo mexicanos pobres, o que en tanto campesinos sólo desarrollaban un modo de producción articulado al dominante y se regían por una lógica que no guardaba relación con sus diferentes culturas, sino con una supuesta lógica universal propia de la economía campesina. También nos fuimos enterando de que debían ser ‘educados’ por agentes institucionales, o ‘concientizados’ por los intelectuales urbanos, ya que al parecer carecían de conocimientos o de una definida conciencia de sí mismos. Con frecuencia leímos que sus culturas eran sólo residuos folklóricos de un pasado irrecuperable, que su destino era la inevitable ‘modernización’, entendida como integración a la sociedad nacional, y que sus lenguas estaban condenadas a ser desplazadas y remplazadas.” (Bartolomé, 2005: 32).*

La política de la construcción de una identidad nacional con cara de *indigenismo* se constituyó en un artefacto o invención colonial para dominar y encauzar a través de un proceso disciplinario (Foucault, 1985) que, atendiendo a los preceptos de la modernidad, ejerce su poder sobre el cuerpo y mente del sujeto. Sancionando y vigilando las culturas diferentes a la centralidad occidental. Borrando las particularidades, *invisibilizando* la diversidad de prácticas y a sus actores sociales. Lo no occidental como categoría residual. Lo no occidental no tiene nombre en sí mismo, no tiene historia de sí misma; la gente sin historia es también gente sin política.

“Los indígenas han **sufrido mucho**. Me consta que **han luchado**. Aquí vienen muy seguido a hacer sus **marchas**, a pedirle al gobierno que **no les quiten las tierras**, que les **den escuelas**, que les **den hospitales y medicinas**, que las mujeres se **mueren en el parto**. El **gobierno** no ha comprendido lo que quieren... o no quiere comprenderlo, **no le conviene**. Seguido se escucha que los **desalojan de sus casas**. Nunca han aclarado bien lo de los **paramilitares**, esos que **paga el gobierno** para **matar a los indígenas**. Por lo que se, los **zapatistas siguen**, de vez en cuando invitan a sus **charlas**, hacen conferencias pero ya sabes, los **medios de comunicación ni les hacen caso**” (hombre de 34 años, radica en la ciudad de Puebla, México. Diario de campo, lunallena, 2009).

Estas tecnologías disciplinarias, a manera de mecanismos de control, están presentes en diferentes esferas de la vida cotidiana del indígena, son vehiculizadas a partir de diferentes instituciones creadas para su control, regularización y adaptación.

Las diversas estrategias de control político, ya sea desde el Estado y/o desde los grupos de poder económico dominantes, se han diversificado; desde la generación de

un campo de control tensionado por procesos racistas, de exclusión, de violencia política y maltrato; hasta el uso de un multiculturalismo neoliberal<sup>16</sup> (Hale, 2002) que considera algunas demandas culturales pero a la vez rechaza cualquier redistribución

“No sé cómo te interesa ese tema... Los indígenas, y más los **zapatistas, ya no saben ni por qué luchan**, sólo generan lío. *Son peligrosos*. Yo creo que tienes que tener cuidado, porque luego **desaparecen a la gente** y pues el gobierno está ahí, **los militares están ahí para controlarlos** y ver que no se desgobieren. ¿Para eso te fuiste a estudiar a Europa? Hubieras escogido otro tema... **Ten cuidado**” (Hombre de 37 años, radica en Monterrey, México. Diario de campo, lunallena, 2009).

de recursos o de poder hacia los indígenas. Estas estrategias políticas y económicas han contribuido a la construcción de *lo indígena* como algo estático, esencialista, instrumental y, en su caso, mitificante, terrorista o victimizado, limitando sus posibilidades para la lucha por sus derechos y culpabilizándolos de su

propia situación de pobreza y marginalidad, a causa de su “ignorancia, incivilidad y poca funcionalidad con relación al sistema socioeconómico operante”. Es en este sentido que, Juliano (1993), habla de la construcción activa de la discriminación.

La máquina neoliberal los sitúa en el lugar de simples receptores de *beneficios* económicos ofrecidos por candidatos políticos en turno (beneficios que posteriormente son olvidados o utilizados como forma de control a favor de empresarios y determinadas organizaciones), expulsándolos<sup>17</sup> de su territorio<sup>18</sup> para concesionarlo a empresas *tras y multinacionales* en “pro del desarrollo económico nacional” y negándoles espacios de poder en tanto sujetos de discurso y prácticas sociales transformadoras.

El camino de la privatización como vía central del poder neoliberal, ha tenido una trayectoria que, de acuerdo con Soto (2005, citado por Seoane, 2006), está marcada

<sup>16</sup> Santos (2005) define al multiculturalismo como la coexistencia, pacífica o no, de grupos culturalmente diversos en el marco de los Estado – nación del Norte, e implica modos de concebir y gestionar políticamente la diversidad cultural. Asocio aquí multiculturalismo neoliberal con lo que para Santos (2005) sería multiculturalismo conservador, el cual “reconoce en cierta medida las prácticas y costumbres de las diferentes culturas en convivencia, aunque subordinándolas a las de la cultura dominante [...] Generalmente las culturas minoritarias son consideradas inferiores y, por tanto, subordinadas respecto a la cultura hegemónica mayoritaria, autoconcebida como el sistema simbólico de referencia”. Es un multiculturalismo de tipo jerárquico y su propuesta se basa en el asimilacionismo cultural.

<sup>17</sup> Ya sea a través de desplazamientos forzados, la inmersión de paramilitares, la gestión de confrontaciones entre pueblos por beneficios gubernamentales o, estratégicamente, la adaptación de leyes para legitimar el despojo de tierras, como lo fue la contra-reforma Agraria (1992), que favoreció la apertura del campo a asociaciones y sociedades mercantiles y la enajenación y renta de los derechos agrarios; entro otras medidas que prepararon el camino para la privatización de la tierra.

<sup>18</sup> Liffman (2011), retomando a Marx (1851) hace una definición contingente sobre territorio: “...como un conjunto social producido de lugares que cambia a medida que los actores se mueven a través de ellos y amplían o reducen los procesos de apropiación de nuevos lugares. Territorialidad - construcción, apropiación y control del territorio- depende de una amplia gama de productos agrícolas, rituales, prácticas comerciales y políticas, como audiencias nacionales e internacionales cada vez que aumentan el reconocimiento o las disputas sobre ellos. En el sentido más básico, el territorio está conformado por la comprensión que la gente tiene de él y las respuestas a las condiciones materiales e institucionales en el espacio y el tiempo, en lugar de ser automáticamente dado por ellos” (pág. 2). Agradezco a Ana Cristina Aguirre, compañera y amiga, la traducción del inglés al castellano.



por tres generaciones: “Así, si la primera generación del concepto de privatización se enfocó sobre los activos del Estado y la segunda a los servicios, la tercera se orienta particularmente sobre los recursos naturales y estratégicos” (p. 94). Este camino a la privatización va acompañado (y a la vez facilitado) por diversas políticas de Estado para el control económico y social como<sup>19</sup>:

### ... la tortura,

Por ejemplo lo sucedido en San Salvador Atenco, Edo. De México. Donde a raíz de varias protestas por la expropiación de tierras a campesinos para un proyecto de construcción del nuevo aeropuerto de la ciudad de México, y luego de una reprimenda policial, en complicidad gobierno federal (panista), el estatal (priísta) y la presidencia municipal (perredista); detienen a “207 personas con fuerte brutalidad policiaca que incluyeron golpizas, fracturas, violencia verbal, vejaciones y humillaciones. 50 de estos detenidos eran mujeres que fueron violadas y agredidas sexualmente por los cuerpos policiacos” (folleto de la campaña Nacional e internacional: libertad y justicia para Atenco, 2009). Para mayor información consultar CCIODH (2008, 31 de enero). VI visita. Boletín de prensa Núm. 5. Entrevistas institucionales y visita a Atenco. Disponible en: <http://cciodh.pangea.org/?q=es/node/129>

### ... el genocidio,

Caso Acteal, en Chiapas, México. Donde fueron masacrados 47 hombres, mujeres y niños tzotziles el 22 de diciembre de 1997, por un comando paramilitar bajo la responsabilidad del entonces presidente Ernesto Zedillo, a quien el Departamento de Estado de EUA decidió otorgarle inmunidad (2012). Para mayor información: ver el video *El genocida invisible: Ernesto Zedillo/Acteal estrategia de muerte*. Producción de Canal 6 de julio. Disponible en: <http://youtu.be/bnlkVVLN3K6k>

*“El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como ‘de vida y muerte’ es en realidad el derecho de hacer morir o de dejar vivir” (Foucault, 2000:164).*

### ... el feminicidio,

Caso mujeres asesinadas de Ciudad Juárez, Chihuahua, México. Para mayor información: <http://www.mujeresdejuarez.org/>

*La violencia feminicida es la forma extrema de violencia de género contra las mujeres producto de la violación de sus derechos humanos en los ámbitos público y privado, está conformada por el conjunto de conductas misóginas – maltrato y violencia física, Psicológica, sexual, educativa, laboral, económica, patrimonial, familiar, comunitaria, institucional- que conllevan impunidad social y del Estado y, al colocar a las mujeres en riesgo e indefensión, pueden culminar en el homicidio o su tentativa, y entre otras formas de muerte violenta de las niñas y las mujeres: accidentes, suicidios y muertes evitables derivadas de la inseguridad, la desatención y la exclusión del desarrollo y la democracia” (Lagarde, 2006: 35).*

<sup>19</sup> Presento, a manera ilustrativa, sólo algunos casos específicos que dan testimonio de estas políticas de control en México. Casos aún no reconocidos por el Estado mexicano como de su propia responsabilidad, y que mucho menos han tenido una resolución legal seria, legítima y justa.



... la criminalización, intimidación, persecución y asesinato de luchador@s sociales,

Uno de tantos casos: el asesinato de Alberta “Betty” Cariño Trujillo, integrante del Equipo Nacional de coordinación de la Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) y coordinadora del Colectivo CACTUS (Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos). Mujer mixteca, luchadora por los DDHH y contra las multinacionales; defensora de la soberanía alimentaria, el manejo del agua, conservación de suelos y el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas en México. Asesinada el 27 de abril de 2010 cuando participaba en la Caravana de Apoyo y Solidaridad con el Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca; sitiado por paramilitares. Para mayor información: <http://www.otrosmundoschiapas.org/index.php/mineria/86-mineria/655-asesinan-a-coordinadora-de-rem-a-betty-carino.html> y <http://cactusoaxaca.wordpress.com/>

*El movimiento indígena es construido como “terrorista”, “narcotraficante” y “delincuente” como vía justificable para la invasión militar. “Una vez que se ha criminalizado a un sector social se pueden producir políticas punitivas con respecto a él” (Juliano, 1992).*

... el encarcelamiento sin proceso legal justo a presos políticos,

*Un ejemplo aún sin resolver desde el año 2000, es el caso del profesor Alberto Pathistán, profesor tzotzil, condenado a 60 años de prisión por consigna política, sin haber estado en el lugar de una matanza de policías en el año 2000 en la carretera El Bosque – Simojovel (se han presentado las pruebas suficientes). Actualmente denunció negligencia crónica por no ser atendido médicamente desde 2010 por un tumor cerebral. Existe movilización a nivel nacional e internacional para exigir su libertad. Sin embargo la Suprema Corte de Justicia de la Nación aún no se pronuncia sobre Pathistán y no ha decidido si revisará su caso. En contradicción, la misma Suprema Corte dictaminó, el 26 de septiembre de 2012, la liberación de Manuel Santiz, paramilitar confeso de haber participado en la masacre de Acteal. Para mayor información: <http://albertopatishstan.blogspot.mx/2012/03/antecedentes-historicos.html>*

... el control social a través de la militarización de los espacios públicos y su *cultura del miedo*,

Como parte de la “Guerra contra el crimen organizado”, el presidente Felipe Calderón, militarizó los espacios públicos. Actualmente, el gobierno sigue aún sin enfrentar y reconocer la relación directa entre las redes de narcotraficantes, los burócratas de gobierno y los grandes empresarios que son beneficiados por la impunidad, la instauración del miedo y la inseguridad social en la vida cotidiana de los ciudadanos.

*“En este escenario transicional [marcado por la crisis del consenso neoliberal y por la circulación de discursos antineoliberales y prácticas contestatarias] emergen nuevos núcleos de tensión, que ponen de relieve la potenciación de los obstáculos, visibles en la profundización de formas de control y disciplinamiento social, a través tanto de la criminalización de la protesta social y la tendencia al cierre del espacio público en nombre de la seguridad ciudadana, como de la tentativa de militarización de los espacios estratégicos y, en ciertos países, el avance de la legislación antiterrorista” (Svampa, 2007: 7).*



...el manejo de la opinión pública a través del monopolio y la intervención en los medios masivos de comunicación, entre otras formas de control, que le dan vida y funcionamiento a las políticas neoliberales y sus discursos.

De esta forma, las texturas de *lo indígena* integran *hilos/urdimbre e hilos/trama* provenientes de madejas de racismo, etnocentrismo, colonialismo, clasismo, construcciones de género; de neoliberalismo y sus estrategias de posicionamiento hegemónico mediante el control político y económico, que a través de la acción/tejer incesante, configuran tejidos diversos (en tanto construcción de sentidos) pero a la vez homogéneos (en tanto intencionalidades) situando a *lo indígena* en los lugares de carencia, dependencia, pobreza, y no credibilidad hacia su propia gestión y autonomía.

*“..la imagen del indio en México se ha construido históricamente sobre la base de la ignorancia. Ello ha dado lugar a una multitud de estereotipos, prejuicios y nociones deformadas de la realidad étnica contemporánea. Desde los folklorismos nacionalistas hasta la discriminación étnica, pasando por los idealizados romanticismos ecologistas o las prácticas institucionales paternalistas, tenemos un conjunto de nociones que se construyen desde la perspectiva de los ciudadanos de un Estado que no conocen a los destinatarios de sus propuestas” (Bartolomé, 2005: 34).*

Recordemos que desde los planteamientos iniciales, *lo indígena* no le pertenece al sujeto del enunciado ni al sujeto enunciante. “Los enunciados no tienen como causa un sujeto que actuaría como sujeto de enunciación, ni tampoco se relacionan con los sujetos como sujetos de enunciado. El enunciado es el producto de un agenciamiento, que siempre es colectivo, y que pone en juego, en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, acontecimientos” (Deleuze y Parnet, 1997; citados por Ema, 2004:21).

“¿Los indígenas? ¿Los zapatistas?, pero si ya ni existen, ya no se oye hablar de ellos. Dime, ¿en qué terminó su movimiento armado? Para qué pelearon tanto si al final no lograron nada. Mira, el Marcos ni siquiera ganó un lugar en el gobierno y los indígenas manipulados siguen igual. El gobierno los tiene controlados” (mujer, 40 años, radica en Pachuca, México. Diario de campo, Lunallena, 2011).

Es importante considerar aquí, al menos por esta visión parcial que pretendimos desde el inicio, que estos discursos se caracterizan por ser producidos a partir de la interacción de los *sectores no indígenas* (como nos llama Bartolomé,

2005), y en los que los indígenas, cotidianamente no participan como interlocutores, no al menos desde un lugar de respeto y reconocimiento de su dignidad humana por parte de nosotras, las no indígenas.

*“No podemos reflexionar sobre ‘los otros’, sobre la población indígena de México que se mantiene diferenciada del resto de la sociedad, separada por fronteras tanto culturales como de clase, sin trascender esas fronteras, lo cual no supone un acto casi mágico que deba ser guiado por intrincadas propuestas teóricas o complejas orientaciones hermenéuticas, sino actuar de una manera que para los indígenas es frecuente. Millones de ellos han adquirido la lengua mayoritaria además de la propia; todos han aprendido a actuar dentro de la lógica mercantil dominante, cientos de miles han logrado comportarse dentro de sistemas normativos que ellos no crearon, la mayoría ha aceptado a las deidades extranjeras y las ha incluido en sus propios panteones con la generosidad que es producto de una experiencia múltiple y no excluyente de lo sagrado. Sin embargo la actitud del sector no indígena es totalmente opuesta, pues son notablemente incipientes sus intentos de conocer a esos ‘otros’”. (Bartolomé, 2005: 33). A esto el autor le llama incompreensión centenaria.*

Hay una paradoja que muestra en las interacciones los mecanismos de control hegemónico: a pesar de que l@s indígenas no han sido participantes activ@s (no en igualdad de condiciones) de esta construcción incesante de sentidos respecto a *lo indígena*, padecen las consecuencias de las intencionalidades políticas y socioeconómicas que suponen dichas construcciones, lo que se traduce a condiciones paupérrimas de vida, la violación de sus derechos, la estigmatización basada en concepciones racistas, de clase, género, etc. Y, como vimos anteriormente, se configuran en sujetos de las políticas gubernamentales de control.

"Estamos tan seguras de que nuestro conocimiento respecto a *lo indígena* está basado en una verdad de hecho, que l@s ignoramos, invisibilizamos, negamos. No escuchamos ni observamos su movimiento. Seguimos considerándol@s como pueblos homogéneos, intactos, sin procesos sociohistóricos dinámicos a lo largo del tiempo-espacio. Construimos un sentido de lo indígena como conglomerado uniforme que no nos permite acercarnos a sus procesos, a sus propuestas, a sus mundos; a pesar de que ell@s han levantando la voz por siempre, desde hace más de 500 años, desde hace más allá del 1° de enero de 1994 (levantamiento del EZLN en México), desde hace unos años, meses, días... Desde ayer, hoy y, seguramente, mañana..." (Diario de campo, Lunallena 2009).

Afortunadamente la construcción de *lo indígena* desde las discusiones anteriores, no es el único horizonte (por eso no está en mayúsculas). A pesar de nuestros oídos sordos (no los de todos lxs mestizxs), los indígenas resisten, construyen alternativas de sobrevivencia, dan propuestas de *mundos posibles* a través de la organización social, generan relaciones alternativas basadas en la igualdad y el trabajo colectivo, sus movimientos sociales articulan las posibilidades de resistencia, de la lucha contrahegemónica; sus demandas son muestra fiel del paso atroz

"Ser indígena es un *plus* por la identidad histórica, por la cultura, por su memoria..." (Mayo 2009, Luzma, a mi regreso del trabajo de campo).



neoliberal, ese paso que a pesar de dejar huella no nos atrevemos a confrontar, pero ell@s sí...

## 2.2. EL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO RESISTENCIA DE MÁS DE 500 AÑOS

### “Cortaron nuestras ramas, doblaron nuestros troncos, pero quedaron nuestras raíces” (K’iche’ ó Quiché)



Maizcaracol

Mural en Caracol, Chiapas.

“Es sabido que las mariposas, como la rebeldía son contagiosas.  
 Y hay mariposas, como rebeldías, de todos los colores.  
 Las hay azules, que se pintan así para que el cielo y el mar se las disputen.  
 Y las hay amarillas, para que el sol las abrace.  
 Las hay rojas, pintadas así por sangre rebelde.  
 Las hay marrones, que llevan así en las olas el color de la tierra.  
 Las hay verdes, que es como suele pintarse la esperanza.  
 Y todas son piel, piel que brilla sin importar el color que las pinte.  
 Y hay vuelos de todos los colores.  
 Y hay veces que se juntan mariposas de todas partes y entonces hay arcoíris.  
 Y la tarea de las mariposas, lo dice cualquier enciclopedia que se respete, es traer el arcoíris más abajo de modo que los niños puedan aprender a volar”.

**Carta del Subcomandante insurgente  
 Marcos Inauguración Aguascalientes de  
 Madrid,  
 12 de octubre de 2002.**

En el apartado anterior expuse algunos elementos que nos pueden permitir elucidar respecto a las construcciones sociales de *lo indígena*, considerando el carácter social y por ende, de construcción conjunta de los significados:

*“La distintividad de lo social no puede definirse en términos de una tipología de los objetos (...) No es la naturaleza del objeto, sino el tipo de relación en el que este objeto está prendido que le confiere su dimensión social, y esta relación es de naturaleza eminentemente simbólica. En efecto, lo social no aparece hasta el*

*momento en que se constituye un mundo de significados compartidos entre varias personas. Este fondo común de significaciones permite a los individuos investir a los objetos con una serie de propiedades que no poseen de por sí, sino que son construidas conjuntamente a través de la comunicación y que se sitúan, por lo tanto, en la espera de los signos” (Ibáñez, 1994: 227).*

En su momento mencioné sobre la parcialidad de los discursos en tanto que sólo retomaría en aquel apartado las construcciones desde los *sectores no indígenas* (Bartolomé, 2005) y no simpatizantes con el movimiento indígena, que reproducen discursos hegemónicos en sus construcciones. Me interesa ahora explorar respecto a *otros agentes sociales* que configuran el sentido de sus prácticas a partir de una posición de resistencia (con una larga historia caminada) y que ahora conforman, como opción *elegida* y estrategia de resistencia, diversos movimientos sociales indígenas.

De manera general exploraré algunos elementos de contextualización, al menos para situar el surgimiento de los nuevos movimientos sociales (NMS) indígenas en América Latina y en México<sup>20</sup>, y elucidaré, en este apartado y el siguiente, respecto al lugar social y político que configuran las mujeres y los hombres indígenas dentro de ellos.

Como veníamos discutiendo en el apartado anterior, la historia de las vejaciones, humillaciones, asesinatos, encarcelamientos, despojos, la pauperización de sus formas de vida, explotación, muerte... como resultado de los programas de modernización<sup>21</sup> y homogeneización de las prácticas políticas, económicas y sociales neoliberales vehiculizadas desde los diferentes gobiernos, ha tenido un largo camino.

---

<sup>20</sup> Contextualización necesaria atendiendo a las críticas postsocioconstruccionistas (Ibáñez, 2003; Íñiguez, 2003, 2005; Ema, García y Sandoval, 2003) hacia los planteamientos del construccionismo social en tanto su *olvido o desatiendo* a las condiciones materiales de existencia y su centralidad en la construcción de sentidos sociales, como actos discursivos: “El problema radica más bien en que la necesaria atención prestada al ámbito de la discursividad no haya ido de la mano de un igual interés por el campo, amplísimo, de las prácticas de carácter no discursivo. Se han dejado de lado los objetos que ejercen sus efectos por medios esencialmente no lingüísticos, tales como son el cuerpo, ciertas tecnologías o las propias estructuras e instituciones sociales [...] haciéndole olvidar la importancia de las condiciones materiales de existencia” (Ibáñez, 2003:159). Considero que esta postura es, por cierto, congruente desde los planteamientos de la psicología social crítica, que pone de manifiesto el análisis reflexivo de la producción metateórica (Gergen, 1996) propuesta desde el construccionismo social. Es un ejercicio de aplicación de la propia metateoría en el análisis de su propia práctica.

<sup>21</sup> La modernidad “...aunque remite a una noción fraguada en el siglo XX hace mención a los modos de vida u organización social que surgen en Europa a partir del siglo XVII aproximadamente y que se difundieron desde el siglo de las Luces a nivel mundial, sirviendo como referente para calibrar los procesos de modernización de otras zonas del mundo” (Román, 2002:14). Como proyecto social, la modernidad ha tenido como vehículo estratégico la propuesta neoliberal y occidentalizante de los espacios *conquistables en pro del desarrollo económico, político y social* (Carlota Solé, 1998:499 citado en Román, 2002:14).



Si consideramos *largos períodos temporales* para el análisis de procesos sociales (Aguirre, 2006), de tal forma que se puedan ver, más que estallidos políticos<sup>22</sup>, procesos incesantes de vejación que van configurando procesos también incesantes de resistencia<sup>23</sup> así como de coyunturas complejas que anteceden y acompañan procesos de movimientos sociales indígenas; también podríamos entender por qué a la par del “brutal y feroz avance de la guerra neoliberal de reconquista de territorios, está operando algo que posiblemente no estaba en los planes de los grandes centros

#### Desde otras latitudes

Ndongo (2008), critica fuertemente a las ONG y su papel de “lava conciencias” de los países ricos mediante su intervención directiva. Discute sobre la imagen que se hace de los africanos como personas dependientes e incapaces de resolver sus problemas. “Está dicho en otras ocasiones: la única ayuda que necesita África es que los ciudadanos y los dirigentes del mundo desarrollado se persuadan de que la miseria es consecuencia del neocolonialismo. Los africanos somos maduros y podemos regirnos a nuestro modo. Que nos dejen resolver nuestros asuntos, que no nos saqueen, que no nos impongan dictaduras que nos impidan vivir en nuestra tierra, de la que huimos en tromba, escapando de la pobreza o de la represión. Es lo único que necesitamos. Lo otro es barnizar la injusticia: mientras se llevan el oro, los diamantes, el petróleo, el uranio, la madera y lo demás, nos envían ONGs, que sólo resuelven una millonésima parte de nuestras ingentes carencias. Un intercambio demasiado desigual” (2008:13).

financieros internacionales: se están emparejando rabias, en profundidad, en extensión y en historia común” (Subcomandante Marcos, 2009).

La incursión de las políticas económicas y sociales modernistas acentuó los diversos conflictos sociales y políticos existentes, el deterioro y la corrupción de las instancias de mediación del Estado y su burocratismo; la violencia política y la represión de movimientos sociales. La voraz carrera de la propuesta neoliberal por la privatización y explotación de recursos naturales, a partir de la expropiación y expoliación de grandes territorios a indígenas y campesinxs, y su venta a proyectos de empresas transnacionales y multinacionales, ha contribuido al saqueo de la tierra y su biodiversidad, del agua y demás recursos naturales y socioculturales<sup>24</sup> de las comunidades indígenas y campesinas.

<sup>22</sup> Sólo a menara de base para la comprensión inicial del texto, identifico *lo político* como “el ámbito específico de las relaciones que se establecen entre gobernantes y gobernados; es decir, que involucra a instituciones (Estado, gobierno, partidos políticos) y agentes diversos (organizaciones políticas y sociales, grupos de presión, asociaciones cívicas, grupos clandestinos) de una sociedad” (Hernández, 2006: 36). Y *política* como “la actividad que, en base a prácticas consagradas por la tradición (sistema político) y en cumplimiento de un pacto social vigente (régimen político), pone en juego tanto los fines (políticas públicas, estabilidad social) como los medios (procesos electorales, actividad parlamentaria) del ejercicio y la disputa del Poder” (Hernández, 2006: 37).

<sup>23</sup> *Resistencia*, de acuerdo con Butler (2010) y con Comaroff & Comaroff, (1991); implica “la apropiación y reelaboración de los elementos de la dominación, retraducidos a los contextos culturales de los dominados”.

<sup>24</sup> Dos ejemplos de multinacionales: *Monsanto*, es una compañía multinacional del ramo de la agricultura y biotecnología. Es líder mundial en la producción del **herbicida glifosfato (Round Up)**, además de ser la más grande



*“Éste es el caso de Bolivia con el petróleo y el gas, el de Chiapas con el petróleo y los bosques, el del Amazonas Ecuatorial con los hidrocarburos y el oxígeno, el de los habitantes de la costa pacífica de Nicaragua y de Honduras con los bosques, donde más de la mitad han sido saqueados en un cuarto de siglo, el de los pueblos autóctonos de Colombia, los cuales en ciertas regiones han sido expulsados violentamente de sus tierras por la expansión de la palma africana (futuro sustituto del petróleo) y el de todos los territorios del continente donde las empresas transnacionales se adueñan de la biodiversidad” (Houtart, 2008: 11).*

De acuerdo con Assies y Gundermann (2007), la coyuntura política en A.L. caracterizada por un contexto de crisis, fragmentación y pérdida de credibilidad de los sistemas de partidos establecidos, generó la emergencia de movimientos indígenas con estrategias y objetivos diferenciados, resultado también de la lucha desgastante que ha significado resistir las constantes vejaciones a sus derechos como pueblos indígenas.

*“...las comunidades nativas han sobrevivido durante muchos siglos, pero no como resultado de una inerte resistencia al cambio, sino como expresión de una constante adaptabilidad estratégica a esos mismos cambios. No son remanentes arcaicos de un pasado sino configuraciones dinámicas partícipes y creadoras del presente. Al igual que los individuos que las integran, las comunidades han cambiado para poder seguir siendo ellas mismas” (Bartolomé, 2010: 21).*

Con respecto a las políticas gubernamentales dirigidas a grupos indígenas, Assies y Gundermann (2007), discuten el punto de vista de la multiculturalidad como una estrategia de gobernabilidad, ya que las agencias multilaterales buscaron la cooptación de los movimientos y sus líderes indígenas y de esta forma restar fuerza a los movimientos de resistencia hacia sus políticas económicas.

La propuesta multicultural no sólo significa un proceso de culturalización sino que conlleva (y está sostenido por) un proceso de desigualdad. Para Santos (2005: 284), “multiculturalismo” (concepto creado por los países occidentales en las últimas décadas del siglo XX), se refiere a la “coexistencia, pacífica o no, de grupos culturalmente diversos en el marco de los Estados– nación del Norte. Adoptando una concepción más genérica del término, referida a los modos de concebir y gestionar políticamente la diversidad cultural” (pág. 284).

*Siguiendo a Santos (2005), este tipo de multiculturalismo al que llama conservador “... reconoce en cierta medida las prácticas y costumbres de las diferentes*

---

productora de **semillas genéticamente modificadas (transgénicas)** en el mundo. Esta compañía, con presencia mundial, cuenta con 380 localidades distribuidas a través de los cinco continentes. La empresa tiene más de 15 mil empleados en el mundo, y beneficios anuales de aproximadamente 4,500 millones de dólares (2006). Adquirió la empresa mexicana Seminis (enero 2005) para seguir en sus investigaciones y creación de las semillas transgénicas. Su centro de producción está ubicado en **Montes Azules, Chiapas, México**. Otro ejemplo es Bayer. Se calcula que la industria farmacéutica, de la cual Bayer forma parte, tiene ganancias de más de 32,000 millones de dólares anuales gracias al **uso de remedios tradicionales que incorporó a medicamentos de receta**. Se estima que el valor económico total anual de las drogas derivadas de plantas es de más de 68,000 millones de dólares anuales, solamente en los EUA. Fuente: CIEPAC, A.C. Disponible en: <http://www.ciepac.org/index.php>



*culturas en convivencia, aunque subordinándolas a las de la cultura dominante. Es un multiculturalismo de tipo jerárquico porque, si bien admite la pluralidad de manifestaciones culturales y humanas, juzga que no todas son iguales. Generalmente las culturas minoritarias son consideradas inferiores y, por tanto, subordinadas respecto a la cultura hegemónica mayoritaria, autoconcebida como el sistema simbólico de referencia. Cuando son implementadas, las políticas multiculturales inspiradas en el multiculturalismo conservador son propensas a estimular el asimilacionismo cultural, una propuesta de uniformización cultural útil a la reproducción de los patrones culturales imperantes, sobre todo en materia de modelo de familia, escuela, lengua y religión” (pág. 284).*

Un ejemplo de ideología multiculturalista conservadora son los instrumentos jurídicos internacionales como los Convenios 107 y 169 (éste último en vigor a partir del 6 de septiembre de 1991) por parte de la OIT que, a pesar de ser un documento vinculante al ser ratificado por diversos países, tiene límites en cuanto a sus alcances reales de aplicación por las diversas políticas gubernamentales que median y condicionan su garantía. Los gobiernos en América Latina los han utilizado ya sea como estrategia de cooptación de líderes de diversos movimientos indígenas para fragmentarlos y desaparecerlos; como aparente dádiva partidista; o como forma de control social a través de diversas estrategias políticas en conjunción con el uso de la fuerza pública y militar y su injerencia directa en los medios de comunicación, instituciones centrales, como lo discutimos, en la construcción social de los discursos hegemónicos sobre *lo indígena*.

**“El Convenio [169] garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Es imprescindible que dichos pueblos tengan la posibilidad de participar en la formulación aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente” (Convenio 169, OIT, 1989:8).**

La misma Organización Internacional del Trabajo, declara, como antecedentes de la elaboración del Convenio 169 que:

*“Durante la década de 1970, cuando la ONU comenzó a examinar la situación de los pueblos indígenas y tribales con más detalle, y cuando los pueblos indígenas comenzaron a hacerse más visibles a nivel internacional, el enfoque del Convenio núm. 107 fue objeto de cuestionamientos. El Consejo de Administración de la OIT convocó a una Comisión de Expertos en 1986 y ésta concluyó que el “enfoque integracionista del Convenio estaba obsoleto y que su aplicación era prejudicial en el mundo moderno”. Luego, el Convenio fue revisado durante 1988 - 1989, y en 1989 se adoptó el Convenio núm. 169. El Convenio 107 ya no está abierto para ratificación, sin embargo está vigente en 18 países” (web OIT, 2012).*



El mismo organismo, hace un análisis comparativo entre el Convenio 107 y el 169:

<b>Convenios núm. 107 y 169: diferencias principales</b>	
<b>Núm. 107</b>	<b>Núm. 169</b>
Se basa en el supuesto que los pueblos indígenas y tribales eran <b>sociedades temporarias destinadas a desaparecer con la «modernización»</b>	Se basa en la <b>creencia</b> que los pueblos indígenas constituyen <b>sociedades permanentes</b>
Hace referencia a « <b>poblaciones</b> indígenas y tribales»	Hace referencia a « <b>pueblos</b> indígenas y tribales»
Fomentaba la <b>integración</b>	<b>Reconoce y respeta la diversidad étnica y cultural</b>

Fuente: OIT, 2012.

WEB: <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm>

Assies y Gundermann (2007), refieren al concepto acuñado por Hale, en 2002 sobre multiculturalismo neoliberal que acepta algunas demandas culturales pero a la vez rechaza cualquier redistribución de recursos o de poder hacia lxs indígenas.

No podemos dejar de mencionar que, independientemente de este análisis, tanto el Convenio 107 como el Convenio 169, constituyen un paso significativo en la lucha y resistencia de los pueblos indígenas, ya que al

“Los convenios 107 y 169 han sido resultado de la presión de diferentes pueblos indígenas y ONG’s aliadas; gracias a ello hay un *piso mínimo* de derechos sobre los cuales se puede seguir trabajando. Mientras no se convierta en un *techo* que limite el avance de los logros todo está bien! También, la reciente declaración de la ONU [sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007] es un avance que aún hay que seguir trabajando... hay muchas cosas pendientes aún... y forman parte de la *bandera de lucha* de muchos pueblos indígenas ahora” (Héctor Cumilaf, mapuche, correspondencia personal, abril, 2011).

reconocer sus derechos, abre un camino base para continuar con las “negociaciones” entre culturas. Negociaciones que solamente podrán ser reales en la medida en que esa base constituya, en la práctica y en la vida cotidiana, la igualdad de derechos y oportunidades; ya que de otra forma solamente significará la hegemonía nuevamente de un pensamiento neoliberal, que “reconoce y respeta” la diversidad étnica y cultural, pero no reconoce y respeta el derecho de los pueblos indígenas a tener injerencia directa y con capacidad real en la toma de decisiones respecto a su territorio (consigna central en las propuestas autonómicas).

*“En los últimos años la dinámica del movimiento indio organizado en varios países latinoamericanos, incluyendo a México, ha colocado el tema de la presencia política de las etnias como un dato crucial en la redefinición de las estructuras estatales contemporáneas. Una de las propuestas que más han conmocionado a*



*las sociedades políticas y a las civiles es la demanda de espacios autonómicos para los grupos étnicos que posibiliten su reproducción cultural, económica y organizativa de acuerdo con sus propios proyectos colectivos” (Bartolomé, 2005: 55).*

Tal vez en esta medida, podemos entender la afirmación de Ibarra y Tejerina (1998, citado por Román, 2002) respecto a que los movimientos sociales son productores de modernidad y al mismo tiempo producto de la misma” (pág. 14). Los convenios 107 y 169 se constituyen, a la vez, tanto en producto de la modernidad, resultado de las luchas indígenas y de organismos no gubernamentales; como en productores de modernidad en tanto garantía de un proceso en pro del reconocimiento de los pueblos indígenas. Respecto a esto Bartolomé (2005), menciona que estas nuevas jurisdicciones se legitimarán en la medida en que logren una profundización histórica y la construcción de un imaginario colectivo de las identidades sociales.

*“Sin embargo hay quienes consideran que las autonomías étnicas son un regreso a la política de reservaciones, y hay otros que temen la configuración de nuevas comunidades políticas y territoriales independientes. Ante estos recelos se hace necesario destacar que dichas propuestas en realidad buscan diferentes formas de convivencia humana y no de aislamiento o separatismo. Autonomía no es equivalente a segregación, sino a nuevas modalidades de articulación social más igualitarias que las actuales. ... Para los pueblos indígenas se trata de ejercer uno de los derechos humanos básicos, el derecho a la existencia, porque un pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho a existir como tal. La existencia de un pueblo como sujeto colectivo, como entidad jurídica, es imposible sin cierto grado de autodeterminación política” (Bartolomé, 2005: 56).*

Regresando entonces a la discusión respecto a los movimientos indígenas, diferentes autores (Martí i Puig, 2004; Quijano, 2006; Dávalos, 2005; Camacho y Menjivar, 2005; Ulloa, 2004) han presentado diversos análisis e historizaciones respecto a algunos movimientos sociales en América Latina. Una pregunta interesante que se plantean es sobre la emergencia de los movimientos sociales y sus características específicas a partir de la década de los 80's. Para Martí i Puig, (2004b), "... la década de los setenta e inicios de los ochentas [la movilización indígena], se limitó a protestar y subsistir. Y, si bien en un inicio se trató de construir una sólida red de contactos constituida por organizaciones indígenas, coaliciones promotoras y personalidades con capacidad de poner el tema en la agenda de las instituciones nacionales e internacionales, a partir de la segunda mitad de los ochenta este objetivo empezó a materializarse generando un cambio cualitativo en el objetivo de la defensa de los derechos de los pueblos indígenas” (pág. 23).

De acuerdo con Cortés, et al. (2005), “Los movimientos emergentes indígenas surgen como respuesta a las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos, configurando nuevas formas de organización que buscan reivindicar los derechos colectivos frente a



los proyectos de asimilación cultural que el Estado ha impulsado en el transcurso de la historia” (pág. 314).

**Zúñiga (2004)**, enlista algunos antecedentes Organizativos Indígenas en América Latina:

**1940:**

I Congreso Indigenista, se da el vamos al Indigenismo.

**1944**

FEI: Federación Ecuatoriana de Indios

**1964**

Federación Shuar, creada en la amazonía de Ecuador e impulsada por los salesianos.

MITKA: Movimiento Indígena Tupac Katari, formado por migrantes aymaras, su nombre en recuerdo del héroe Aymara (1781).

**1973**

ECUARUNARI: Confederación de nacionalidades indígenas de la sierra ecuatoriana.

**1980**

CONFENIAE: Confederación de nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana.

AIDE-SEP: Asociación Indígena de la selva peruana

CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia.

CIDOB: Confederación Indígena del Oriente Boliviano.

**1986**

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador  
COICA: Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, la creación de esta denota apertura e internacionalización del movimiento indígena.

**1990**

El movimiento indígena ecuatoriano irrumpe en la política como movimiento indígena de alcance nacional.

**1994**

Irrumpe el EZLN en Chiapas, México.

Algunos estudios señalan que las movilizaciones más actuales son producto de la democratización de los estados nación. De esta forma podemos ver que ha sido una de las formas de abordar la emergencia de los movimientos políticos de matriz étnica en América Latina, en el que también se insertan movimientos como el del EZLN en México; el Mapuche, en Chile y Argentina; el de los pueblos originarios de Bolivia; la CONAIE, en Ecuador; etc. Dichos estudios proponen que el surgimiento se debe a la “... crisis de representación que han experimentado las instituciones durante la década de los noventa y a los retos a los que se han enfrentado las democracias latinoamericanas ante la emergencia de nuevas lógicas de participación política y acción colectiva” (Martí y Puig, 2004b: 14).

Otro factor explicativo ante la emergencia de los movimientos está asociado a la caída de la división del mundo bipolar, que vino a generar la desvinculación de partidos de izquierdas y a fortalecer la autoafirmación identitaria: “... de indios a campesinos, de campesinos a indígenas, de indígenas a Quechuas, Aymaras, Tzotziles, Miskitos, Kunas o Guaraníes. La

evolución en la denominación y autodenominación de lxs indígenas es el reflejo del desarrollo identitario de lxs indígenas en América Latina. Siguiendo una tendencia de lo general a lo particular, en la actualidad el término indígena es cuestionado por



algunos grupos que prefieren sustituirlo por pueblos o nacionalidades” (Martí i Puig; et. al., 2004a: 45).

León y Marván (2005), ubican al movimiento indígena como una “fracción del movimiento campesino” pero con sus especificidades al reivindicar elementos étnicos y culturales. De acuerdo con estos autores, el movimiento indígena, además de reclamar tierra, como el espacio de reproducción de su cultura, cuentan con una larga trayectoria histórica y proponen opciones propias de organización. Cuentan con valores como la cooperación y ayuda mutua, la valorización de la autoridad de los ancianos, y el uso y defensa de su lengua en la transmisión cultural y organizativa. Coinciden con el movimiento campesino en las demandas de petición de tierras, preservación de recursos naturales y apoyo a procesos productivos en el campo; sin embargo, también se centran en demandar sistemas de educación bilingüe y bicultural.

*“Las reivindicaciones de las clases campesinas (tierra, créditos, agua, desarrollo) se unen a las reivindicaciones étnicas (derechos, educación en lenguas locales, reconocimiento de la igualdad jurídica) y le brindan una base a un gran proceso de democratización y de lucha por la justicia” (Almeyra en Casañas, 2008: 12).*

En efecto, hasta los años 80 el movimiento indígena en América latina no tenía mayor presencia, e incluso sus demandas eran absorbidas por otros actores políticos (campesinos, religiosos, partidos de izquierda, sindicatos), sin embargo a partir de las movilizaciones realizadas por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, el año 92), este panorama comienza a variar y con la aparición pública del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en territorio Chiapaneco, México (el año 1994) mostrarán un cambio tanto en las demandas de los pueblos indígenas, sus estrategias de lucha política y comenzarán a “descubrir” un nuevo actor político.

De Acuerdo con diversos autores (León y Marván, 2005; Camacho y Menjívar, 2005) los movimientos indígenas en México cobran mayor fuerza durante la década de los 60’s del siglo pasado. Tiene como antecedente la represión violenta del movimiento estudiantil de 1968 en Tlatelolco, a través del ejército mexicano bajo el mando del presidente Gustavo Díaz Ordaz. En la década de los 70’s, se genera un proceso de pauperización de la economía mexicana optando por la apertura de la inversión extranjera para la privatización de empresas paraestatales. El endeudamiento en los 80’s trajo como resultado la reducción de la inversión en proyectos sociales y en proyectos productivos en el campo. Posteriormente, a principios de los 90’s, se da la recesión económica (*efecto tequila*) y el endeudamiento de México a nivel



internacional para estabilizar el peso mexicano frente al dólar. Ese mismo contexto es el que presencia tres eventos centrales en la vida económica y política de México (1993 – 1994): la toma de posesión presidencial de Ernesto Zedillo, la puesta en vigencia del Tratado de Libre comercio de América del Norte (TLCAN)<sup>25</sup> y el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

*“La irrupción del movimiento zapatista con el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y el discurso elaborado posteriormente, el marcado acento multicultural contenido en los acuerdos de paz guatemaltecos, la articulación y el protagonismo de la confederación de organizaciones indígenas panandinas en Ecuador y Perú, la intensa movilización de las organizaciones aimaras y quechuas en Bolivia, la capacidad reivindicativa de las comunidades caribeñas en Centroamérica, la presencia organizativa de los mapuche en Chile, o el impacto mediático de algunos líderes de distintos pueblos amazónicos en Brasil, Ecuador, las Guayanas, Venezuela, Perú y Colombia, son una pequeña muestra de la trascendencia que ha ido cobrando este fenómeno” (Martí i Puig, 2004b; 7).*

Como vemos, estos movimientos sociales configuraron objetivos diferentes a los de los movimientos antecesores, objetivos que no sólo buscaban la satisfacción concreta y mediata de las necesidades básicas, sino el cambio de estructuras de organización social, económica y política; el reconocimiento de sus derechos como pueblos y hacer real su participación en la toma de decisiones en lo referente a la vida en su territorio; lo que significó desarrollar nuevas estrategias de acción política. Esto generó el reconocimiento y la reivindicación de nuevos actores políticos: los movimientos indígenas; ahora conceptualizados dentro de los nuevos movimientos sociales (NMS), que de acuerdo con Román (2002), “nacieron en la mayoría de las ocasiones en contra de los movimientos clásicos, acusados de burocratización, anquilosamiento y desmovilización” (pág.18).

Posiblemente una definición que bien pudiera caracterizar a estas “nuevas propuestas” de *movimientos sociales*<sup>26</sup>; es la elaborada por Laraña (1999) a partir de las propuestas de Melucci (1996): “...una forma de acción colectiva 1) que apela a la solidaridad para promover o impedir cambios sociales; 2) cuya existencia es en sí misma una forma de percibir la realidad, ya que vuelve controvertido un aspecto de ésta que antes era aceptado como normativo; 3) que implica una ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que se desarrolla su acción; 4) que

<sup>25</sup> Acuerdo de intercambio económico entre Estados Unidos de América, Canadá y México, firmado a finales de 1993 y entró en vigor el 1° de enero de 1994.

<sup>26</sup> Otra aproximación interesante respecto al concepto de *movimientos sociales*, la proporciona Ibarra y Tejerina (1998): “...un sistema de narraciones, al mismo tiempo que un sistema de registros culturales, explicaciones y prescripciones de cómo determinados conflictos son expresados socialmente y de cómo y a través de qué medios la sociedad ha de ser reformada; cómo el orden correcto de la modernidad, una y otra vez aplazado y frustrado debe ser rediseñado” (pág. 12). Por ello, “los movimientos sociales son los desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades” (Tarrow, 1997, citado por Román, 2002:15).



tiene capacidad para producir nuevas normas y legitimaciones en la sociedad” (Laraña, 1999: 127).

El concepto de *ruptura de los límites del sistema* como “la acción que sobrepasa el rango de variación que un sistema puede tolerar, sin cambiar su estructura (entendida como la suma de elementos y relaciones que la conforman)” (Melucci, 1999: 47); nos permite también hacer una diferenciación respecto al tipo de objetivos y alcances de cada uno de los movimientos y, a la vez, la caracterización de los nuevos movimientos sociales.

Kriesi (citado por Pérez, 1994), presenta una tipología de los movimientos sociales en donde sitúa a los movimientos indígenas dentro de los movimientos del paradigma de la autoridad cuya centralidad es la lucha por las formas de distribución del poder, son desafiantes de la autoridad y de las relaciones sociales establecidas; características que pueden coincidir con este ejercicio de *ruptura de los límites del sistema* y el cambio de estructuras de organización social, económica y política:

		<b>Movimientos</b>	<b>Contramovimientos</b>
		Desafío a las autoridades y relaciones sociales establecidas. Defensivos o reactivos	Dirigidos a la defensa de los derechos y privilegios amenazados por tales desafíos
<b>Paradigma de la autoridad</b>	Derechos humanos básicos Derechos políticos fundamentales Formas de distribución del poder	Movimientos étnicos en defensa de derechos Minorías raciales Movimientos regionalistas	Racismo Defensores más amplios que lo regional
<b>Paradigma de la distribución</b>	Conflictos sobre derechos sociales y reparto de beneficios económicos	Movimiento obrero	Oposición a la subida de los impuestos
<b>Paradigma del estilo de vida [o de las identidades]</b>	Derecho a la diferencia Protección frente a los nuevos tipos de riesgo	Nuevos movimientos sociales: feminismo, movimientos juveniles y “alternativos”, pacifismo y ecologismo.	Defensores de los estilos de vida tradicionales: Mayoría Moral Movimientos contra el aborto

Cuadro de elaboración propia, Lunallena, 2011.

Otro aspecto central en la caracterización de los movimientos sociales indígenas actuales, además del cambio en el sentido de los objetivos, su intencionalidad en la *ruptura de los límites del sistema* y el cambio en las estrategias de acción política, lo es la conformación de nuevos actores (actrices) sociales.

Los movimientos indígenas se constituyen como sujetos políticos evidenciando sus condiciones y relaciones sociales de existencia atravesadas por sus identidades étnicas; todo esto reflejado en la objetivación de sus demandas y en sus procesos organizativos.

De acuerdo con Giménez (2002), “la identidad es un conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (págs. 42 – 43). La identidad de acuerdo con el mismo autor, sólo existe en y para los sujetos, en y para actores sociales, por lo que no existe identidad en sí ni para sí, sino en relación con ‘*alter*’ (el otro). Esto le proporciona un carácter relacional, a manera de construcción social que se realiza desde el interior de marcos sociales que posibilitan las posiciones de los actores y orienta sus representaciones y acciones. Para Giménez (2002), las identidades, ya sean individuales o colectivas, permanecen en el espacio y en el tiempo, aunque sea imaginariamente.

La identidad étnica respondería, entonces, a este proceso de construcción social de identidades basadas en un sistema histórico de herencias y símbolos culturales, de relaciones sociales, de prácticas y creencias; normas, valores y formas de expresión (lenguaje, tradiciones, religión, costumbres y sentido de sus prácticas en la vida cotidiana), que tiene (y construye) un grupo de personas o pueblo, que los identifica como un grupo distintivo a los otros.

El centralizar la lucha de los movimientos indígenas en su atravesamiento étnico, significa, para algunos autores, el predominio de lo étnico en detrimento de lo sociológico económico, sin embargo considero que esta lectura sería errónea y llevaría a despolitizar las demandas de los movimientos indígenas. Las construcciones étnicas y culturales de los movimientos indígenas, se constituyen en estrategia política, siendo un medio y no un fin del propio movimiento. La identidad étnica es una construcción simbólica para autodefinirse en la lucha por el poder político.

Estaría de acuerdo, además, con la propuesta de Guevara (en Bartolomé, 2005) aplicada a los movimientos indígenas, respecto a que: “... la identidad puede servir para fines políticos, pero existe antes y después de obtenerlos. Lo que pasa es que por medio de la acción política se hace más visible hacia el exterior, a la vez que refuerza sus mecanismos interiores y se explicita” (Guevara en Bartolomé, 2005: 67).



Assies y Gundermann (2007) realizan una interesante discusión respecto a los conceptos de la participación política de lxs indígenas, la politización de la etnicidad y la *etnicización* de la política. Los consideran epifenómenos de procesos más complejos y más amplios de las formas y estrategias de incursión de indígenas en el ámbito político formal.

Comentan que en los pueblos indígenas “la presentación de nociones sobre gobierno en términos de ‘mandar obedeciendo’, ‘la autoridad como servicio a la comunidad y como cargo’ o el consenso logrado tras largas deliberaciones en una asamblea en vez del gobierno por mayoría es el resultado de políticas reflexivas de la identidad (reflexive identity politics)” (Eriksen, 2001:45; citado por Assies y Gundermann, 2007:21) Políticas que, como veremos más adelante, son practicadas en los diversos escenarios de la vida cotidiana del EZLN y las comunidades de base zapatista.

Entonces, considerando el surgimiento de los movimientos indígenas como actores sociales, podemos hablar por ejemplo, de *tzeltales* y *tzotziles* como una categoría étnica y de zapatistas como una categoría política, sin embargo no podemos dejar de asociar zapatistas con pueblos/indígenas/tzeltales/tzotziles/Chiapas/México; etc. Y esto es proceso y producto de su investidura como actores (actrices) políticos.

*Duterme (en Casañas, 2008), menciona que los movimientos sociales indígenas “logran articular en la actualidad una doble dimensión cultural y social en sus luchas eminentemente políticas. Combinan de manera innovadora pertenencia étnica, protestas éticas y acciones sociales y políticas. Sus reivindicaciones van desde el reconocimiento de los derechos humanos de los indígenas hasta la democratización en profundidad del país y la crítica del modelo de desarrollo neoliberal” (pág. 12).*

Assies y Gundermann, (2007), subrayan que no se debe subestimar la capacidad de los movimientos indígenas de subvertir los diseños neoliberales, a condición que los movimientos indígenas logren desarrollar una estrategia bien articulada. Hacen referencia también a otro concepto desarrollado por Hernández, Paz y Sierra (2004) sobre Neo-indigenismo mexicano, promovido desde el Estado como una estrategia para neutralizar a los movimientos indígenas contestatarios y simpatizantes del zapatismo; estrategia que tiene como ingredientes centrales la modernización y el desarrollo a través de la formación del capital humano y el desarrollo empresarial como panaceas y alternativas a la autonomía política y redistribución económica.

Sin embargo no podemos dejar de considerar que dentro de este proceso de control político se configuran escenarios de tensión donde toman lugar diversas fuerzas de ejercicio de poder, y por ende, de configuración de sujetos políticos que generan



diversas propuestas, desde la población civil hasta los trabajos y luchas de resistencia desde los propios grupos y comunidades indígenas.

No tramites tregua,  
No des paso atrás,  
No camines de balde bajo la luna.  
Que el corazón sea fuerte,  
Honra tu palabra...  
**Poesía Mixteca**

Los movimientos indígenas han iniciado la *reconstrucción del camino propio*, ese que alza la voz ante una celebración (irreflexiva y desde un sujeto de la modernidad perfectamente instrumentalizado para ella) en España (1992) de los “500 años del descubrimiento de América”; para visibilizar los “500 años de resistencia indígena”. Voz que sembró la emergencia, entre otras cosas, de un importante movimiento de reivindicación de los pueblos indígenas que pone de manifiesto el nuevo papel de los pueblos originarios en la escena social y política de América Latina y, como vemos, en el mundo.

*“Entonces, hay una gran resistencia en esta guerra, una resistencia con sus derrotas pero también con sus victorias, en donde los unos aprenden de los intercambios con los otros. Esta gran guerra que trae esta ofensiva del capital sobre la tierra y territorio es terrible, es una guerra de genocidio, pero también tiene su respuesta de parte de los movimientos sociales, los movimientos anti-sistémicos, con la lucha local, nacional e internacional, el intercambio de experiencias en la construcción de alternativas. Entonces podemos decir que todavía no hemos perdido la guerra, y en la medida que logremos que los movimientos sociales construyan éstas alianzas, si podemos aun ser victoriosos”* (Rosset, 2009:12).

Muchas lenguas,  
un solo discurso.  
Un mismo sujeto  
tratando de trascender.

La historia contada por nuestras memorias,  
desgarra escenas que fueron  
y ya no serán nunca...

La historia trasciende,  
Semilla esperanzadora  
De nuestro encuentro,  
ahora...

Noche intercultural  
Lunallena  
Sept. 2007.



### 2.3. CHIAPAS, ALGUNAS COORDENADAS PARA SU LECTURA

---

La intención de este apartado es situar geográfica y demográficamente el lugar donde desarrollé el trabajo de campo, así como presentar algunos elementos centrales tanto históricos como políticos del movimiento zapatista, de tal forma que tengamos algunas coordenadas contextuales que, a manera de intersección, se entretelen para conformar la coyuntura de diversos procesos sociales que a partir de 1994, con la irrupción del EZLN, se han generado en el trabajo social y político desde los hombres y las mujeres tzeltales y tzotziles.

Considero que el movimiento político del EZLN ha configurado nuevos procesos sociales que se ven plasmados en las formas de organización de la sociedad civil, los organismos no gubernamentales y las formas de trabajo político en las comunidades de base zapatista. Esto a su vez, ha traído cambios importantes en las formas de trabajo comunitario que desde diferentes organismos civiles se están practicando a lo largo de estos ya casi 20 años de la irrupción del EZLN en diversos municipios del estado de Chiapas. Por consiguiente, la referencia al movimiento zapatista, a su historia inicial militar y posteriormente a sus propuestas de organización política y social, son un paso obligado cuando hablamos de mujeres y hombres indígenas de comunidades en Chiapas y por supuesto en el trabajo desde los diferentes organismos civiles presentes en el mismo.

No quiero decir con esto que todos los organismos civiles y no gubernamentales, y que todos los municipios en el estado de Chiapas, son por consiguiente simpatizantes o que estén trabajando conjuntamente con el movimiento zapatista; sin embargo considero que dicho movimiento se constituyó en referente obligado, ya sea para deslindarse, para criticarlo, para ejercer algún tipo de presión política en su contra o para aliarse y converger en la construcción de propuestas sociales y políticas integrando redes sociales a nivel internacional y nacional como lo son la *zezta internacional* y la *Otra campaña*.

Es por esto que intentaré describir, a grandes rasgos, algunas de las propuestas sociales y políticas del movimiento zapatista así como algunos elementos de lo que ha sido su proceso de lucha. Centrándome en esta ocasión (a diferencia de la segunda parte de este trabajo donde me referí a la construcción social de *lo indígena* y los movimientos sociales indígenas en América Latina de una manera general donde

incluía a hombres y mujeres como actores sociales de dichos procesos), en la participación social y política de las mujeres indígenas en este movimiento.

Cerraré este apartado con la narración, desde mi propia experiencia, de las estrategias de inserción al campo ya estando en Chiapas, México.

Chiapas, es uno de los 31 estados que integran la República Mexicana, está localizado al suroeste de la República y cuenta con 118 municipios y 29 MAREZ (municipios autónomos en rebeldía). De acuerdo con el último Censo de Población y Vivienda 2012 por parte de INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) Chiapas tiene:



Población total:	4, 796, 580
Mujeres	2, 443, 773
Hombres	2, 352, 807

Chiapas ocupa el 7° lugar nacional por su número de habitantes. El 49 % de la población es urbana y el 51% de la población es rural. 18 de cada 100 personas de 15

y más, no saben leer ni escribir; siendo la entidad con el porcentaje más alto de analfabetismo en comparación con la media nacional de 6.9 por ciento. El 58 % de la población en Chiapas profesa la religión católica.



El 27% de la población mayor de 5 años, habla alguna lengua indígena en la siguiente distribución:

Lengua	Núm. de hablantes
Tzeltal	461, 236
Tzotzil	417, 462
Chol	191, 947
Zoque	53, 839



De cada 100 personas que declararon hablar alguna lengua indígena, 14 no hablan español.

El CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la política de Desarrollo Social, 2010) contabiliza que un 78.5% de la población en Chiapas vive en pobreza, del cual el 38.3% vive en extrema pobreza y el 40.2% en pobreza moderada.

De acuerdo con INEGI/UNIFEM (2008) Teniendo como referencia el promedio nacional de un 80%, en Chiapas sólo un 29% de las mujeres accedieron a los servicios de salud (hospitales y clínicas) para atención del parto en 2006; y en el año 2000, sólo un 57.1% de las mujeres en edad fértil eran usuarias de métodos anticonceptivos teniendo una media nacional del 70.8%.

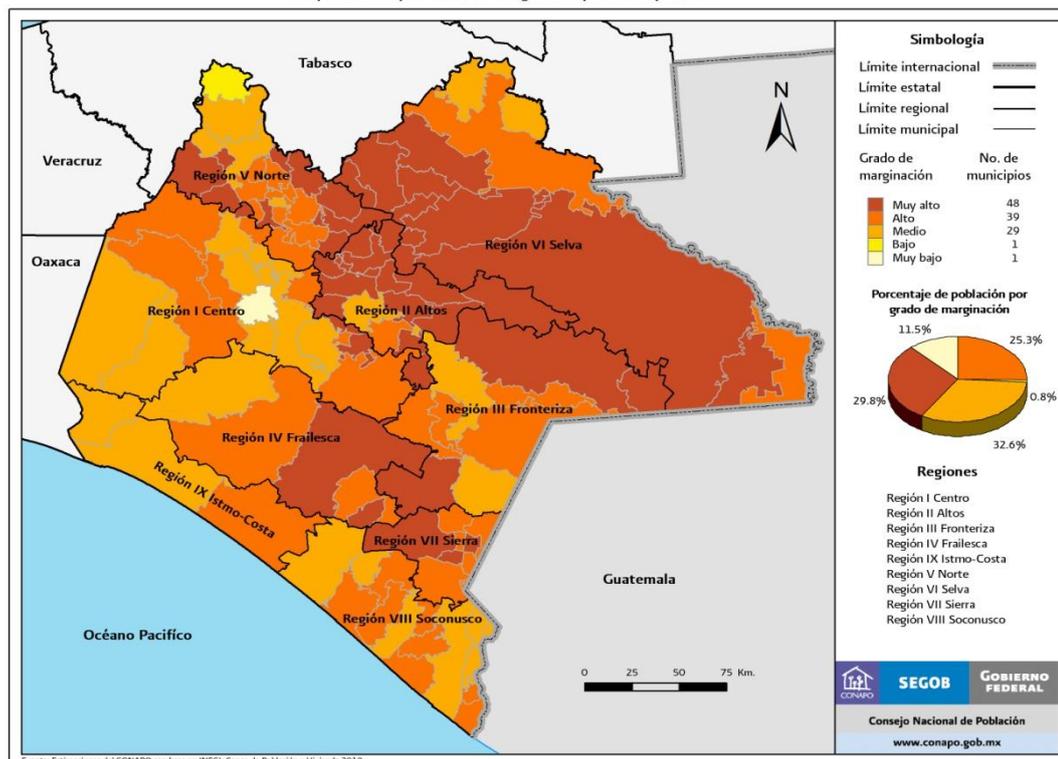
*“Dos motivos de preocupación en términos de políticas públicas en salud reproductiva en la entidad son: el cáncer cérvico-uterino, cuya tasa de mortalidad asciende a 28.4% superior en 11.4 puntos porcentuales con respecto al valor del promedio nacional (17%), así como el porcentaje de nacimientos registrados de madres adolescentes, es decir, menores de 20 años (18.9%); cifra mayor al promedio nacional (17.2%)” (INEGI/UNIFEM, 2008:3).*

La Secretaría de Desarrollo Social del Estado de Chiapas (2007), menciona que la tasa de fecundidad del estado fue la segunda más alta del país en 2007: 2,4 niños/as por cada mujer. La población indígena es joven: el 32,8% de la población total indígena tenía de 5 a 14 años en 2005.

Continuando con INEGI/UNIFEM (2008), el promedio de escolaridad de la población de 15 años y más es de los más bajos del país; 5.6 para las mujeres y de 6.6 para los hombres, cuando el promedio nacional para las mujeres es de 7.9 y para los hombres de 8.4. Entre la población adulta, los rezagos educativos continúan siendo más marcados para las mujeres: 26.1% de las mujeres de 15 años y más es analfabeta, mientras que la cifra correspondiente para los hombres es de 16.2%” (INEGI/UNIFEM, 2008:3).

Según el Consejo Nacional de Población (CONAPO), desde 2000, Chiapas es el segundo estado con mayor grado de marginación en el país:

Mapa B.7. Chiapas: Grado de marginación por municipio, 2010



Fuente: CONAPO, 2010, [www.conapo.gob.mx](http://www.conapo.gob.mx)

Chiapas es el primer estado en la República mexicana en cuanto a la riqueza en agua (el 30% del agua superficial del país, concentrado sobre todo en Montes Azules) y energía hidroeléctrica (el 54% de la energía del país se genera en una sola cuenca chiapaneca, El Grijalva). De acuerdo con CIEPAC<sup>27</sup>, esta situación es paradójica debido a que pese a los vastos recursos, siguen existiendo comunidades indígenas que no cuentan con la luz eléctrica ni con agua entubada, debido a la inequidad imperante en el estado.

*“Según el Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ), en 2007, Chiapas contaba con 176.124 niños desnutridos, y con base en las tendencias actuales, para el 2020 serían casi 93 mil. En las localidades rurales e indígenas de alto grado de marginación, la tasa de mortalidad infantil es de 75 por cada mil menores, equivalente a los indicadores que se reportan en los países del África subsahariana” (UNICEF/CIEPA, 2010).*

Estas cifras sólo son una muestra del grado de marginación e inaccesibilidad a los servicios generales de salud y educación por parte de la población general del estado de Chiapas. En su momento, dentro del desarrollo de los capítulos subsiguientes, haré referencia a datos más específicos sobre la desigualdad vivida a partir de las mujeres

<sup>27</sup> CIEPAC, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria. En web: [www.ciepac.org](http://www.ciepac.org).



indígenas y las experiencias más cercanas respecto a cómo viven en su vida cotidiana estas desigualdades.

#### 2.4. EZLN: DE LUCHA MILITAR A PROPUESTA DE ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

---



Bienvenida al caracol  
Comunidad zapatista  
Foto: Lunallena, 2009.

Pretendo ahora aportar algunos elementos para la comprensión del movimiento y las comunidades indígenas zapatistas considerando a ambos, como lo vimos en apartados anteriores, como procesos sociales pertenecientes a una red de movimientos indígenas que han generado diferentes propuestas de lucha en resistencia por la transformación del sistema mundo capitalista.



Se trata entonces de un esfuerzo por posicionarnos desde el lugar de los actores sociales en tanto sujetos de poder, en proceso de transformación de sí mismos y del sistema general en el que están inmersos y contra el cual luchan con una propuesta de cambio estructural, que va más allá de la satisfacción momentánea, superflua y oportunista de las necesidades básicas y condiciones de vida; se trata de una propuesta de lucha que rescata y dignifica la lucha *desde abajo y a la izquierda*, no sólo desde el discurso sino a través de una práctica, que aunque lenta y en proceso de varios años se ha venido gestando a partir de un constante *preguntar-se* sobre su propio camino.

De ninguna manera pretendo hacer una historia del movimiento, para eso ya hay diversas historias tanto desde el punto de vista hegemónico como desde miradas de izquierda y/o desde asociaciones civiles que han formado parte de este proceso social como observadores y/o participantes críticos (García, 1998). Lo que me interesa es proporcionar algunos elementos que nos permitan tener un mínimo de información en común desde la cual entender los diversos escenarios que se constituyen en parte de la vida cotidiana de las mujeres tzeltales y tzotziles.

---

#### 2.4.1. ANTECEDENTES GENERALES DEL MOVIMIENTO

---

“Pero nada que nos acabaron, porque nosotros nos  
preparamos muy bien antes de la guerra y nos  
hicimos fuertes en nuestras montañas...  
Y nosotros corriendo y combatiendo, combatiendo y  
corriendo, como de por sí hicieron nuestros  
antepasados.  
Sin entregarnos, sin rendimos, sin derrotarnos”  
EZLN.

El movimiento zapatista tiene como antecedentes sociales la vivencia de extrema pobreza padecida por parte de los indígenas en Chiapas, quienes a pesar de contar con una zona productiva y rica en recursos naturales<sup>28</sup> no son beneficiarios directos de

---

<sup>28</sup> Chiapas ocupa el segundo lugar a nivel nacional en el número de ejidos, con un total de 1.887. El 17% de tierra es colectiva. En Chiapas, se concentra el 30% del agua superficial del país, cuenta con los dos ríos más caudalosos del país: el Usumacinta y el Grijalva. La región hidroeléctrica más grande del país se encuentra en La Reserva de la Biosfera de Montes Azules. De las más de 10 cuencas hidráulicas en Chiapas, la más importante es la del Río Grijalva, que genera el 54% de la energía hidroeléctrica del país. Chiapas es un estado importante no sólo por el petróleo que ya se produce, sino también por las reservas que quedan por explotar. En 2001, Chiapas produjo 17,5 millones de barriles de petróleo crudo, equivalente al 21% de la producción nacional. Existen 118 pozos petroleros ubicados en el norte del estado. En 2001, se produjo en Chiapas un volumen de 222.964 millones de pies cúbicos de gas natural, que representa el 47% de la producción nacional. Se reconocen en Chiapas: 19 tipos de vegetación; cerca de 8.500 especies de plantas; 180 especies de mamíferos; 666 especies de aves; 227 especies de reptiles; 92 especies de anfibios; y más de 1.200 especies de mariposas. FUENTES: CIEPAC 2008, FZLN 2005, La Jornada 2005-2008.



su explotación. Sus condiciones materiales de vida tienen años, por no decir siglos, de explotación, marginación, exterminio indígena, movimientos de desplazamiento forzado y carencia de servicio básicos como salud, vivienda, educación, etc.

Las condiciones estaban dadas: el proceso constante de marginación, de empobrecimiento y de vejación de sus derechos, reflejados en el poco acceso a los servicios de educación, de salud, de impartición de justicia y participación nula en la toma de decisiones respecto a la organización económica y política de sus pueblos. El despojo de sus tierras, esas que nunca fueron entregadas *a quienes las trabajaban* a pesar de haber sido *bandera de lucha* del movimiento revolucionario de 1910 en México; revolución que, a pesar de estar integrada en su mayoría por indígenas, no hizo justicia a campesinos y menos a los pueblos indígenas, haciendo permanecer la figura de los caciques<sup>29</sup> como los grandes terratenientes, en su mayoría mestizos y criollos, quienes han ejercido a lo largo de los años el dominio de tierras (que no territorios como los conceptualizamos anteriormente) gracias a la complicidad y las negociaciones que pueden generar con el gobierno y diversas empresas trasn y multinacionales. Aunado a esto (y como base ideológica que produce y reproduce las situaciones anteriores) el racismo y el clasismo como campos opresores en las relaciones con los mestizos, quienes actualizan en su relación con los indígenas, las construcciones sociales en torno a *lo indígena*, como lo veníamos discutiendo en el apartado primero de este capítulo. Todo esto generó que los pueblos indígenas se plantearan alternativas ante el inminente proceso de exterminio de sus pueblos:

“La disyuntiva era muy sencilla: si nos alzamos en armas nos van a derrotar, pero va a llamar la atención y va a mejorar las condiciones de los indígenas. Si no nos alzamos en armas vamos a sobrevivir pero vamos a desaparecer como pueblos indígenas. Hubo entonces en 1992, una consulta y pueblo por pueblo se pasó y se realizaron asambleas. Pasó lo que pasó, no les voy a contar el 1° de enero de 1994 y se abre una etapa de resistencia decimos nosotros, donde se pasa de la lucha armada a la organización de la resistencia civil y pacífica” Subcomandante Marcos. La Garrucha, Chiapas. México.

Entonces, con un antecedente fundacional el 17 de noviembre de 1983 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; el movimiento armado emerge a la luz pública el 1° de enero de 1994, tomando seis cabeceras municipales del estado de Chiapas: Las Margaritas, Ocosingo, Altamirano, San Cristóbal de las Casas, Oxchuc y Chanal.

Recordemos que esta acción coincidió con la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México a partir, también, del 1° de enero de

---

<sup>29</sup> Chiapas es un estado donde la reforma agraria implementada tras la Revolución Mexicana no llegó a efectuarse. La tierra ha quedado en manos de unos pocos terratenientes.

1994, lo que implicó una acción política estratégica que definió el impacto inicial del movimiento en los medios de comunicación a nivel nacional e internacional.

El movimiento zapatista, integrado por varios pueblos: tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques, mames y mestizos, se manifestó contra las diversas estrategias de poder en su ejercicio de violencia y dominación, diseminados en diversas esferas de lo social, el arte, la cultura, en el conocimiento, la información, en el sistema de justicia, en la educación, en la política institucional y en la economía.

“Y entonces nuestra pequeña historia es que nos cansamos de la explotación que nos hacían los poderosos y pues nos organizamos para defendernos y para luchar por la justicia. Al principio no somos muchos, apenas unos cuantos andamos de un lado a otro, hablando y escuchando a otras personas como nosotros. Eso hicimos muchos años y lo hicimos en secreto, o sea sin hacer bulla. O sea que juntamos nuestra fuerza en silencio. Tardamos como 10 años así, y ya luego pues nos crecimos y pues ya éramos muchos miles. Entonces nos preparamos bien con la política y las armas y de repente, cuando los ricos están echando fiesta de año nuevo, pues les caímos en sus ciudades y ahí nomás las tomamos, y les dejamos dicho a todos que aquí estamos, que nos tienen que tomar en cuenta” (*Sexta Declaración de la Selva Lacandona. En el mes sexto del año 2005. Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Revista Rebeldía.* <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/especiales/2>).

De acuerdo con Hernández (2006), “la condición zapatista ha resurgido, como puede advertirse, a partir de varias claves: el legado histórico de Emiliano Zapata, el rezago del reparto agrario en Chiapas y la cosmología indígena maya (con *Votán*, una deidad maya “Guardián y Corazón del pueblo”)” (Hernández, 2006: 47).

De esta forma tenemos un movimiento que resalta las condiciones de marginación, de opresión social, política y económica; el reconocimiento y la memoria histórica como guía de su propuesta de lucha, y el reconocimiento de sí mismo como pueblo indígena; estos elementos son características centrales del movimiento zapatista y van a dar sentido a sus estrategias de lucha ante el poder neoliberal.

Precisamente por esta memoria histórica y la propia adjudicación del movimiento como *zapatista* han llevado a Arias (2006) y otros autores, a hablar de *neozapatismo*, como una forma de diferenciarlo del movimiento revolucionario que desde el sur de la República Mexicana (1910), encabezó Emiliano Zapata y que, de acuerdo a estos autores, están separados en un tiempo lineal por casi 80 años. Sin embargo concuerdo con Aguirre (2006) y su propuesta al considerar tiempos históricos largos que hacen ver las continuidades y discontinuidades de los procesos sociales y en este caso de los movimientos sociales.



Al hablar de temporalidades más amplias y múltiples, deconstruimos la idea de tiempo lineal y único a partir del cual se han caracterizado diversos movimientos, analizados desde una perspectiva de causa efecto y desde una mirada hegemónica que fracciona pero a la vez homogeniza a los movimientos sociales sin tomar en cuenta sus continuidades y discontinuidades que permiten entender las formas de resistencia.

Lo que implica no solamente hablar de un tiempo prolongado, sino también el poder significar a los movimientos sociales en el contexto y como procesos atravesados por un sistema capitalista que enmarca, genera, sostiene y controla diversos mecanismos que posibilitan la existencia de una propuesta social, económica y política como lo es el neoliberalismo.

Cabría la pregunta si este movimiento, el de los zapatistas de finales del siglo pasado es precisamente un movimiento totalmente alejado, independiente o periférico con relación al movimiento revolucionario de inicios del siglo. No por un afán de mantener la construcción idílica de los representantes revolucionarios de 1910 (Zapata y Villa), sino por la importancia que tiene a nivel discursivo el reconocer la historicidad de los movimientos sociales, en tanto su permanencia traducida en resistencia y la no solución de las condiciones sociales y económicas que hicieron surgir a aquel movimiento de 1910, lo que permitiría no sólo tener versiones históricas triunfalistas desde las miradas de aquellos que resultaron beneficiados en la nueva repartición de riquezas (y de lugares de poder) frente a las versiones de los que vieron cada vez más pauperizadas sus condiciones de vida ya que *nada cambió*; entre ellos, los pueblos indígenas.

Probablemente lo anterior responde a la legítima acción discursiva, y políticamente estratégica, que tiene cualquier movimiento social para autonombrarse y explicarse el pasado, el presente y el futuro; configurando el sentido de su lucha.

Hernández (2006) presenta un análisis respecto a lo que significa el nombre de *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Cita al propio EZLN, mencionando que son:

***Ejército***<sup>30</sup>, en tanto que “... está organizado como ejército y cumple con todas las disposiciones internacionales para ser reconocido como ejército... declaró formalmente la guerra; viste uniformes, grados e insignias reconocibles; y respeta a la población civil y a los organismos neutrales... tiene armas, organización y disciplina militares” (Comunicado EZLN, citado por Hernández, 2006: 41).

---

<sup>30</sup> Las negritas son mías.



**De Liberación Nacional**, “... la combinación de ambos términos ha sido utilizada para denominar una lucha nacionalista en contra de diversos tipos de colonialismo... La Lucha en contra del colonialismo interno implantado en Chiapas desde el siglo XVI por la dominante cultura española”

**Nacional**, por su parte, manifiesta la convicción de diseminar esa lucha en, al menos, toda la geografía del país. Comprende entonces no sólo a los pueblos indios zapatistas, chiapanecos y mexicanos, sino también a sectores de mestizos pobres.

La denominación **EZLN** no manifiesta simplemente la intención de una lucha agraria o cultural que sus integrantes están dispuestos a llevar a cabo con dignidad, sino que muestra la existencia de una modalidad organizativa militar (Ejército) en transición hacia una de carácter político; asimismo, pone de manifiesto la referencia fundamental de su herencia histórica y de su identidad actual (Zapatista); y, por último, revela lineamientos generales de su estrategia política de largo plazo (de liberación Nacional), (Hernández, 2006: 49).

Este análisis nos proporciona mayor claridad respecto a la transformación, y a la vez permanencia, que ha tenido la instancia militar dentro del movimiento; donde a pesar de generar un llamamiento para su escucha a nivel nacional e internacional a partir del estallido militar, expande su horizonte al plantear diversas propuestas de tipo político, social y económico presentando a su vez formas diferentes de hacer política no sólo por el reconocimiento de derechos sino por el cambio de estructuras de cara a un sistema neoliberal de organización mundial. La organización militar no desaparece sino que permanece como una esfera a disposición de las nuevas formas de organización comunitarias propuestas y practicadas dentro de los municipios autónomos zapatistas.

Un aspecto central en la vida del movimiento zapatista, lo constituye la presencia de las mujeres tanto en las filas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional como en los diversos ámbitos donde los municipios autónomos zapatistas ponen en práctica sus propuestas de salud, educación y organización comunitaria de tipo autónomo.

En un inicio la participación de las mujeres en el movimiento se correspondió con el reconocimiento, a partir del autoanálisis comunitario (a manera de *darse cuenta dé*) de las necesidades y condiciones pauperizadas de vida, lo que implicó la movilización de las mujeres para plantear alternativas de solución.

“Pero hubo algo adentro que hizo que desafiáramos esos pronósticos y esas coyunturas [...]. En 1990 a 1992 no había niños, en la Selva Lacandona, que llegaran a los 5 años. Antes de los 5 años, morían de enfermedades curables. En el caso de un pueblo indígena la muerte de su niñez significa su desaparición como pueblo. Fueron las mujeres que veían morir a sus hijos y sus hijas, las que empezaron a empujar esto [...] Por diversas partes empezó a surgir esta inquietud, esta rebeldía, que había que hacer algo” Subcomandante Marcos. La Garrucha, Chiapas. México.



Como bien lo documenta Rovira (1999, 2001), la participación de las mujeres en la vida del movimiento ha generado una transformación de las formas de mirarse a sí mismas y de estar en las propias comunidades. Si bien, dentro de todos los testimonios recogidos por Rovira (1999) hay ejemplos de abandono, violencia, segregación, maltrato, discriminación hacia las mujeres indígenas tanto en sus comunidades, como en las ciudades (racismo y discriminación desde hombres y mujeres mestizos), por parte de sus familias y parejas. La conciencia de estas vivencias y la participación directa de las mujeres en el movimiento, ha generado una lucha constante por parte de ellas por mejorar sus condiciones de vida y sus relaciones al interior y fuera de sus comunidades.

*“Antes de su ingreso a la organización rebelde – y al igual que todas las mujeres indígenas de Chiapas y del país- las mujeres zapatistas fueron desde siempre socialmente desvalorizadas, culturalmente discriminadas y económicamente marginadas. Fueron desvalorizadas en todos los ámbitos de la vida cotidiana (político, laboral, educativo, deportivo, profesional, etc.), pues durante siglos prevaleció la creencia de que el género femenino debía estar supeditado al masculino” (Hernández, 2006: 61).*

Tanto la Comandanta Esther como la Comandanta Ramona, enfatizaron la triple explotación y opresión que padece la mujer indígena: por su condición de género su pertenencia étnica y su posición socioeconómica. De acuerdo con Hernández (2006), la integración de la mujer al EZLN no produjo de manera automática los cambios deseados, por lo que las mujeres tuvieron que “encabezar una rebelión dentro de la rebelión” (pág. 63). Es por esto que se tiene noticia de la consulta que pueblo por pueblo, comunidad por comunidad, hicieron las comandantas Ramona y Susana, para conocer las necesidades de las mujeres en cada uno de estos espacios.

*“Nosotras las insurgentes, no nosotros, escribimos esas leyes. Las que las escribieron fueron las compañeras de las comunidades indígenas. Nosotras estuvimos en algunas reuniones de ellas porque hay muchas mujeres que no entienden el español y hay que traducirles. Nosotras coordinábamos esas reuniones y ayudamos a que ellas las escribieran. Es así como se fueron juntando las demandas de todas. Pero no sólo de las compañeras de un pueblo ni de una región, sino de todas las regiones [...] y ellas decían: no, pues hay que quitarle esto, porque a nosotras no nos conviene; o hay que ponerle lo otro porque hay que hacer eso. Lo volvieron a estudiar y con lo que no estuvieron de acuerdo pues otra vez lo borraron, y se fue nuevamente y se volvió a venir y así es como quedó establecida esa ley” (Capitana Maribel, referida por Rovira, 1999: 150).*

Es aquí donde cobra importancia la Ley Revolucionaria de Mujeres (8 de marzo de 1993):



En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en su lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero: Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo: Las mujeres tienen derecho de trabajar y recibir un salario justo.

Tercero: Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto: Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto: Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto: Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo: Las mujeres tienen derecho a elegir a su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo: Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratado físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno: Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo: Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.

De esta forma, la participación de las mujeres en el movimiento zapatista ha sido constante y paulatinamente creciente en todos los niveles de organización: “desde las bases de apoyo de los pueblos, que son mujeres que aportan sus trabajo, sus tortillas, su colaboración con la guerrilla, hasta las milicias, tropas irregulares que viven en los pueblos y que son llamadas en momentos específicos. Luego están las insurgentes, que son ya la estructura armada y regular. La estructura política del EZLN está formada por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, que no participa en el tema de las armas, pero que se encarga de la organización en las comunidades, las zonas y entre las distintas etnias” (Rovira, 2001: 196).

De acuerdo con esto, es común escuchar en diversos comunicados e intervenciones que hace el EZLN en varios escenarios de discusión convocados por ellos, la voz de las mujeres indígenas como Susana, Ana María, Rosalía (integrantes del CCRI-CG del EZLN); de las comandantas Ramona, Maribel, Yolanda, Fidelia, Rosalinda, Trinidad y Esther; la Mayor Ana María; la Capitana Irma; la compañera Hortensia; y de varias mujeres tzeltal, tzotziles, tojolabales que, en voz de las comunidades zapatistas, dan sus testimonios respecto a las necesidades y carencias de las mujeres en sus pueblos, describiendo cómo en cada municipio autónomo se está avanzando en el proceso de reconocer y aplicar la *Ley Revolucionaria de Mujeres*; describiendo las limitantes de su aplicación y las direcciones que van tomando sus procesos en torno al



reconocimiento de derechos y mejora en su participación en la toma de decisiones dentro de sus comunidades.

*“En los resquicios de “el hablar armado de los más pequeños y olvidados” surgieron los susurros, la palabra de las más pequeñas, las más olvidadas dentro de los olvidados, las mujeres indígenas de Chiapas. Y ellas contaron su lucha, su sufrimiento, su orgullo, sus esperanzas. Hablaron, hablaron y hablan. Y ya nada las podrá hacer callar. Sus voces despertaron a otras, indignaron a muchas, espantaron a unos cuantos, fueron menospreciadas en muchos casos. Pero se oyeron, y aquí están” (Rovira, 1999: 18).*

El 24 de febrero de 2001, el EZLN inició la caravana de la Dignidad Indígena: *La Marcha del color de la Tierra*, visitando varios estados de la república y recogiendo las iniciativas de varios pueblos indígenas y campesinos. Esta marcha llegó al zócalo el 11 de marzo del mismo año y como cierre emblemático tuvo la participación política de la Comandanta Esther, quien pronunció un discurso en la tribuna del Congreso de la Unión, en el Distrito Federal<sup>31</sup> (28 de marzo de 2001). Acción importante no sólo por el contenido de su discurso en tanto denuncia de las condiciones de vida de las mujeres y su triple opresión por ser mujeres, indígenas y pobres en las comunidades chiapanecas, sino también por el sentido que cobró el acto político de que una mujer, indígena, tzeltal, fuera la portavoz central de las demandas y denuncias zapatistas frente a un público de diputadxs y senadorxs del mismo Congreso.

Otro acontecimiento importante en la vida del movimiento zapatista lo fue la publicación de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (1° de junio de 2005) y con ella el surgimiento de una nueva propuesta: la *Otra campaña* como estrategia contra las formas de poder partidistas y frente al neoliberalismo. Con ello también surgen los *Caracoles* como nueva forma de organización política y social al interior de las regiones zapatistas, sedes de las *Juntas de Buen Gobierno* (JBG), los *Consejos Autónomos zapatistas*, los municipios autónomos y rebeldes zapatistas (MAREZ) y las *Asambleas Comunitarias*.

Es característico del movimiento zapatista, y acorde con su propuesta de crear un *mundo donde quepan muchos mundos* y el *caminar preguntando*, establecer un diálogo con la sociedad civil a través de sus declaraciones<sup>32</sup>, acuerdos<sup>33</sup> y diversas

<sup>31</sup> Disponible en: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001\\_03\\_28\\_a.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm)

<sup>32</sup> Primera Declaración de la Selva Lacandona (1° de enero de 1994), Segunda Declaración de la Selva Lacandona (10 de junio de 1994), Tercera Declaración de la Selva Lacandona (1° de enero de 1995), Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (1° de enero de 1996). Quinta Declaración de la Selva Lacandona (19 de julio 1998). Sexta Declaración de la Selva Lacandona (1° de junio de 2005.).

<sup>33</sup> Acuerdos de San Andrés, 1996.



consultas<sup>34</sup>, encuentros<sup>35</sup> y marchas<sup>36</sup> para definir las formas de lucha contra el neoliberalismo.

El movimiento del EZLN se ha caracterizado por ser un movimiento dinámico, constante y propositivo, que en su largo caminar (29 años de vida, de los cuales 19 años a la luz pública) ha implementado diversas estrategias de lucha y resistencia anticapitalistas. En el Anexo 2 presento una cronología resumida del movimiento del EZLN sólo para situarnos y conocer, a grandes rasgos, este proceso que ha tenido el movimiento zapatista en su recorrido de lucha armada a propuesta política, pasando por la organización de municipios autónomos, y sus propuestas de educación y salud autónomas.

Durante estos casi 19 años de resistencia del EZLN, tanto los indígenas integrantes del movimiento, como los pertenecientes a las comunidades de base y demás comunidades de la zona centro, norte y selva del Estado de Chiapas, han enfrentado y resistido constantes manifestaciones de violencia verbal, psicológica y física. Esta violación de derechos humanos ha sido ejecutada por militares y grupos paramilitares subvencionados por parte del gobierno y de grupos de poder económico, nacionales e internacionales, interesados en el dominio de la zona por sus recursos naturales. Una muestra dolorosa, como lo mencioné en el primer apartado de este trabajo, lo constituye el etnocidio de Acteal<sup>37</sup>.

No está por demás mencionar que esta situación de conflicto permanente a lo largo de 19 años, tiene un impacto considerable en la subjetividad tanto de hombres como de mujeres de todas las edades, que viven día a día la ocupación de militares en su territorio o que han sido desplazados de sus lugares de origen hacia otras comunidades más aisladas o en su caso, hacia la Selva Lacandona.

---

<sup>34</sup> Consulta Nacional por la Paz y la Democracia (27 de agosto de 1995), Consulta para el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios (marzo de 1998), Consulta por los Derechos de los Pueblos Indios (21 de marzo de 1999). Entre otras.

<sup>35</sup> Primer Encuentro Americano por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo. En la Realidad, Chiapas (4 de abril de 1996), Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo. En los cinco Aguascalientes, Chiapas. (27 de julio de 1996), Segundo Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo. En el Estado Español y con representantes del EZLN (27 de julio de 1997), Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca (29 de agosto de 1997). Entre otras.

<sup>36</sup> Como la de los 1,111 delegados zapatistas al D.F. (8 de septiembre de 1997). La Caravana de la Dignidad: *Marcha del color de la Tierra* (del 24 de febrero al 28 de marzo de 2011). *Marcha del silencio* (12 de diciembre de 2012). Entre otras.

<sup>37</sup> La Matanza de Acteal (Municipio de San Pedro de Chenalhó, Chiapas. 22 de diciembre de 1997). Grupos paramilitares masacraron a 45 hombres, mujeres, ancianos y niños habitantes de una comunidad tzotzil, miembros de la *Sociedad Civil Las Abejas*. Para comprender el impacto de la masacre en la vida de las mujeres de la comunidad de Chenalhó consultar Hernández, Rosalva Aída. (Coord.). (2007). *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México, Ciesas.



Esto supone un largo camino para el movimiento zapatista, quien para ser congruente con sus diversos discursos como el *mandar obedeciendo*, la creación de *un mundo donde quepan muchos mundos*, el *caminar preguntando* como estrategia para definir sus acciones y como posicionamiento político el *abajo y a la izquierda*; se ha caracterizado por ser un movimiento en constante transformación, con capacidad crítica y de *automirada a partir del mirar al otro*, lo que implica necesariamente la construcción incesante de sí mismo develando fracturas y confrontaciones que emergen nuevos planteamientos.

... Así aprendieron estos hombres y mujeres que se puede mirar al otro, saber que es y que está y que es otro y así no chocar con él, ni pegarlo, ni pasarle encima, ni tropezarlo.

Supieron también que se puede mirar adentro del otro y ver lo que siente su corazón. Porque no siempre el corazón se habla con las palabras que nacen los labios. Muchas veces habla el corazón con la piel, con la mirada o con pasos se habla.

También aprendieron a mirar a quien mira mirándose, que son aquellos que se buscan a sí mismos en las miradas de otros. Y supieron mirar a los otros que los miran mirar. Y todas las miradas aprendieron los primeros hombres y mujeres.

Y la más importante que aprendieron es la mirada que se mira a sí misma y se sabe y se conoce, la mirada que se mira a sí misma mirando y mirándose, que mira caminos y mira mañanas que no se han nacido todavía, caminos aún por andarse y madrugadas por parirse.

*Yo lo miré mirarme mirarlo* [Al viejo Antonio].

**La historia de las miradas.**

Subcomandante Marcos.

Agosto 1999

## CAPÍTULO 3

### DE LOS DISPOSITIVOS ACADÉMICOS AL ENCUENTRO DE ESPACIOS PARA MIRAR-NOS, ESCUCHAR-NOS Y ESCRIBIR-NOS

---



*Mural en caracol zapatista,  
Chiapas, México;  
Lunallena, abril de 2009*

Sesgo infortunado de objetividad aparente,  
procedimiento erróneo de metodología sistemática;  
que a fuerza de recetas preestablecidas,  
se olvidó mirar hacia los no-lugares  
donde también surgen miradas discursivas que hablan de otros mundos.

Apostó todo a *su verdad*...  
y las otras verdades la miraron desde fuera y desde dentro...  
hasta que la interpelaron.

***Lunallena/junio 2011***



## CAPÍTULO 3. DE LOS DISPOSITIVOS ACADÉMICOS AL ENCUENTRO DE ESPACIOS PARA MIRAR-NOS, ESCUCHAR-NOS Y ESCRIBIR-NOS.

---

### 3.1. CONSIDERACIONES PARA EL CAMINO QUE SE INICIA: ALGUNAS DISCUSIONES TEÓRICO - EPISTEMOLÓGICAS

---

**M**e interesa explicitar algunos planteamientos teórico - epistemológicos que contextualizaron y acompañaron este proceso de investigación. Considero que esto ayudará a comprender la toma de decisiones que realicé en su momento tanto a nivel metodológico como técnico; así como las formas en que he construido el *campo - tema* para discutir procesos identitarios sociales y políticos de mujeres tzeltales y tzotziles.

“Algunos **temas-campo**, o sea la idea social de la importancia de un asunto y de su utilidad en juntar y conectar cuestiones, fueron declarados psicológicamente pertinentes tantas veces y por tanto tiempo que arriesgamos suponer que son hechos autónomos e independientes. Olvidamos que no crecían en un vacío” (Spink, 2005:4).

“El campo-tema no existe independientemente de manera botánica; necesitamos argüirlo y producir su existencia” (Spink, 2005:4).

El producir la existencia del campo-tema es un proceso humano que, como discute Spink (2005) refiriendo a los aportes desde la teoría de campo de Lewin (1952), está constituido por diferentes prácticas y relaciones entre sujetos dentro de un campo determinado.

Estas prácticas y relaciones están atravesadas tanto por la experiencia de vida del sujeto, de sus condiciones simbólicas y materiales, como por diversos campos epistemológicos y paradigmáticos que le dan sentido a su práctica investigativa.

*“Formar parte de un **tema-campo** no es un fin de semana de observación participante en un lugar exótico sino, al contrario, es la convicción ético-política que como psicólogos sociales estamos en el campo-tema porque pensamos que las palabras que componen la idea dan una contribución. Que ayudan a redescubrir las cuestiones de un modo que es colectivamente útil y que pensamos tener, como psicólogos sociales, algo para contribuir” (Spink, 2005:5).*

Este sentido implicacional y a la vez *situado* de quien investiga ya fue discutido en el capítulo uno; queda ahora, como mencioné al inicio, elucidar respecto algunos



planteamientos teóricos - epistemológicos que fueron configurando, poco a poco, las prácticas y relaciones de este proceso de investigación centrado en el campo-tema de los procesos identitarios sociales y políticos de mujeres tzeltales y tzotziles, en Chiapas, México.

---

### 3.1.1. Postfeminismo y conocimientos situados

---

**Foto cuatro**

Lluvia espera impaciente  
tras la ventana,  
que los hombres dejen de hablar.

**Galicia, K.**  
**Fotografías**  
**Octubre, 2007.**

Una contribución significativa en la historia de la crítica a la ciencia ha sido, indudablemente, los aportes desde diversos enfoques feministas tanto a nivel epistemológico como teórico-metodológico. Dichos enfoques o campos epistémicos han puesto *sobre la mesa de discusión* a las diversas formas en que se “hace ciencia”, en que se caracterizan a los objetos y sujetos de estudio y por supuesto, a las formas de “invisibilizar” las relaciones intersubjetivas entre los participantes dentro de las investigaciones; es decir, se han *puesto en tela de juicio* los conceptos de universalidad, de verdad y de objetividad<sup>1</sup>.

Para el caso de este trabajo me centraré en algunas discusiones provenientes desde los feminismos posmodernos como una crítica a la producción de conocimientos centrados en miradas patriarcales, imperialistas y etnocentristas.

Haraway (1991), hace la crítica, desde una propuesta de *conocimientos situados*, hacia la invisibilización de los lugares desde los cuales se produce el conocimiento, esto es, la construcción del sistema de discursos científicos no puede ser descontextualizada de los lugares, materiales y semióticos desde donde son producidos; esto ha generado la idea errónea de la *objetividad, la neutralidad; la verdad y la realidad como únicas y universales; y la racionalidad* de la ciencia en tanto sistema de discurso patriarcal.

---

<sup>1</sup> No olvidemos los aportes que para este fin, y desde una visión psicoanalítica crítica, plantea ya a finales de los sesenta, George Devereux; en cuyo libro *From anxiety to method in the behavioral sciences*, hace una crítica a la presunción de objetividad de la ciencia basada en la supuesta neutralidad y el control emocional y social de quienes investigan y su relación con los objetos y participantes de sus estudios (dicha publicación tardó cerca de 10 años en publicarse en castellano: *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, 1977, de Siglo XXI).

El acto de invisibilización se extiende hacia el no reconocimiento del sujeto del discurso. Trabajamos con discursos científicos que están enajenados (separados) de los sujetos que los construyeron y de las condiciones materiales y simbólicas de construcción. Esto no sólo trae consecuencias en tanto la negación de los sistemas de dominación en el discurso político de la ciencia sino que además imposibilita el reconocimiento de otras miradas y otros discursos planteados desde las diferencias y las desigualdades de género en la construcción de los conocimientos.

Rosi Braidotti (2004) caracteriza el discurso científico como una narrativa que cuenta con la aceptabilidad política, dando a luz ciertas verdades que se corresponden a siglos de epistemología falocéntrica y a la reproducción capitalista; ambos determinan la maneras de hacer ciencia, la construcción de problemas de estudio, las formas apolíticas y aparentemente ingenuas de los y las investigadoras, los mecanismos de instauración de verdades y sus discursos teóricos que presumen de *objetividad*.

De esta forma, la construcción de sujetos de investigación está enmarcada y más aún, atravesada por la visión hegemónica capitalista empeñada en calificar y valorar qué sujetos son funcionales al sistema y quiénes no lo son, quienes gozan del privilegio de tener voz en las investigaciones y quiénes no lo tienen por ser considerados, en el mejor de los casos, como *semihumanos*. La credibilidad en el sujeto, de su capacidad crítica, propositiva y transformadora, estará en función con su posición construida, claro está, desde paradigmas socioculturales que alimentan las desigualdades respecto a clase, sexo, etnia y raza.

De frente a estos procesos de negación, de exclusión y discriminación se proponen estrategias de “rectificación” que plantean el reconocimiento de las diferencias de género para el acceso a la ciencia y a las formas de construcción de la misma, tanto en el plano institucional, teórico - epistemológico como metodológico. Esta nueva mirada incluiría los discursos de las mujeres y *grupos minoritarios*<sup>2</sup>, tanto en los procesos de gestión institucional para la ciencia como en los enfoques y modos de hacer ciencia y, en su lugar, proponen el reconocimiento del carácter sociohistórico y político y por lo tanto, no neutral (Sandra Harding, 1993), de la acción científica.

---

<sup>2</sup> El concepto de *grupos minoritarios* y la inclusión de las mujeres dentro de esta categoría conceptual, son ejemplos fieles del atravesamiento sociohistórico y político en los discursos científicos. Podemos verlo en la crítica que Colette Guillaumin (1992) hace respecto a dicho concepto, refiriéndose no a una categoría numérica sino más de tipo cualitativa donde los *minoritarios* representan a aquellos que se encuentran en estado de “menor poder” ya sea económico, jurídico, político, de género, etc. Osborne (1997), al respecto, habla de la subordinación histórica, carencia de poder y reconocimiento de la discriminación como condiciones necesarias que conforman a los grupos minoritarios; lo que nos llevaría a la discusión respecto a los procesos sociohistóricos y políticos que han *minorizado estos grupos y los ha colocado en situaciones de vulnerabilidad*.



Desde esta perspectiva de *conocimientos situados*, se pone a discusión el lugar de la ciencia como una "...producción cultural, una arma monolítica para un grupo de interés blanco, occidental, eurocéntrico, burgués, privilegiado, androcéntrico<sup>3</sup> y masculinista" (Haraway, 1991).

Entonces, y continuando con Haraway (1991), el conocimiento es correlativo y contextual, en lugar de absoluto; es generado a partir de posiciones o lugares que ocupa el sujeto en diferentes espacios sociales, y desde esta *objetividad encarnada* es que se dan las posibilidades de *lectura y de acción*.

Fabiana (1992) plantea la deconstrucción de las formas patriarcales y dicotómicas de hacer ciencia junto con la reflexión sobre los aspectos ético-políticos relacionados con la fabricación de realidades a partir de estudios teóricos, académico y científicos desde las ciencias sociales y humanas, como una vía para la construcción de nuevas metodologías y enfoques que integren los diversos discursos desde las mujeres.

Madoo y Niebrugge (2000), proponen que, desde una mirada postmodernista, es necesario discutir acerca de ciertos errores epistemológicos basados en la racionalidad objetiva del sujeto de conocimiento: la idea del observador fuera del mundo observado (*ojo divino*), la gran narrativa como explicación holística, el fundacionalismo, el universalismo, el esencialismo y la representación. El postmodernismo sugiere, como alternativas, las ideas de descentralización, la deconstrucción y la diferencia.

Probablemente una de las contribuciones centrales a este nuevo pensamiento postmodernista (Fabiana, 1992), lo ha sido el desarrollo teórico y crítico de los estudios de género<sup>4</sup> dentro de las ciencias sociales y humanas; ya que dichos estudios, al esclarecer la *sociogénesis* de las construcciones de género, han favorecido la generación de estrategias de enfrentamiento, resistencia y transformación de las condiciones de vida de las mujeres.

---

<sup>3</sup> Retomo aquí la descripción del androcentrismo como "...la adopción de un punto de vista central, que se afirma hegemoníamente relegando a los márgenes de lo no-significativo o insignificante, de lo negado, cuanto se considera impertinente para valorar como superior la perspectiva obtenida" (Moreno, 1986; referido por Bellucci, 1992: 42). Moreno, Amparo. El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica. Cuadernos inacabados. Barcelona, Ed. De les Dones, 1986, pág. 6.

<sup>4</sup> Ritzer (2002) propone una posible clasificación de las teorías feministas, diferenciando entre las teorías macro sociales del género en donde incluyen al funcionalismo (Jonson, 1988), la teoría analítica del conflicto (Chafetz, 1984) y la teoría de los sistemas mundiales (Ward, 1984; Word y Pyle, 1995); problematizan las estructuras de género y su funcionalidad para una estructura social macro, develando las desigualdades de género y el papel del trabajo doméstico en el sostenimiento de estas estructuras. Por otra parte, identifica las teorías microsociales que integran al interaccionismo simbólico (Cahill, Deegan / Hill, Goffman) y a la etnometodología (Fensstermaker, Berk, West, Zimmerman), teorías que otorgan un carácter social (a manera de interacciones) a las identidades de género, cuestionando su estabilidad.



De esta forma, la construcción del *género* como concepto teórico, ha significado un *parteaguas* en el pensamiento moderno, esto debido a su carácter reproductor de las formas normativas de las sociedades patriarcales y, a la vez, su utilidad como categoría de análisis al contribuir en la crítica de las formas de sujeción y dominación.

De acuerdo con García y Sau (en Martínez y Ponce de León, 2007:325) el análisis de la categoría de género devela ciertas características estructurales como: la consideración de que sólo hay dos géneros (tantos como sexos), el carácter vinculante del género basado en bipolaridades (positivo – negativo, bueno – malo, normal – anormal); la jerarquización de los géneros otorgando un lugar predominante al masculino y, un último aspecto polémico, es la consideración del género como invariable a través del tiempo y del espacio.

La categoría de género se convierte en un analizador social que permite poner en evidencia las formas de actuar, sentir y pensar de hombres y mujeres que hasta hace poco creíamos como estables, naturales y sobre todo ajenas al sujeto que las actuaba. El sujeto enajenado de su posibilidad de crearse a sí mismo.

Ahora bien, a raíz de la problematización epistemológica de la ciencia a partir del uso de la categoría género, es que surgen actualmente diversas líneas de debate, entre las que tenemos: el problema de la construcción de la cultura y de las identidades, lo femenino como identidad, el lenguaje como construcción androcéntrica, las formas diferentes para la conceptualización de la diversidad sexual; y el impacto de los desarrollos científicos en los procesos sociopolíticos de marginación, sexismo y racismo.

Esta crítica de las teorías feministas a la ciencia positiva patriarcal ha permitido el surgimiento de nuevas propuestas en las formas “del investigar”, las que consideran tanto aspectos micro como macro de los procesos sociales, obligando a los discursos a descentralizarse y, en su caso, a no considerarse como universales.



Si bien es cierto que los últimos enfoques feministas pusieron de manifiesto esta crítica al positivismo y sus formas “científicas” de hacer ciencia, también es cierto que es hasta las propuestas de los *feminismos negros* y de los *feminismos fronterizos* (a partir de los años 60's), que se hace posible una crítica a los feminismos hegemónicos, occidentales y etnocéntricos al poner en evidencia la falsa universalidad del conocimiento patriarcal/positivista y su conocimiento basado en la conceptualización de “la mujer” como universal, sin considerar las diferencias de etnia, raza, condición socioeconómica y los *lugares ocupados y no ocupados* en el ejercicio de poder político.

Es así que se puede hablar de movimientos feministas que, desde las periferias tanto en el sentido físico (desde el sur<sup>5</sup>, los procesos de marginación, etc.) como desde el plano simbólico (referente a los lugares del ejercicio del control político para hacer callar, silenciar e invisibilizar) empiezan a hacer una crítica respecto a la construcción y su respectiva utilización de categorías como género, sexualidad, vulnerabilidad, desigualdad, diversidad, etc.; sin considerar los procesos de colonización como procesos históricos y como atravesamientos que se actualizan y permanecen en el ejercicio de poder

entre sujetos, grupos, comunidades, naciones y continentes; considerando aún estas categorías como fuera de determinantes socio-económicos y políticos construidos a

**Sólo por mencionar algunas representantes y/o contribuyentes de los feminismos negros:**

- Stack Carol (1974), Angela Davis (1983, 1999); Valerie Amos y Parmar Pratibha (1984)
- Toni Morrison (1970), escritora que da cuenta de las relaciones entre raza y esclavitud: “La raza se fue asociando a la esclavitud progresivamente”.
- Hazel, Carby (1982) quien escribió “White women listen! Feminism and the boundaries of sisterhood”; donde hace una crítica a la universalización de la categoría de mujer blanca dentro del feminismo occidental.
- Alice Walter (1982) escritora de *El color púrpura*;
- Gloria Watkins (1989, 2003), seudónimo bell hooks, quien escribe su nombre en minúsculas para recordar la esclavitud a la que se vieron sometidos sus antepasados negros.
- Patricia Hill Collins (1990). Quien publicó el libro: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Donde utiliza el término de interseccionalidad, para referirse a las múltiples formas de opresión basadas en raza, clase, género, sexualidad y nación; interseccionalidad que construye sistemas de poder.
- Oyeronke Oyewumi (1997) quien habla de la conciencia racial que transformó el significado de pertenencia.
- Verena Stolcke (1991) y su concepto sobre “fundamentalismo cultural”. Publica en 1974, *Marriage, class, and colour in nineteenth century Cuba (Racismo y sexualidad en la Cuba colonial, 1992)*.

**Entre muchas otras...**

<sup>5</sup> “El sur concebido metafóricamente como un espacio político que se caracteriza por cuestionar las herencias de la dominación y por imaginar otras cartografías de resistencia posibles” (Suárez y Hernández, 2008:11).



partir de propuestas capitalistas neoliberales e imperialistas de concentración, administración y control de los recursos naturales, sociales y más aún humanos; a modo de *sistemas modernizados y sofisticados de esclavismo*.

Se trata pues de “...un giro en los debates de la teoría de género, al cuestionar visiones feministas etnocéntricas que no habían considerado la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género, ni el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideologías patriarcales” (Suárez y Hernández, 2008:11).

Desde los feminismos fronterizos<sup>6</sup> se problematiza la interseccionalidad de múltiples opresiones (raza, clase, género, sexualidad), situadas en espacios híbridos (donde se entreteje lo local y lo global a partir de prácticas transfronterizas) creando la diversidad de sentidos discursivos que a través de la resistencia y la negociación, generan formas diferentes de entender los feminismos.

La propuesta sobre la *nueva mestiza*, de Gloria Anzaldúa (1987), significó pensar en los espacios fronterizos como intersticios de las fronteras nacionales, lugares para la constitución de nuevas identidades híbridas con sus dinámicas y resistencias específicas.

La propuesta de Sonia Saldívar-Hull, con su teoría del feminismo *transfronterista*, “ha intentado articular el perfil de un feminismo fronterizo local que reconoce e integra las realidades geopolíticas de la región fronteriza mexicana/estadounidense, en discursos de políticas étnicas, raciales, sexo-genéricas y socioeconómicas que se extienden por toda América Latina” (Joffroy, 2005: 802).

Chela Sandoval (1991) plantea una “consciencia oposicional” o “diferenciada” desde la cual:  
 “... propone practicar un feminismo del Tercer Mundo estadounidense que desde una conciencia cyborg opositiva/diferencial, sea capaz de generar formas de agencia y resistencia mediante tecnologías opositivas de poder. Para esta autora las condiciones cyborg están asociadas a la precariedad y la explotación laboral, a la tecnología en un orden transnacional que sitúa de lleno el Tercer Mundo en el Primer Mundo, uniendo las redes del ciberespacio con las racialmente marcadas cadenas de montaje” (bell hooks, et. al., 2004:12).

<sup>6</sup> Revisar: Hull, Gloria T.; Scott, Patricia Bell y Smith, Barbara (eds.). (1982). *All the Women Are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave*. Nueva York, The Feminist Press; Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria (eds.). (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Persefone; Saldívar-Hull, Sonia. (2000). *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*. University of California Press; Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands: La Frontera*. USA, Aunt Lute Books; y también de ésta última autora: Anzaldúa, Gloria (ed.). (1990). *Haciendo Caras/Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco, Aunt Lute.



Estas últimas posturas feministas se constituyen en la antesala de lo que probablemente podamos llamar *otros feminismos*. Me refiero aquellas prácticas políticas y luchas de resistencia de mujeres africanas e indígenas que se instauran en la luz pública. Digo: *se instauran en la luz pública* porque sus estrategias de lucha y resistencia son, y han sido a lo largo de la historia, un factor central para la sobrevivencia de los pueblos colonizados, ultrajados y por ende, enajenados a nivel social (que no comunitario), del poder de su acción y su palabra.

Un ejemplo claro de este movimiento de mujeres, lo constituyen las propuestas desde los *feminismos poscoloniales* que, a partir de algunos planteamientos de la teoría postcolonial<sup>7</sup> desde Said(1979)<sup>8</sup>, Bhabha (1994) y Spivak (1988, 1994), consideran importante recuperar los efectos del imperialismo, el colonialismo y el racismo en la configuración de los lugares políticos y sociales de las mujeres, a partir de su vida cotidiana y la significación que hacen de ella, en tanto atravesadas por discursos y contextos de poder.

El pensamiento postcolonial analiza los efectos del imperialismo, el colonialismo y el racismo en sus manifestaciones textuales y discursivas, y se interesan en explorar las estrategias de resistencia que producen estas formas de conocimiento – poder (Said, [1973]1990; Bhabha, 1990; Mignolo, 1998; Castro-Gómez, 2000; Mendieta, 1998 y Spivak, 1988); y sus críticos en tanto que se considera que no retoman o no reconocen el largo camino recorrido en América Latina en los procesos de descolonización del conocimiento y lo deslegitiman (Dussel, 2000; Verdesio, 1997; Richards, 1998; Moraña, 1998).

De esta forma, las feministas postcoloniales, relevan al plano de las discusiones no sólo los aspectos de raza, clase, género y sexualidad, sino que complejizan el entendimiento de sus *diferencias situadas* a partir de la comprensión y desestructuración de los mecanismos imperialistas del ejercicio de poder y cómo estos atraviesan las “dinámicas locales-globales” traducéndose en procesos opresivos como la pobreza, la marginalización, la vulnerabilización y el racismo (Suárez y Hernández, 2008).

---

<sup>7</sup> Conuerdo con Suárez y Hernández (2008) al referirse con *poscolonialismo* “...no al momento político e histórico en el que escriben algunos de los autores que integran esta corriente intelectual, sino a su propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales – construidos como ‘los otros’ en distintos contextos geográficos e históricos- se convierten en una forma de colonialismo discursivo que no sólo da cuenta de una realidad, sino que la construye” (Suárez y Hernández, 2008: 13).

<sup>8</sup> Revisar: Bhabha, Homi. (1994). *The location of culture*. London, Routledge; Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" en: Williams, Patrick & Chrisman Laura (eds.).(1994). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. New York: Columbia University Press; Said, Edward. (1979). *Orientalism*. New York, Vintage; y también Said, Edward. (1994). *Culture and imperialism* New York, Vintage.



Como parte de la crítica a los feminismos occidentales, los feminismos poscoloniales dan cuenta de las mujeres como agentes sociales; con prácticas políticas que, lejos de cosificarlas y victimizarlas, responden a formas diferentes de resistencia y de lucha a las planteadas por los feminismos etnocéntricos (Chandra Mohanty, 2008; Saba Mahmood, 2008). “Frente al victimismo, la esencialización de la cultura y el racismo que niega el valor de su historia y experiencia, se reivindica un sujeto más allá de la fragmentación posmoderna, pero no como esencia, sino como un activo *posicionamiento* que no tiene soluciones o direcciones establecidas *a priori*” (Suarez, en Suárez y Hernández, 2008:54).

Suarez (en Suárez y Hernández, 2008), menciona que existe un mecanismo por el cual las feministas occidentales logran legitimar su “misión civilizadora” hacia las mujeres del “Tercer Mundo”: homogeneizando bajo una misma categoría sus diversidades específicas, aislando la dimensión de género de las múltiples estructuras de poder en las que se sitúan las mujeres, construyendo dinámicas de género antagónicas con los hombres como dominantes y las mujeres como dominadas; y por último, cosificándolas como objeto de estructuras de poder, víctimas del sistema patriarcal. De esta forma, el efecto colonizador, aparentemente se legitima.

*“...Pero a pesar del poder económico y político que subyace a las definiciones liberales y universalizantes de los derechos de las mujeres, estos discursos y prácticas han sido contestados y resemantizados por mujeres musulmanas, indígenas, chicanas, africanas, que están luchando por relaciones más justas entre hombres y mujeres, desde definiciones de la persona que trascienden el individualismo occidental, desde concepciones de una vida digna que van más allá del derecho a la propiedad y desde conceptualizaciones de equidad que incluyen no sólo la complementariedad entre los géneros, sino entre los seres humanos y la naturaleza” (Suárez y Hernández, 2008:17).*

Dolores Juliano (2005), elucida respecto a la gran capacidad de las mujeres en la implementación de diversas estrategias de supervivencia, que les ha permitido a lo largo de los años enfrentar los múltiples procesos opresivos.

*“Lo que propongo en este libro es un cambio en este tipo de perspectiva, que permita considerar la sociedad tanto más rica cuanto más diversa. Esta perspectiva implica considerar cada sociedad como cruzada por enfrentamientos internos, y por consiguiente como dinámica, y las mujeres como agentes activos en cada una de las culturas, capaces de plantear luchas y reivindicaciones. Éstas no forzosamente coinciden con las que nosotras planteamos, pero son las que se basan en sus propias experiencias históricas” (Juliano, 1998:8).*

Dichas estrategias se basan en sus experiencias socioeconómicas, retomando recursos a partir de su situación política y económica, en tanto cruzada por clase y etnia; lo que implica construir enfoques investigativos que consideren las



características y procesos de los movimientos sociales, que partan de las diferencias sólo cómo una forma de entendimiento del otro y no como una forma más de colonizar y dominar sobre su formas de significar el mundo.

*“La propuesta de abordajes que puedan contener ‘la pluralidad de lo semejante y la igualdad en la diferencia’ [haciendo referencia a Ana M. Fernández, 1985] ponen sobre la mesa del saber la cuestión del ‘Otro’ y la diferencia, contribuyendo a erosionar concepciones monovalentes y afirmaciones transhistóricas y esencialistas, así como también sus neutralizaciones falaces” (Fabiana, 1992:59).*

Entonces, será necesario generar una forma diferente de investigar así como también un posicionamiento político de quien investiga, siendo capaz de explorar las premisas que están involucradas en la construcción de sus problemáticas de estudio. Esto nos remite necesariamente a un proceso de reflexividad que conlleve procesos de análisis crítico hacia nuestra labor como investigador@s y más aún, como agentes sociales en nuestras prácticas profesionales y por lo tanto políticas, ya que como lo menciona Haraway (1995), “las versiones de un mundo 'real' no dependen, por lo tanto, de una lógica de 'descubrimiento', sino de una relación social de 'conversación' cargada de poder” (pág. 342).

Los conocimientos situados, entonces, tendrían las siguientes características: responsabilidad con los mundos que se construyen, un posicionamiento de acuerdo a los momentos históricos, conocimientos encarnados (situados); parcialidad que remite a la especificidad y particularidad de la mirada a través de la conexión y conversaciones compartidas; y construcción de conocimientos críticos que pongan a discusión las formas de hacer ciencia y sus conexiones políticas.

*“No buscamos la parcialidad porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles. La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en un sitio en particular” (Haraway, 1995: 339).*

Ahora bien, considerando las propuestas discutidas y los retos actuales de los estudios de género (García, 2002), respecto a la necesidad de comprender los diferentes tipos de opresión vividos por mujeres de acuerdo con la articulación de intersecciones de clase, etnia, género, etc.; es que me planteo tomar en cuenta al conocimiento como algo creado, como un proceso y a la vez producto de quien investiga. El conocimiento no puede ser considerado como una simple *representación natural* de la realidad, los datos con los que trabaja quien investiga son datos producidos, son datos contruidos a partir de discursos que entran procesos de elaboración subjetiva a partir de procesos de intersubjetividad. Considero que esto no



demerita el valor de dicho conocimiento como quisieron darnos a ver los teóricos y metodólogos positivistas, colocados desde el *lugar hegemónico del saber objetivo*; por el contrario, esta producción de conocimientos, esta producción de datos nos habla de la complejidad de los estudios en ciencias sociales y humanas y nos proporciona la posibilidad de múltiples discursos, con múltiples realidades que en su devenir sociohistórico posibilitan las transformaciones sociales y científicas. Por lo tanto, esta tesis no se trata de una simple “identificación” de identidades sociales y prácticas políticas, en tanto que estén ahí, concretizadas en texto, predeterminadas por un discurso socioinstitucional preestablecido o ya elaboradas de por sí y para siempre sólo para ser descubiertas; se trata de considerarlas como construcciones sociales incesantes creadas desde las mujeres, reproduciéndose a sí mismas y a la vez, produciendo prácticas sociales singulares y performativas para transformar sus mundos.

Hablamos entonces de la posibilidad de construir y propiciar espacios para el análisis de aquellos elementos que nos permitan acercarnos a la comprensión del *otro*, que no es otra cosa que un espejo del *nosotros*, para de esta forma escuchar y mirar los procesos silenciosos que hacen posible las luchas de resistencia anticapitalistas, denunciando y accionando contra los mecanismo silenciadores de las voces del YA BASTA!!.

---

### **3.1.2. Identidades sociales e interseccionalidad articulada**

---

La identidad, como categoría de análisis, constituye un concepto muy discutido recientemente dentro de las ciencias sociales y humanas, desde la filosofía y las ciencias políticas y específicamente desde algunos enfoques postmodernos que critican la noción de la identidad como esencia. La identidad conceptualizada como natural, como esencia, puede constituirse en la base de procesos de clasificación, categorización, exclusión y por ende, en la vía de ejercicio de poder, al delimitar un adentro y un afuera, un borde que ordena lo que es propio y lo que es ajeno, el sí mismo y el diferente; el uno y lo otro. Este pensamiento esencialista ha sido utilizado, a lo largo del tiempo, como una forma también de colonización y control de los sujetos, que mediante procesos racistas y clasistas *clasifican las esencias* de los sujetos; un



ejemplo, como lo veníamos discutiendo en la primera parte de este trabajo lo constituye el proyecto político de construcción de identidades nacionales en México.

Otra característica atribuida a las identidades, se refiere a la idea estática de sus contenidos, no cambiantes en el tiempo y el espacio; determinantes de la personalidad y las formas en que se desplegaba en la identificación con una cultura, un pueblo, una etnia y sobre las significaciones del sí mismo. La concepción de identidad como algo establecido, naturalizado y a la vez estable, atrapado en la historia y en la invisibilidad le da un carácter normativo, fuera de los procesos culturales e históricos, convirtiéndola en algo permanente e inmutable.

Es por esto que algunas críticas se refieren al carácter descriptivo del concepto en tanto que determina, engloba y delimita a los diferentes grupos y/o personas, delimitación que puede estar sujeta a procesos de discriminación, marginación, xenofobia e incluso a procesos de exterminio (en el sentido Foucaultiano de *hacer vivir y dejar morir*). La identidad como concepto en sí, plantea el problema de ser para sí mismo, como algo ya estable, específico y dado a partir de una esencia en el sujeto, quien se refiere como idéntico a sí mismo y para sí mismo. En este sentido el concepto de identidad podría ser determinístico y por esta misma razón una herramienta útil en el ejercicio de poder desde y para un modelo de sociedad patriarcal de la exclusión y la estigmatización.

Como parte de estas propuestas, los estudios postfeministas configuraron nuevas posturas ante la identidad delimitadas por Jennifer Harding (1998) como:

- La identidad singular no integra (o constituye) todo lo que es un individuo. Ni es vivida todo el tiempo. Cada individuo puede vivir cualquier número de identidades (Riley, 1988)
- Los límites son poco estables y la identidad es siempre inestable y provisional (Kristeva, 1982)
- Las categorías de identidad están segmentadas internamente e intersectadas por identidades culturales, son inconmensurables e interdependientes. (Rutherford, 1990)
- Las identidades culturales no son una esencia pero sí una posición (Hall, 1990).
- Las identidades son producidas e inventadas. La producción de identidad nunca es completa y siempre está en proceso, es sujeto de un continuo juego de historia, cultura y poder (Hall, 1990)



Sin embargo, a partir de diversas discusiones en torno de si se podía hablar de una identidad femenina como tal, si existían o no identidades sexuales que enmarcaran las formas de ser del sujeto en tanto hombre o mujer, es que se llevó al terreno de la duda el propio concepto de identidad y, a raíz de las críticas desde el pensamiento postfeminista a la ciencia (como lo hemos venido discutiendo), es que se plantea un giro interesante hacia nuevas formas de conceptualizar a las *identidades*, ahora como construcciones sociales. Y es precisamente el texto publicado por Butler (1990) *Género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, el que se constituye en parteaguas dentro del pensamiento feminista en tanto que proporciona los principios básicos para el desarrollo de la teoría Queer, además de problematizar la concepción esencialista y naturalista de la identidad planteando la capacidad performativa de los sujetos ante las formas de opresión de la heterosexualidad normativa.

Dentro de estos planteamientos se reconoce la utilidad del concepto *identidad* como una categoría que nos permite comprender diferencias y especificidades de los grupos y los sujetos; su multiplicidad y pluralidad. Desde este punto de vista la identidad es considerada como un proceso de construcción incesante de sujetos, de tal forma que “no hay esencia a desvelar, sino identidad a construir” (Cruz, 1996: 13); y la tarea de análisis de las identidades se plantea como un proceso de desconstrucción (Cabruja, 1998) del andamiaje de los mecanismos de poder patriarcal mediante un juego de ida y vuelta capaz de integrar en la igualdad las diferencias.

A continuación, quisiera especificar algunos planteamientos teóricos que considero son de utilidad para comprender las aproximaciones respecto a las *identidades* como categorías de análisis dentro de mi campo-tema.

En este sentido quisiera precisar que parto de la idea de identidad y de género como construcciones sociales que a la vez pueden configurarse como espacios políticos, a través de procesos de agencia que configuran el devenir de los sujetos.

Cuando hablo de construcciones sociales, me refiero a la importancia que ha tenido la construcción del concepto de *alteridad* como categoría inseparable del de *identidad*, en donde de acuerdo con Levinas (1999; referido por Santos, 2001) la alteridad dota al ser humano de identidad, el yo es producido por cuanto procede de fuera; enmarcando la producción de identidades a partir de una relación (Buber, 1994; Laing, 1974) entendida como proceso de ser elegido y de elegir.



*“La identidad concebida como una **construcción** se puede definir como **narración dialógica**, una narración que se construye en interacción permanente con los “otros” significativos. La consciencia del ser humano no es monológica sino dialógica, por eso la identidad es algo que varía, que se reconstruye y remodela de acuerdo al valor de las experiencias vividas por los sujetos” (Piastra, 2008:24).*

Por otra parte, un aporte que nos permite ir más allá e inclusive comprender la construcción de identidades sociales desde los pueblos indígenas se refiere al concepto de *reciprocidad* de Paredes (2000), donde articula la adquisición de la identidad bajo la forma del *nosotros*, la cual es parte integral del mundo común.

*“La idea de **identidad social** remite a la experiencia de lo grupal, del ‘nosotros’, remite también a los **vínculos** o, como decimos en un lenguaje social más contemporáneo, a las **redes**” (Iñiguez, 2001: 210).*

Siguiendo esta propuesta del carácter social de la identidad (Iñiguez, 2001; discutiendo a Cabruja, 1996, 1998; Pujol, 1996) es que podemos relacionarla con diversos procesos de elaboración conjunta, en donde se integran a manera de intersección articulada tanto elementos sociosimbólicos (Bertaux, 1986) como las reglas y normas sociales, el lenguaje, la cultura, etc.; como aspectos socioestructurales como las formas del control social, las relaciones de poder y las formas de organización socioeconómica y política dentro de cada sociedades en específico. Por lo tanto, es en este juego articulado de ejes sociosimbólicos y sociohistóricos, que las identidades sociales se constituyen en un campo posible de prácticas políticas para la desconstrucción y reconfiguración de sujetos como agentes de transformación de sus lugares sociales y las significaciones que construyen respecto a esos lugares.

Continuando con la caracterización de las identidades como construcciones sociales, y retomando esta idea de intersección de diversos ejes sociosimbólicos y socioestructurales que se articulan de diversas formas, es que podemos entender a las identidades como un *lugar-en-tensión* (Marinas, 2001) en donde se construyen discursos que dan sentido a las diversas posiciones de los sujetos y los grupos.

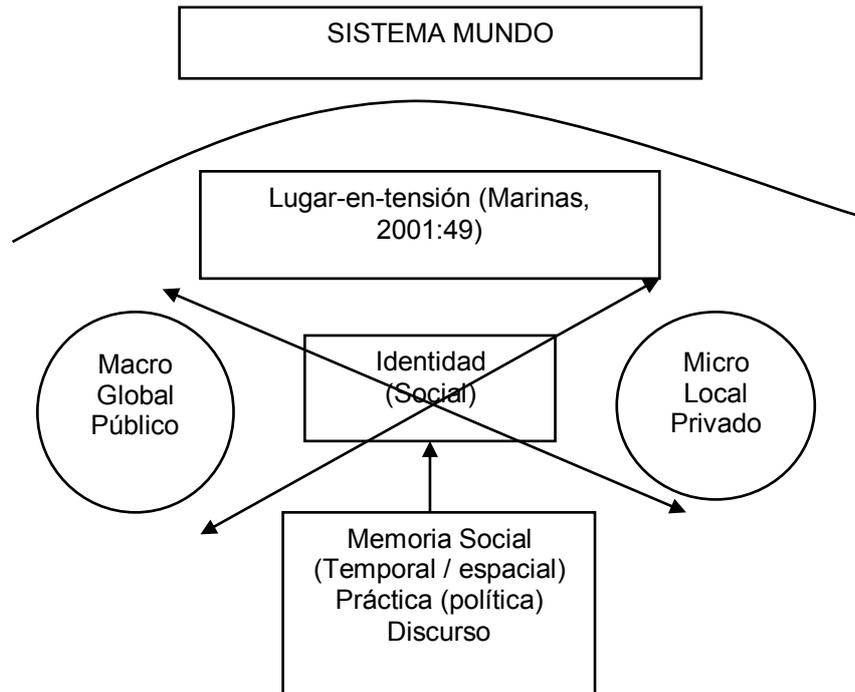


Diagrama de elaboración propia  
Dayana Luna, 2012.

Una postura interesante es la planteada desde Hall (1996), quien considera al concepto de identidad como un concepto acrítico y en su lugar habla de procesos de *identificación*. Desde mi lectura, implica criticar al sustantivo (identidad) y resaltar la capacidad verbal del mismo (como acción de *identificar-se*), es decir, como proceso permanentemente abierto, indeterminado, fluido y contingente. La identificación debería ser pensada como un punto de *sutura*, una articulación entre el sujeto, un cierto régimen de poder/ saber y las prácticas discursivas y corpóreas a través de las cuales el primero se convierte en sujeto inteligible.

Lo anterior nos permite, por ejemplo, explorar la complejidad de las llamadas *identificaciones interseccionales* (Cole, 2008; Collins, 2000; Crenshaw, 1994), es decir, aquellas subjetividades que están constituidas a través de la ocupación simultánea de varias categorías no-privilegiadas de subjetivación<sup>9</sup> –por

“Las identidades son siempre situadas, emergentes y negociadas” (Gekas, 1982; citado por Frigerio, 2005, 234).

<sup>9</sup> *Subjetivación* como el proceso de devenir-sujeto, el proceso a través del cual un individuo o grupo ocupa una categoría que lo vuelve inteligible –por ejemplo, negro, blanco, hombre, mujer, homosexual, heterosexual, inmigrante,



ejemplo, mujeres negras, transexuales migrantes, musulmanes, homosexuales, etc. (pág. 118 – 119). Y que nos habla de configuraciones o articulaciones constantes desde las cuales el sujeto se sitúa para construir el sentido de sus prácticas. Desde esta postura podríamos comprender la *interseccionalidad* como no estática y por lo tanto también relacional; una propuesta interesante al concepto de *interseccionalidad* como no sumativa y por lo tanto en su configuración como lugar también en tensión, cambiante, en proceso. Por lo que vemos, esta conceptualización no estática tanto del género, las identidades, los procesos identificatorios y de interseccionalidad, nos lleva a trabajar con incertidumbres, sin embargo, lo considero central para la comprensión de los procesos sociales y, en específico, en el entendimiento de las identidades sociales y las prácticas políticas de mujeres.

El análisis de la articulación de interseccionalidades (*transeccionalidad* como un concepto más cercano a lo que quiero plantear) se convierte tanto en una vía para develar los procesos sociales que han vulnerado a diversos grupos sociales y los han situado en lugares subalternos; como también en la oportunidad de convertirse en un lugar para transformar esas interseccionalidades a partir de una acción social con intencionalidad política.

Harding (1998) menciona que el hablar de *identidad social* hizo posible también la “visibilidad” de los grupos que socialmente son marginados. De esta forma la categoría identidad se convirtió en un medio para poner en relieve las diferencias que develaban el ejercicio de poder y la exclusión del sistema social. “Identity has provided a mechanism whereby groups and individuals have been able to ‘speak for themselves’ as disadvantaged constituencies and against the mechanism and relations of power which have produced systematic disadvantage and disavowal” (Harding, 1998:50).

De ahí que el trabajo con las identidades se convirtió en una vía de ejercicio de poder y a la vez como una herramienta para “hablar de sí mismas” contra los mecanismos y relaciones de poder (Harding, 1998). La identidad como un espacio de lo público que conjuga tanto acción como palabra, capaz de transformar los discursos y las prácticas.

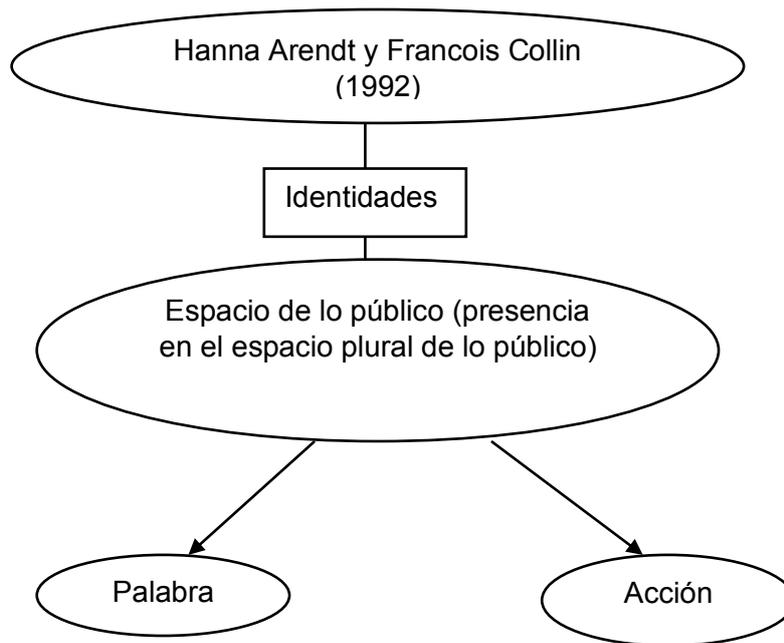


Diagrama de elaboración propia  
Dayana Luna, 2012.

Hablamos entonces del uso de la identidad como estrategia de acción política a través de la cual se busca reivindicar derechos humanos y en este caso, los derechos de los pueblos indígenas y en específico de las mujeres indígenas.

*“Los movimientos emergentes indígenas surgen como respuesta a las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos, configurando nuevas formas de organización que buscan reivindicar los derechos colectivos frente a los proyectos de asimilación cultural que el Estado ha impulsado en el transcurso de la historia” (Cortés, et. al., 2005: 314).*

Cortés (2005) retoma las propuestas de Bartolomé y Barabas (1997) sobre la instrumentalización política de la identidad (la identidad ‘instrumental’), en donde estas identidades *emergen* a partir de una agresión por parte de los proyectos políticos y económicos del Estado, ante los cuales se da como respuesta la recuperación de algunos elementos étnicos y culturales con un fin político – organizativo por parte de los pueblos indígenas.

Esta idea sobre las identidades étnicas<sup>10</sup> ya las había desarrollado en la primera parte de este trabajo, la intención de haberlas retomado nuevamente, es que nos permite

<sup>10</sup> Alvarado (1997), trabaja sobre algunos elementos centrales en la constitución de las identidades étnicas y culturales, resaltando no sólo los elementos parciales como el idioma, el vestuario o el territorio sino el complejo histórico, material y espiritual no estático. Algo interesante es que se pregunta cuáles son los elementos que constituyen la identidad, mencionando a la autoidentificación, la dimensión objetiva, la subjetiva, la reproducción de los



entenderlas como una parte importante en la construcción de las identidades sociales de las mujeres tzeltales y tzotziles que, al estar situadas no sólo desde una visión posiblemente de *género*, también es necesario comprenderlas en la intersección de *clase* en tanto pueblos social y económicamente desfavorecidos; y de *etnia* en tanto mujeres integrantes de pueblos originarios con formas de organización y de construcción de sentidos diferentes a las de otros grupos de mujeres con otras acciones políticas. Esto presupone entonces que al hablar de identidades sociales, la interseccionalidad de género, clase y etnia, genera en las prácticas políticas de las mujeres nuevas *identidades étnico-políticas* (Van Der Haar, 2007:223) que no sólo se centrarían en la desconstrucción del género como práctica social, sino de la transformación de las condiciones sociales y económicas como resultado de las diversas vejaciones que el Estado ha generado a lo largo de la historia implantando un modelo económico nada favorable para la subsistencia de los pueblos originarios.

*“La reivindicación de una identidad cultural y política, tan antigua como la colonización, tomó entonces otra dimensión, porque incluía el análisis y la acción contra la dominación económica de los poderes capitalistas y contra el imperialismo que los representa” (Houtart, 2008: 11).*

Se habla de la etnicidad como arma política y también de la política de la etnicidad sin embargo es importante retomar lo que Guevara en Bartolomé (2005) plantea: “la identidad puede servir para fines políticos, *pero existe antes y después de obtenerlos*. Lo que pasa es que por medio de la acción política se hace más visible hacia el exterior, a la vez que refuerza sus mecanismos interiores y se explicita” (pág. 67).

De esta forma podemos observar que existe una doble lucha, si no es que múltiple, focalizada por las mujeres y que hace que la identidad esté en constante transformación y construcción. “...las mujeres indígenas mames, conjuntamente con las mujeres de distintas regiones de Mesoamérica han dado esta doble lucha de reivindicar frente al estado el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos” (Hernández, 2001:304).

---

pueblos y el impulso de políticas pluriétnicas. También se pregunta sobre cómo se destruye la identidad de un pueblo: sobre su desvalorización, la de su idioma, al considerar que su situación económica y social son propias de los pueblos indígenas, por la pobreza, por la imposición de un sistema de vida occidental, por los procesos de asimilación y la desigualdad social. Propone construir un mundo sin indígenas, lo que significaría reconocer los nombres propios de los pueblos: Inuit, Yuqui, Mapuche, Kuna, Toba, etc. Critica por lo tanto la palabra “indígena”. Afirma que el futuro de los pueblos no es el presente de los pueblos desarrollados. Considero que esta última idea, proporciona elementos para la crítica al pensamiento evolucionista – económico sobre las culturas occidentales y los pueblos indígenas.



Es una suerte de doble movimiento, basada en la necesidad de visualizar las diferencias en tanto condiciones de existencia, necesidades y posibilidades de autonomía, como de negociar y reivindicar las igualdades en tanto derechos en la vida cotidiana.

Las identidades como inacabadas, como procesos itinerantes e incesantes, con sus quiebres, continuidades, sesgos y rupturas que posibilitan al sujeto para transformarse a sí mismo como singularidad y a su colectividad como es el caso de las mujeres indígenas zapatistas. Las identidades sociales se configuran en un espacio para la acción política del sujeto agente, como lugar de lucha y resistencia, espacio estratégico para la propuesta social.

---

### **3.1.3. De transeccionalidad, agencia y prácticas políticas**

---

Desde la mirada de este trabajo, considero la construcción de las identidades como un espacio que posibilita las prácticas políticas trasformativas. Como lo venía comentado, ya desde los planteamientos postmodernos de los estudios de género (Amparo Moreno, 1987; Bellucci, 1992; Fina Birulés, 1992; Verena Stolke, 1996) y diversas corrientes feministas, se habla de la construcción de lugares políticos desde y para las mujeres que mediante prácticas sociales y discursos generen transformaciones en su lucha por la igualdad (Butler, 2002; 2007).

De esta forma tanto el género como las identidades, como construcciones sociales, se configuran en espacios para la articulación del poder, siempre y cuando se lleven al terreno de lo político (Emma, 2004), es decir, que las prácticas sociales situadas y atravesadas por diversos ejes sociosimbólicos y socioestructurales, se conjuguen de otras formas que permitan un cambio en esos procesos al problematizarlos desde una intencionalidad del sujeto.

Esto implica un trabajo enorme si lo pensamos desde los lugares situados de los grupos y poblaciones vulneradas o desfavorecidas en tanto las estructuras sociales y económicas, que en su lucha constante frente a los poderes hegemónicos tendientes a deslegitimar tanto la producción como los saberes del otro, tienen que direccionar sus



prácticas sociales y políticas hacia la desconstrucción del aparataje neoliberal. Bourdieu describe muy bien estos procesos:

*“... la construcción social de la realidad social se lleva a cabo en y a través de innumerables actos de construcción antagonista que los agentes efectúan, en cada momento, en sus luchas, individuales o colectivas, espontáneas u organizadas, para imponer la representación del mundo social más conforme con sus intereses; se trata, por supuesto, de unas luchas muy desiguales, ya que los agentes poseen un dominio muy variable de los instrumentos de producción de la representación del mundo social (y, más aún, de los instrumentos de producción de esos mismos instrumentos), y también porque los instrumentos que tienen a su disposición inmediata, listos para su empleo, y en particular el lenguaje corriente, son, por la filosofía social que vehiculan en estado implícito, muy desigualmente favorables para sus intereses según la posición que ocupe en la estructura social” (Bourdieu, 2004: 250).*

Desde este marco, podemos entender al agente como aquel “actor situado en contextos concretos estructurados y estructurantes” (Ema, 2004: 14). Se centraría en el actor con una función de *agencia*. El agente es el que genera, el que hace que algo ocurra, el que genera independientemente suceda algo o no. Por su parte, la *agencia* “se refiere a la *capacidad-posibilidad* de producir un efecto de novedad frente a un trasfondo de constricciones normativas” (Ema, 2004: 17). Esta *capacidad-posibilidad* es siempre relacional, situada y fijada por el sujeto o colectivos; y se constituye en una forma de lo político, lo que le otorga intencionalidad, motivación, reflexión y problematización de la acción social<sup>11</sup>.

Entonces la *agencia*, entendida como algo dinámico, se constituye en una forma de acción política que implica conjugaciones diferentes de la interseccionalidad junto con procesos de resistencia ante los ejes o elementos que limitan, por ejemplo, el alcance de derechos humanos:

*“La agencia está asociada a alguna forma de libertad en el sentido de que un/a actor tiene esa propiedad siempre que pueda elegir, establecer planes y desear alguna cosa. Pero ello contrasta y se opone fuertemente al hecho de las limitaciones que el entorno social ejercita. Desde esta perspectiva, la constitución de la identidad sería pues la resultante de la consciencia de uno/a, de la agencia y del afrontamiento de las limitaciones propias del contexto social” (Iñiguez, 2001: 214).*

---

<sup>11</sup> *Acción social* entendida también desde Ema (2004) como la actuación de un agente en el mundo para introducir novedad en él; esto desde las teorías de la estructuración de Anthony Giddens y el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu.



Ahora quisiera retomar lo desarrollado en el **primer capítulo de este trabajo**<sup>12</sup> respecto a las sedimentaciones y los trasfondos; y la **analogía del telar** con la construcción de tejidos como prácticas políticas.

El entramado de urdimbres y tramas nos posibilita entender la complejidad de la interseccionalidad como la configuración situada y en interrelación de diversos ejes que, a manera de trasfondo y sedimentaciones se ponen en juego no homogéneo que se configura a manera de campo en tensión, en procesos de oposiciones y resistencias, sin embargo a través

“Considerando al telar como una máquina para tejer (para construir); compuesto de hilos de trama e hilos de urdimbre, es que quiero generar una analogía entre la *urdimbre* como ese *trasfondo* que posibilita la construcción de significados (integrando sedimentaciones históricas y contextos semióticos – materiales); y la *trama* como esa *práctica lingüística*. Juntas, mediante la acción-tejer del(@s) agente(s), constituirían la textura que le da sentido a las prácticas, construyendo significados: tejidos.

Esto nos hablaría de la interdependencia entre los discursos y las condiciones que hacen posible esos discursos (los contextualizan, los sitúan, los atraviesan). El entrecruzamiento de hilos nos puede dar la imagen de un tejido (con figuras, formas, colores y dibujos diversos) que sólo es posible por el *entramado de hilos*. La existencia de un hilo en lo individual no hace posible el tejido, es necesaria la existencia del telar, de los hilos y de quienes tejen. El tejido, como las significaciones, sólo es posible por la intersección de estos tres aspectos” (Ideas desarrolladas en el apartado: *La construcción social del(o) indígena*, de esta tesis).

del ejercicio de poder hegemónico están más o menos en equilibrio, lo que genera un círculo vicioso en las relaciones poder – Estado - subalternos.

Ema, García y Sandoval (2003) retoman la idea desarrollada por Laclau y Mauffe (1987) sobre las diferencias entre *elementos* y *momentos*, en donde el trasfondo no es un espacio de elementos sino de *momentos* que se constituyen en relaciones de articulación entre la que se incluye la propia acción en la que se constituye como trasfondo. No es posible acción sin trasfondo, pero tampoco trasfondo sin acción. Estas ideas al relacionarlas con el concepto de interseccionalidad nos posibilita el pensar los ejes de raza, etnia, género, pobreza, etc., de las mujeres, primero no como el sólo hecho de ser un conjunto de elementos o variables, sino *transeccionalidades*<sup>13</sup> en constante juego; se interrelacionan y constituyen un *momento* que hace de trasfondo a la acción política y ésta a su vez forma parte de ese momento mismo.

Los *momentos de transeccionalidad* son entramados resultado del *atravesamiento* de diversos hilos a manera de urdimbres y tramas de violación de derechos, constricción

<sup>12</sup> Ideas desarrolladas en el apartado: *La construcción social del(o) indígena*, de esta tesis.

<sup>13</sup> Quiero hablar de *transeccionalidad*, ya que considero que este concepto se acercaría más a la idea de intersección activa, es decir, relacional, mutante, contingente; donde cada momento de conjugación de elementos corresponde a atravesamientos entre unos y otros, sin que esto implique homogeneidad de atravesamientos. Considero que las formas en que los ejes se transeccionan pueden posibilitar un espacio heterogéneo, diverso, de resistencias y luchas, capaz de transformarse. *Transeccionalidad performativa*.



de acceso a una mejoría en la calidad de vida, procesos de vulneración de sujetos, vivencia de pobreza y violencia, etc.

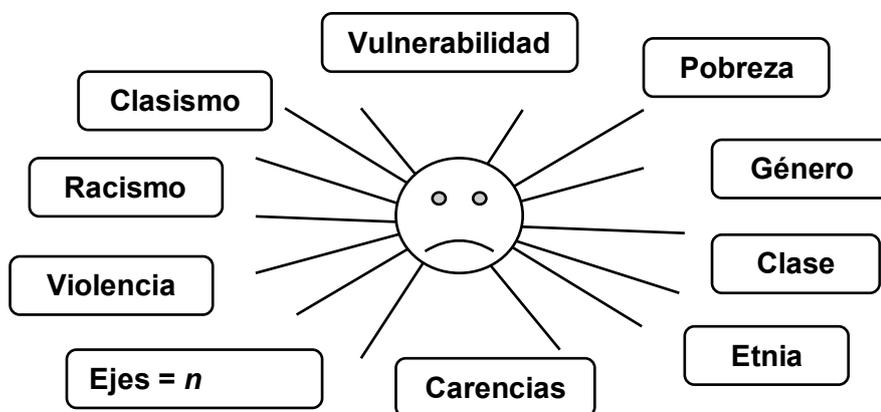


Diagrama de elaboración propia  
Dayana Luna, 2012.

Son estos *momentos de equilibrio*, los que a su vez pueden convertirse en oportunidades para el cambio de procesos socioestructurales y simbólicos, ya que representa la posibilidad de desequilibrio debido a que ese círculo vicioso llega al límite, posiblemente por muerte, represión violenta, por difusión de redes en medios de comunicación alternativos (recordemos el papel central que ha cobrado la web y el internet en general como forma más democrática de difusión y organización de la información, que muchas de las veces se constituyen en vías alternativas a los medios hegemónicos de comunicación), por la pauperización de las condiciones de vida, en este caso por el movimiento del EZLN, algunos programas desde organizaciones civiles, la acción de externos, conocimiento de alternativas de vida propuestas por otros movimientos sociales desde campesinos e indígenas, nuevas expectativas de vida, conciencia de sí mismos y de sus comunidades, etc.

Esto se constituye en el trasfondo de la acción política y las formas en que estos ejes se conjugan, se transeccionan de manera permanente, mutante y en proceso; componen lo que se llama *estructuras de plausividad*. En el equilibrio inicial entran nuevos ejes que lo desestabilizan y genera las condiciones para un proceso de fijación de identidades, prácticas y sus sentidos de manera diferente. Genera las posibilidades de cambio, las capacidades de agencia. Su configuración que sucede de una forma diferente (por su capacidad de iterabilidad<sup>14</sup>) hace que el desequilibrio permita un

<sup>14</sup> De acuerdo con Derrida (1989), es la alteración en la repetición, la capacidad de un enunciado de ser lo mismo y lo otro. O la misma capacidad pero referida a prácticas sociales (Gadamer).

momento nuevo de fijación de identidades, prácticas y sus sentidos, a partir de las diversas agencias del sujeto.

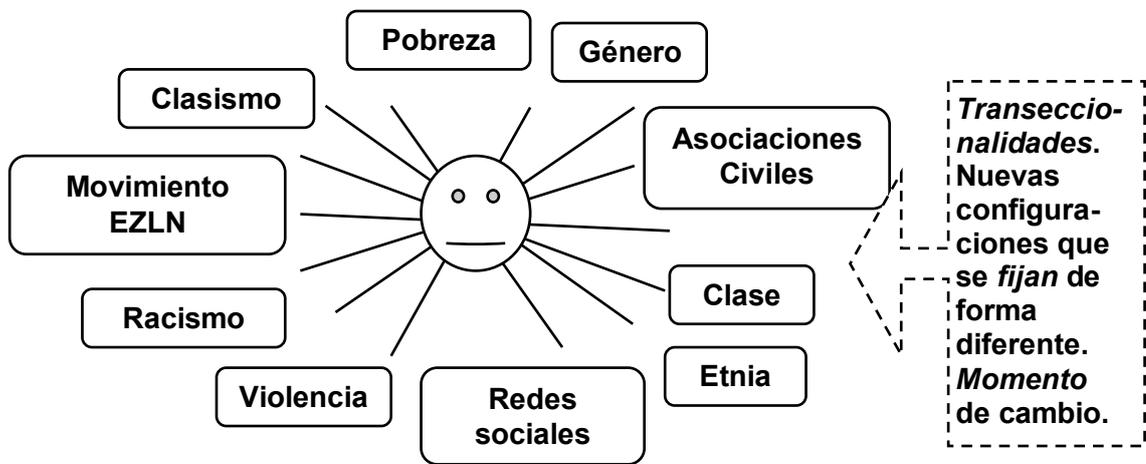


Diagrama de elaboración propia  
Dayana Luna, 2012.

El entramado se da de otra forma integrando nuevos hilos que desequilibran el momento de fijación de sentidos y prácticas, lo que posibilita al agente a cambiarse de posición y llevar un proceso de transformación de sus identidades sociales y la diversificación de sus prácticas políticas. Este proceso posiblemente sea lento, con rupturas y retrocesos pero siempre en formas diversas que las iniciales. El desequilibrio genera una conciencia diferente en el sujeto, identidades sociales nuevas y le permite ser agente de cambio y construir nuevos sentidos de sus prácticas. Un agente performativo de sí mismo (en tanto singularidades y colectividades) y de su entorno, de manera procesual.

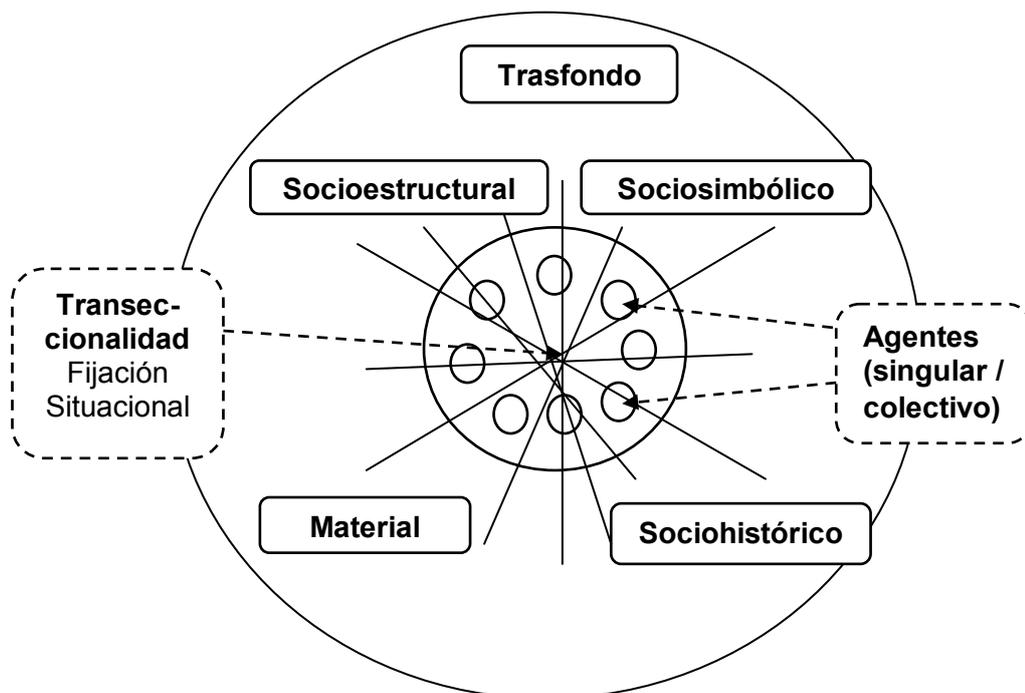


Diagrama de elaboración propia  
Dayana Luna, 2012.



*“Entonces la noción de performatividad, ligada a una concepción de lo social como campo abierto de relaciones de poder donde toda identidad es una estabilización contingente y precaria, conducen a una politización de la identidad que supone un segundo paso más allá de la simple desnaturalización de la misma. La identidad es el espacio desde el que articular una política de resistencia, y es su carácter abierto e incompleto lo que permite su resignificación” (Córdoba, 2003:1).*

Entonces, podemos decir que la construcción de identidades sociales se genera a partir de la fijación de sentidos, enmarcados en un tiempo y en un espacio, y configurado en momentos de *transeccionalidad*. La identidad se construye y a la vez se sitúa en un contexto que, a manera de trasfondo y gracias a la capacidad de indexicalidad<sup>15</sup> de la identidad, le proporciona sentidos. De esta forma la identidad sería sólo un significante que puede ser configurada en diversidad de significados. El referente indexical de la identidad está constituido por el momento de fijación de sentido a partir de la transeccionalidad.

Necesariamente tendremos que situar estas identidades y los discursos que las hacen posibles, no en el sentido de colocarlos en un lugar estático y con calidad de *esencia*, sino de reconocer el con-texto y texto dentro del cual se construyen, se generan, dando cuenta de sus atravesamientos materiales y semióticos que les pudieran proporcionar sentido.

*“Procediendo por analogía, tomo prestada la noción de matriz a las disciplinas matemáticas para ilustrar la lógica operativa de unos invariantes cuyo contenido y forma se establece de manera históricamente variable, socialmente manipulable e idiosincrásicamente únicos. En este sentido, la **matriz identitaria**, al entrar en conexión con matrices identitarias, tanto idénticas como alternativas, va modelándose en el eje temporal a modo de **identificaciones en alteración**; representación que expresa la idea de que **los seres humanos somos a la vez universalmente similares, culturalmente distintos e individualmente únicos**. Producto de una determinada y concreta relación sociohistórica y situacional, cada matriz identitaria se conforma acorde con los equilibrios de distinto tipo que se establecen en la tensión entre lo colectivo y lo singular. La naturaleza de este movimiento conduce a pensar la imbricación entre lo colectivo y lo singular en forma de espiral. Tal elipseidad no convierte en estéril el intento de comprensión de la relación en lo colectivo y lo singular, de las lógicas entre identificaciones/alteraciones. Es, justamente, al renunciar a toda forma de causalidad entre sujeto y agrupamiento (s) por afinidad, que estructura y actor social han de pensarse juntos” (Lurbe i Puerto, 2008:100).*

<sup>15</sup> La indexicalidad es una de las nociones centrales de la Etnometodología (Garfinkel). Para Garfinkel, la indexicalidad afecta al conjunto del lenguaje y la acción social. Su interés no se centra tanto en la existencia de "expresiones indécicas" como en las "características indécicas" de toda expresión. La indexicalidad se refiere tanto al uso de la situación para crear la independencia del contexto como al uso de elementos específicos de un tiempo y lugar determinados para generar el significado. La afirmación de que el significado se crea y se mantiene mediante el uso de recursos metódicos es fundamental para diferenciar la etnometodología del estructuralismo (Diccionario crítico de las Ciencias Sociales, Reyes, 2009).

De esta forma la agencia del sujeto (en este caso la figura de las mujeres tejedoras), centrada en la acción intencional de llevar al terreno de lo político estas transeccionalidades para problematizarlas, posibilita la construcción de diversas prácticas políticas que se constituyen en escenario posible de *subversión* (Butler, 2002).

El proceso de agencia difracta la diversidad de roles en las mujeres, en sus identidades sociales y prácticas políticas; y esto puede generar, en la medida que el agente se mantenga en ese proceso o tenga las posibilidades de difractarse, procesos envolventes donde incluya la transformación de más espacios de su vida cotidiana y de las estructuras sociosimbólicas y sociohistóricas.



Diagrama de elaboración propia  
Dayana Luna, 2012.

*“No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones; siempre es el nexo, el no-espacio de una colisión cultural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el “nosotros” no puede rechazarse sumativamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia. El espacio de esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mismos mediante los cuales se da o no se da la sujeción” (Butler, 2002:183).*

Los tejidos, como resultado de estos procesos, no son más que posibilidades de significar las prácticas políticas. La agencia de las mujeres-tejedoras se traduce en



prácticas políticas que transforman a sí mismas y a sus comunidades y/o estructuras simbólicas, económicas e históricas.

Estas prácticas han estado presentes a lo largo de los procesos de resistencia de los pueblos indígenas. Sus prácticas políticas se han diversificado, algunas con mayores impactos transformativos de estructuras macrosociales y otras más como formas de sostenimiento que les han permitido sobrevivir resistiendo (recordemos lo que planteo en el apartado: *El movimiento indígena como resistencia de más de 500 años*).

Es así que aparecen a la luz pública las diversas formas de lucha de mujeres africanas e indígenas. Digo *aparecen a la luz pública* porque su lucha, estrategias y formas de resistencia son y han sido a lo largo de la historia, un factor central para la sobrevivencia de los pueblos colonizados, ultrajados y por ende, enajenados a nivel social que no comunitario, del poder de su acción y su palabra.

Estas mujeres a partir de la diversidad de sus posiciones, se constituyen en sujetas políticas que “parten y reevalúan las identidades socioculturales basadas en etnicidad, religión, sexualidad, clase, color, clan, nación e, incluso, posicionamiento en el complejo desorden mundial” (Hernández, 2008:15).

La propuesta es entonces hacer un cambio de perspectiva en donde se pueda pasar de conceptualizar a la mujer como sumisa, como víctima, como el sujeto con desventajas; por una perspectiva donde las mujeres son protagonistas de su propia vida, de manera consciente y crítica; construirlas como sujetos políticos (Guiomara Rovira, 1999; Mágina Millán, 1996) con diversas formas de resistencia y de lucha, comprendiendo y reconociendo tanto sus diversas estrategias de supervivencia (Juliano, 2005) como sus capacidades y posibilidades como agentes.

## 3.2. SOBRE EL CAMINO EN SÍ MISMO: ALGUNAS DISCUSIONES METODOLÓGICAS

---

Ahora,  
si no hay ninguna diferencia fundamental o esencial  
entre la curiosidad y la ciencia,  
podemos decir que la investigación es solamente  
otra manera de “contar el mundo”

Spink, 2005.

---

### 3.2.1. El enfoque de las metodologías cualitativas

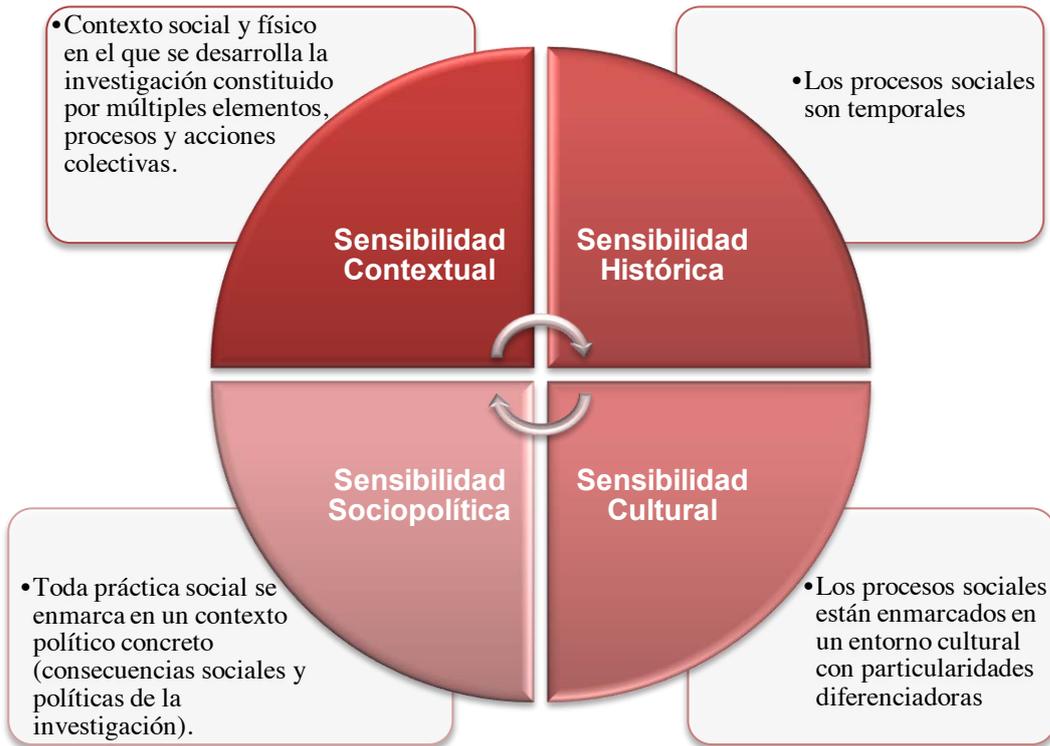
---

Me interesa elucidar aquí sobre algunos aspectos sobre el proceso de investigación propuestos desde las metodologías cualitativas y que retomé a lo largo del proceso de aproximación etnográfica y los relatos de vida.

Si consideramos las discusiones anteriores como aportes del pensamiento postmoderno y de los *feminismos otros* (dentro de los cuales enmarco a los feminismos negros, fronterizos y postcoloniales) al marco epistemológico que acompañó mi investigación; es que podemos también hacer evidente la preferencia por las metodologías cualitativas, ya que al ser *un modo de encarar el mundo empírico* (Taylor, 1984) a partir de *la producción de datos descriptivos (...)* con una *aproximación naturalista e interpretativa, y una crítica continua a la política y a los métodos del positivismo* (Iñiguez, 2008), me proporcionaron algunas herramientas congruentes con las formas en que problematizo el proceso de investigación.

El enfoque cualitativo de investigación (Valles, 2003; Kornblit, 2004; Ibañez, 2001) reconoce la importancia del discurso del sujeto, su significado respecto a su vivencia y su mundo en tanto que sujeto con diversidad de relaciones, con escenarios situados por coordenadas de espacio, tiempo y procesos sociohistóricos que hacen de su discurso un material significativamente analizable como vía de comprensión del sujeto que habla y (se) transforma hablando.

Iñiguez (1999), retomando a Silverman (1993), formula que el optar por la metodología cualitativa implica un cambio de sensibilidad de quien investiga en por lo menos cuatro aspectos centrales que acompañan el proceso de investigación:



Como vemos, estos aspectos planteados por Íñiguez, se corresponden con la noción de los conocimientos situados desde Haraway (1991) mencionada anteriormente, y nos facilita la posibilidad de generar un puente entre las críticas al método positivista desde los planeamientos de las feministas poscoloniales y fronterizas y estas formas de hacer investigación llamadas metodologías cualitativas.

Por otra parte, también considero que estas aproximaciones nos permiten hablar de *reflexividad* del proceso de investigación, la cual, para fines de este apartado, la consideraremos como esa capacidad de quien investiga de desarrollar dichas sensibilidades, pero no sólo para mirar el proceso social objeto de estudio, sino en la sensibilidad para el análisis de estos ámbitos en el desarrollo de su propia práctica investigativa, considerándose a sí mismo/misma inmersa en este diálogo entre sujetos situados.

*“La reflexividad implica que las orientaciones de los investigadores pueden tomar forma mediante su localización sociohistórica, incluyendo los valores e intereses que estas localizaciones les confieren. Lo que esto representa es una negación de la idea de que la investigación social es, o puede ser, realizada en una especie de territorio autónomo aislado de la sociedad al completo y de la biografía particular del investigador, en el sentido de que sus logros pueden quedar a salvo de los*

*procesos sociales y de las características personales. [...] Tampoco las consecuencias de la investigación son neutrales o necesariamente deseables. De hecho, algunos comentaristas entienden la investigación social como el hecho de desempeñar un papel indeseable a la hora de apoyar uno u otro aspecto del statu quo político en las sociedades occidentales” (Hammersley y Atkinson, 1994:31).*

De esta forma las características de un enfoque de tipo cualitativo para el proceso de investigación: inductiva, holística, no intrusiva, comprensión de las personas en su marco de referencia, valor a todas las perspectivas y personas informantes, entre otras (Taylor, 1984); fueron elementos a retomar tanto como guía para el proceso investigativo como para generar una postura crítica respecto a estos aspectos y sus implicaciones en una vivencia de aproximación etnográfica postfeminista; ya que a pesar de que el enfoque cualitativo significó y ha significado una fuerte crítica a las formas positivistas de hacer ciencia (recordemos su surgimiento en el período de entre guerras y la lucha contra discursos hegemónicos que esto ha significado a lo largo de diferentes etapas históricas de las diversas propuestas cualitativas<sup>16</sup>), de acuerdo con los planteamientos posfeministas, postcoloniales y desde las etnografías críticas y postfeministas; aún sigue parado sobre la base de miradas etnocéntricas, occidentales y coloniales del conocimiento.

Metodológicamente me centré en un *diseño emergente* (Guba y Lincoln, 1985; Valles, 1999) el cual trabaja con procesos flexibles que permiten modificar y/o reorientar el estudio durante su desarrollo a la luz de nuevas condiciones que puedan emerger o surgir tanto durante la recogida de datos como en el contexto del estudio. Este enfoque me permitió por un lado adaptarme a las posibilidades de acceso a los diferentes escenarios para el trabajo de campo y las trayectorias itinerantes de las propias mujeres y, por otro, ser congruente con ese *caminar preguntando* que discutiré en el apartado 2.2.4.

La investigación que desarrollé se caracterizó por ser un estudio *de tipo etnográfico*, ya que retomé algunos aspectos centrales de dicha propuesta cualitativa, participando directamente y por un tiempo corto, en los *escenarios reales* donde viven o desarrollan sus prácticas sociales y políticas las mujeres tzeltales y tzotziles participantes de este estudio.

De esta manera junto con el trabajo etnográfico que implica la observación directa en el campo, la participación en los escenarios, procesos y actividades que desarrollan las mujeres; conversaciones con diversas mujeres durante sus prácticas cotidianas en

---

<sup>16</sup> Para mayor descripción de las etapas de desarrollo de las metodologías cualitativas ver: Valles, S. Miguel. (1999). Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional. Madrid, Síntesis.



los escenarios; la toma de notas y la elaboración de un diario de campo, así como la toma de fotos, audios y en ocasiones videos sobre las dinámicas colectivas; también desarrollé algunas entrevistas individuales y grupales de tipo cualitativo, relatos de vida, obtención de testimonios y revisiones documentales que complementaron dichas observaciones.

---

### 3.2.2. Sobre el tipo de etnografía desarrollada

---

“Tal vez una de las contribuciones más importantes de la perspectiva pos-construccionista es la que argumenta, que la ciencia es solamente una actividad entre muchas otras donde se negocia y se construyen socialmente los sentidos.

Así, es solamente uno de los muchos ejemplos diarios de la competencia social colectiva de comunidades y pueblos de producir conocimientos y construir saberes”

Spink, 2005

La obra de Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (1973), es considerada como el puente entre los 60's y los 70's ya que significó un cambio de la etnografía empírica hacia la crítica reflexiva postmoderna.

*“El giro interpretativista de C. Geertz dio pie a lo que ha venido llamándose la crítica posmoderna reflexiva, que puso en entredicho la posibilidad y la legitimidad antropológica de representar a otras culturas, y desplazó la mirada crítica de las culturas a los textos sobre ellas de los etnógrafos” (Stolcke, 2006: 4).*

De esta forma, y siguiendo a Stolcke (2006) la crítica se centra en tres grandes aspectos del trabajo etnográfico que hasta entonces se venía desarrollando como parte de una mirada positivista: problematiza la autoridad del etnógrafo, la legitimidad de la representación y la autenticidad etnográficas al señalar el carácter ineludiblemente intersubjetivo del trabajo etnográfico.

Entonces, el texto etnográfico es considerado como una construcción dialógica en la cual intervienen procesos de intersubjetividad generada a partir de interacciones: “la antropología en este punto es como si tomara conciencia de que toda la subjetividad es intersubjetividad. El texto es el resultado de una negociación entre el informante y el etnógrafo. Baijtin propone que el lenguaje nunca es subjetivo sino interactivo. No

existen palabras y frases neutras sino que todo está cargado de intenciones y de acentos” (Ledo, 2004:7).

Como consecuencia de estos planteamientos, se pone en evidencia la autoría de quien escribe el texto etnográfico y se otorga mayor énfasis a las voces que, conjuntamente y en interacción, han construido el texto y, más aún, el sentido colectivo de las acciones en el campo de investigación.

*“The postmodern ethnographer seeks to decenter his or her own authority, to render more visible the ways in which the text produces a particular inscription of reality, and to disperse or share the authoritativeness or a textual account by featuring more dialogic and polyvocal textual forms” (Schwandt, 2007:16)<sup>17</sup>.*

La crítica a las etnografías clásicas implicó mirar desde otros lugares el proceso etnográfico. Nuevas formas tanto de realizar el trabajo de campo como el de construir los textos etnográficos hicieron presencia no sólo en la antropología sino en general en las ciencias sociales y humanas<sup>18</sup>: Etnografía crítica, la dialógica, etnografías activistas, etnografía virtual, etnografía performativa; son solo algunas propuestas de enfoques etnográficos que enriquecieron el arte de construir narrativas dialógicas para dar sentido a las prácticas.

Considero importante la propuesta de la etnografía performativa (Denzin, 2003) como “práctica analítica creativa” (creative analytic practice. AP), que implica diversas modalidades de formas narrativas, de performatividad reflexiva, autobiografías, crítica cultural, breves historias, conversaciones, ficción, ensayos fotográficos y personales, narrativas y cuentos de sí mismos, textos fragmentados, memorias, narrativas performativas construidas de manera colectiva. Lo que le proporciona mayor flexibilidad a la práctica etnográfica ante la complejidad de los procesos sociales de los cuales pretende dar cuenta.

Si además de considerar esta diversidad de estrategias y técnicas narrativas, reconociendo las trayectorias diseminadas, no lineales y poco estáticas de los procesos sociales, optamos también por diversificar los escenarios posibles para la práctica etnográfica, escenarios plurales atravesados por procesos temporo-

---

<sup>17</sup> En traducción propia: “El etnógrafo posmoderno intenta descentrar su propia autoridad, para hacer más visibles las formas en que el texto produce una inscripción particular de la realidad, y para dispersar o compartir el carácter de autoridad o el de *dar cuenta* textual, presenta formas textuales más dialógicas y polivocales” (Schwandt, 2007:16).

<sup>18</sup> Revisar también: Denzin, Norman. (2003). The call to performance. *Symbolic Interaction*, 26(1); 187 – 207. Denzin, Norman; Lincoln, Yvonna & Tuhiwai, Linda. (2008). *Handbook of critical and indigenous methodologies*. USA, SAGE Publications, Inc. Street, Susan. (2003). Representaciones y reflexividad en la (auto) etnografía crítica: ¿voces o diálogos?, *Nómadas*, 18; 72 – 79. Travis Kona, Dan Mahoney y Ken Plumer (2002), Margarethe Kusenbach (2003), Keith Bassett (2004), Joseph Schneider (2002), Marcel Balasch y Marisela Montenegro (2003). Sánchez-Parga (1987); Burke (1996); Hammersley, (2001).



espaciales situados y caracterizados por prácticas sociales específicas; entonces podemos hablar de un trabajo itinerante que pretendió *seguir*, en el caso de la presente investigación, las trayectorias del proceso de acción social de las mujeres participantes de la investigación.

*“La etnografía multisituada consiste en una práctica etnográfica deslocalizada, que se basa en la utilización de una multiplicidad de unidades de observación y participación. Buscar, pues, un acercamiento a la complejidad de la realidad contemporánea por vías diferentes de las del “trabajo de campo” clásico, considerando una multiplicidad de dimensiones diferentes, tanto en lo referente al comportamiento de diferentes tipos de actores sociales, como a la producción escrita o audiovisual de algunos de estos agentes sociales” (Pujadas, Comas y Roca, 2010: 266).*

Si retomamos la propuesta de Geertz (1999: 38) sobre los itinerarios transculturales y la idea de mutaciones donde se sigue el hilo de los procesos sociales, la complejidad se visualiza en hilos y se da seguimiento a sus interconexiones, sus relaciones y las relaciones de las relaciones; posiblemente pueda hablar de un trabajo itinerante como característica de mi proceso etnográfico.

*“La etnografía multilocal o multisituada -como “metodología emergente” en los dichos de George Marcus- reconoce la “heterogeneidad de espacialidades” (Wright, 2005) y/o la “pluralidad de lugares” en los que se ve (o debería verse) involucrada nuestra práctica etnográfica” (Perret, 2011:58).*

De acuerdo con Marcuse (2001), en las etnografías convencionales, se le ha dado mayor importancia a la capacidad de traducción de una cultura, centrándose sólo en la observación en un sitio. En el caso de las etnografías multilocales: “Esta función se ve aumentada ya que no es practicada en el contexto primario y dualista ‘ellos/nosotros’ de la etnografía convencional, sino que requiere considerablemente de mayores matices dado que la práctica de traducir conecta los distintos sitios que explora la investigación junto con fracturas inesperadas e incluso disonantes del lugar social [...] lo persuasivo del amplio campo que cualquier etnografía construye y mapea reside en su capacidad de generar conexiones mediante la traducción y el seguimiento de discursos distintivos de sitio a sitio” (Marcus, 2001:114).

Marcus (2001) plantea tres tipos de ansiedades metodológicas generadas por el desplazamiento teórico hacia las etnografías multilocales: “...preocupación por los límites de la etnografía, por la reducción del poder del trabajo de campo y por la pérdida de lo subalterno”.

Estas ansiedades estarían sustentadas en un supuesto epistemológico al que, desde mi punto de vista, también sería necesario desplazar considerando estos

planteamientos; me refiero a la idea de tener una explicación totalizante, absoluta. Siguiendo a Fina Birulés (1997) es necesario abandonar la búsqueda de lo absoluto, ya que lo humano está relacionado a la historia, a lo cultural y a lo social. Implica renunciar a la falacia del discurso totalizante, capaz de aprehender al sujeto, su dinámica y sus formas de pensar; como si el sujeto fuera aprehensible, estático y transparente y, por su parte, como si la acción etnográfica fuera capaz de representar, como lo hemos venido discutiendo, la *verdad* del proceso social. En resumen, pone fin a la idea de historia única sobre el sujeto.

Como lo hemos estado discutiendo y desde las críticas feministas respecto a las formas de escritura de textos etnográficos, estos responden a una mirada patriarcal que muestra la voz del etnógrafo como la única autorizada para *decir* sobre los participantes y sus procesos sociales. Se habla de una propuesta posmoderna que implica posturas éticas y estéticas. “Lo posmoderno se centran en intentar celebrar las paradojas y las complejidades del campo de investigación y de la vida social. Más que subordinar el mundo social y los actores sociales a un único punto de vista narrativo del texto realista, los posmodernos conscientes abandonan la narrativa única y la voz dominante del etnógrafo autoritario. Varias etnografías posmodernas se han realizado empleando una llamativa variedad de mecanismos narrativos de manera totalmente consciente” (Hammersley y Atkinson, 1994:274).

De esta manera encuentra eco la idea sobre la diversidad de voces dentro de la etnografía densa (Geertz, 1996), situando al diálogo como centro, en una mirada más compleja y menos reduccionista, más respetuosa con las personas y las comunidades. La etnografía como proceso cargado de significaciones.

*“La investigación multilocal está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía” (Marcus, 2001:9).*

Entonces, respecto a los límites de la etnografía y al poder del trabajo de campo, se interpone la idea de *traslocalidad*.

*“Para la etnografía, entonces, no existe lo global en el contraste local-global tan frecuentemente evocado en estos tiempos. Lo global es una dimensión emergente en la discusión sobre la conexión entre lugares en la etnografía multilocal. De manera concomitante, para la etnografía multilocal es suficiente estipular algún tipo de sistema mundo, siempre y cuando los términos de cualquier macroconstructo de ese sistema no suplanten el contexto del trabajo etnográfico, que se vuelve oportunamente constituido por la trayectoria que toma en el diseño de sus sitios” (Marcus, 2001:113 - 114).*



Desde aquí es criticado el concepto de lo macro en contraposición de lo micro<sup>19</sup>. Lo global es una dimensión de la vida cotidiana, ahí se materializa, ahí se traduce en algún tipo de relación entre sujetos y objetos. Lo global se actúa en el aquí y ahora del proceso grupal, de las relaciones entre sujetos, de las relaciones vivenciadas en el proceso etnográfico. Pero lo global no lo es todo, es sólo una dimensión de ese proceso social. Se constituye en la parte y no en el todo. Lo otro estaría compuesto por la trayectoria del sujeto, ese que supuestamente es *subalterno*<sup>20</sup>.

*“Los sujetos situados han dejado de ser los únicos hacia quienes se orienta la etnografía interesada en el sistema mundo: ahora también se centra habitualmente en sujetos subalternos, los posicionados por la dominación sistémica (factibles de ubicar en y por la economía política capitalista y colonialista en su gran variedad de formas). Aunque la etnografía multilocal no requiere necesariamente abandonar la perspectiva de lo subalterno está encaminada a cambiar el centro de atención a otros dominio de la producción cultural y, en última instancia, a cuestionar este posicionamiento usualmente privilegiado en la perspectiva etnográfica” (Marcus, 2001:115).*

Posicionamiento privilegiado que, de acuerdo con Hymes, (1972) y Stocking (1987), tiene vinculación ideológica con prácticas de tradición colonialista, que marcó la crisis de la antropología en los 70's y se basaba en la descripción de realidades *exóticas*, con discursos monolíticos occidentales y con mirada distanciada.

Además, desde la perspectiva de las etnografías feministas (Castañeda, 2006, 2010; Blazquez, Flores y Ríos, 2010; Del Valle, 2002; Gregorio, 2006; Méndez, 2007; Hernández y Suárez, 2008; Visweswaran, 1997), dichos discursos monolíticos obviaban el discurso de las mujeres, su valor como informantes era nulo, sus voces silenciadas o no escuchadas. No eran centro de las etnografías.

Considero que es importante retomar entonces, los planteamientos del postfeminismo en tanto que nos proporciona las herramientas necesarias para poner en tela de juicio las formas en que se ha venido haciendo ciencia, desde esta perspectiva el feminismo, estaría en la posibilidad de construir conceptos que ayuden a develar, o en su caso, a generar fragmentaciones, rupturas con el orden hegemónico que se constituyan en momentos de creación de nuevas subjetividades, desde los otros y en este caso

---

<sup>19</sup> Posiblemente podamos encontrar una similitud con el concepto de lo *glocal*: "...los estudios culturales insisten en la necesidad de contemplar el carácter 'glocal', no sólo de los procesos hegemónicos de poder, sino también de las prácticas de resistencia" (Flórez, 2007: 252).

<sup>20</sup> Siguiendo a Spivak (2009), los subalternos son aquellos que no han logrado un Estado, no es fácil encontrar información sobre ellos, no hay huellas, es un inventario sin huellas. No tienen acceso a la ciudadanía, en tanto que ciudadano es quien hace uso de la estructura abstracta del Estado. Para Spivak, el interés en el subalterno está sobre el ideal de sujeto construido en el pasado. Es un sujeto estereotipado, construido como subalterno, en tanto que mirado y nombrado desde un nosotros. Identificado por nosotros sin construir su identidad desde su agencia; o al menos no reconocido desde el nosotros. Los subalternos han sido utilizados, oprimidos por los poderes existentes, y es hasta que puede llamarse a sí mismo subalterno, que deja de serlo. Gayatri Chacravorty Spivak. Curso: La cuestión de la Subalternidad. CENDEAC, Murcia, España. 1 y 2 de diciembre de 2009.

desde *nosotras*. Incluyo en el *nosotras* a todas las personas que participarían desde sí, como seres plurales y a la vez singulares.

Retomando los planteamientos de Spivak (2009), y tratando de ir un poco más allá, el discurso de las etnografías clásicas *subalterizan* al sujeto (en tanto sujetado por procesos sociales) destinatario de la pobreza, del racismo, del clasismo, de la discriminación por sexo/género.

En el caso de mi investigación, no se trata de los grupos culturales aquellos que los grandes antropólogos visitaban para comprender sus formas culturales, o para generar una diferenciación desde su posicionamiento etnocéntrico que fuera capaz de legitimar las formas de vida occidentales como campo de aspiración para toda cultura no-occidental. En este caso, los grupos o personas participantes de la etnografía, no

“Las personas de color [del traductor], sexuadas y trabajadoras [incluiriémos a lxs pueblos originarios] aún tienen una gran labor por delante para contar como testigos objetivos y modestos del mundo, más que de su “parcialidad” o “interés especial”. Ser el objeto de la mirada, en vez del origen autoinvisible y “modesto” de la visión, es ser privado de agentividad” (Haraway, 2004). Traducción de Pau Pitarch.

sólo son interpeladas por mí como investigadora en tanto establecer lazos o vínculos para la comprensión de sus procesos de vida, en este caso son ellas mismas las que, a manera personal en tanto mujeres tzeltales y tzotziles con participación política en pro de sus derechos; y a manera grupal- comunitario como integrantes de pueblos originarios y movimientos sociales contestatarios, son ellas quienes independientemente del lugar de la investigadora, interpelan a la sociedad organizada, la sociedad civil en general, incluyendo ahí a lxs investigadorxs sociales.

Las mujeres participantes en este estudio interpelan, a través de sus discursos y su práctica política, mi lugar como investigadora social y demandan la generación de otras miradas que posibiliten el diálogo basado en el reconocimiento mutuo. El sujeto de estudio no es objeto hay que reconocerlo como co-productor de conocimientos.

Es por esto que me planteo la construcción de otros lugares para la reflexión del movimiento de mujeres tzeltales y tzotziles, de sus luchas y sus resistencias, de las formas de aproximarnos a ellas desde todo nuestro ser, posiblemente más o menos mestizo. Diferente. Con otras historias que a veces son compartidas pero a la vez ajenas en tanto contadas por *otros*. En un esfuerzo por descolocarme de esos lugares de la colonialidad mestiza, esa que me atraviesa y me conforma con su sentido patriarcal, racista y clasista, pero a la que empiezo a reconocer como ajena en el acto



mismo del dialogo con las otras. Diálogos que posiblemente nos deconstruyan para devenir en otras.

Mujer mestiza, de cabello negro rizado, piel morena y con pensamiento occidental, pero no por eso indolente y a-histórica; más o menos académica, pero no por eso falta de respeto y compromiso con esas voces que siempre han estado ahí, que compartimos y que son ejemplo fiel de procesos en incesante camino...

---

### 3.2.3. Sobre narraciones y relatos de vida

---

Para poder ser, he de ser otro.  
Salir de mí, buscarme entre otros,  
los otros que no son si yo no existo,  
los otros que me dan plena existencia.  
**Octavio Paz.**

Un aspecto central en mi proceso de investigación, y en concordancia con el establecimiento de lugares comunes para el diálogo, lo constituyó la creación de narraciones y de relatos de vidas de las mujeres tzeltales y tzotziles.

De acuerdo con Bruner (1990) la narración se constituye como una de las principales herramientas para construir y negociar significados. El espacio de la elaboración narrativa es un espacio de nombrar-se y constituir-se como sujeto que deja de serlo para ser otro en el acto mismo discursivo.

De acuerdo con Íñiguez (2001), la perspectiva narrativa otorga importancia al lenguaje como vía para la constitución de las identidades. “Es por medio de él como podemos interpretar aquello que somos, generar una cierta imagen de nosotros/as y de los demás, así como comunicarla en nuestro contexto social. La naturaleza simbólica del lenguaje hace, además que esa representación constituya una subjetividad <sup>21</sup> comunicable de carácter simbólico, estricta y característicamente propia de los seres humanos” (Íñiguez, 2001: 214).

---

<sup>21</sup> Brah (2011), Comprende la subjetividad como el espacio que dota de sentido a nuestra relación con el mundo, conformada de experiencias, emociones y deseos.

De esta forma y siguiendo a Íñiguez (2001), las narraciones no sólo son una forma de contar/nos nuestra propia vida, sino que son un medio a través del cual las identidades pueden transformarse.

“... lo que importa en estos relatos de vida que aun cuando son historias personales, darán cuenta y describirán el universo social de esta población con la que trabajaré, recuperando sus voces desde luchadoras sociales y su visibilidad en sus distintos roles, como una parte de la realidad social-histórica” (Benavides, 2012: 100).

Estas vías de transformación bien pueden darse en el acto mismo de la repetición (a manera de acto *performativo*; Butler 2006) debido a que el tejido de discursos necesariamente tendrá que presentar fragmentaciones, discontinuos que develarían a ese sujeto que se está haciendo por el acto de decir-se, como metáfora, se está *tejiendo en el acto mismo de destejarse*.

Y es en esas discontinuidades, en esos intersticios donde, siguiendo a Provanzal (en Santamaría, 2008) y no sólo refiriéndose al acto de narrar sino a toda práctica social, que las mujeres llevan a cabo luchas de resistencia. “Estos intersticios como locus heurísticos (...) permiten visibilizar mejor las conquistas de autonomía, las iniciativas, las negociaciones, desde una posición que está rotulada como formalmente subordinada (que es efectivamente dependiente)” (Danielle Provanzal, 2008: 347).

*“Alguien no puede, pues, ser definido. Pero puede ser relatado. ...El relato que transforma una vida en biografía es también siempre relato de un muerto, y mortifica inmortalizando... Relatar es dar sentido a lo heterogéneo sin unificar. El relato perpetúa la acción y substituye a la acción... Dice la acción y al mismo tiempo es la acción” (Collin discutiendo a Arendt, en Birulés, 1992:26).*

La idea del sujeto que muere en la acción de narrarse o de ser narrado, da cuenta de ese devenir del sujeto del discurso, mientras construye discursos que den sentido sobre sí mismo, deja de ser ese sujeto narrado para ser otro, el acto del habla construyendo otro sujeto que ya no es, ni será, el sujeto del discurso.

De acuerdo con varios autores (Bertaux, 2005; Houle, 1986; Grell, 1986; Pujadas, 1992) el relato de vida, es la narración de la historia de una vida contada tal y como la persona la ha vivido. Para Bertaux (2005), el relato de vida es un discurso narrativo, que trata de contar una historia real, mediante una relación dialógica, con la investigadora. De esta forma, el relato examina una parte significativa de la vida de una persona, una experiencia personal que forma parte de su narrativa, una construcción y reconstrucción de una vivencia personal y particular” (Denzin, 1989).

Siguiendo a Bertaux (2005), al relatar se producen tres órdenes de realidad:



- a) La realidad histórico-empírica de la historia realmente vivida (itinerario biográfico). Incluye la vivencia tal como fue percibida, la manera de esta vivencia, sus sentimientos, etc.
- b) La realidad física y semántica integrada por lo que la persona sabe y piensa retrospectivamente de su itinerario biográfico, se trata de una totalización subjetiva que hace la persona de sus experiencias hasta ese momento.
- c) Y la realidad discursiva del relato mismo producido en la relación dialógica de la entrevista, se trata en este caso de lo que la persona quiere decir acerca de lo que sabe y piensa de su itinerario.

Obviamente, esta relación dialógica del aquí y ahora con quien investiga, estaría atravesada por el conjunto de experiencias a las cuales (ambas) le otorgan sentido, y dichas significaciones nacen del entramado de construcciones sociales y de intersecciones que sitúan a las personas participantes del relato.

*“Los relatos de vida (...) son narraciones biográficas acotadas por lo general al objeto de estudio del investigador. Si bien pueden abarcar la amplitud de toda la experiencia<sup>22</sup> de vida de una persona, empezando por su nacimiento, se centran en un aspecto particular de esa experiencia. [Los relatos de vida] recuperan los saberes particulares surgidos de experiencias muchas veces compartidas, pero no por ello vividas como comunes” (Kornblit, 2004:16, 19).*

La psicología narrativa “sostiene un enfoque de un yo narrador/a y narrado; un yo erigido en relator que va tejiendo su discurso sobre la marcha, trazando líneas argumentales, urdiendo tramas, construyendo acontecimientos y creando significados, construyendo narraciones encuadradas en el marco comunitario y en el seno de relaciones múltiples” (Cabruja, Íñiguez, Vázquez, 2000).

Ahora bien, las narraciones llevan personas encarnadas, y este *encuadrar en el marco comunitario y en el seno de relaciones múltiples*, nos habla precisamente de entender esas construcciones narrativas como contingentes, es decir, situadas en algún tiempo, en algún lugar, con circunstancias que constriñen (Ema, García y Sandoval, 2003) su producción.

“...discussão construcionista sobre linguagem e ação levou a uma perspectiva na qual os horizontes e os lugares eram compreendidos como produtos sociais e não como realidades independentes” (Spink, 2003:22)

“... una discusión construccionalista sobre el lenguaje y la acción condujo a una perspectiva en la que los horizontes y los lugares se entendían como productos sociales y no como realidades independientes” (Spink, 2003: 22)

[Traducción personal].

<sup>22</sup> De acuerdo con Brah (2011), las experiencias son un proceso de significación e interpretación de nuestras vivencias personales y colectivas en el seno de relaciones de género, clase, raza, etnicidad y sexualidad articuladas entre sí.

Las narraciones, por lo tanto, son una vía para comprender las formas incesantes de construcción de identidades sociales que estarán situadas en un juego de intersecciones múltiples que, en el caso de las mujeres tzeltales y tzotziles, estarán constituidas a partir del entrecruzamiento dinámico del ser mujeres, indígenas, en situación de pobreza, e inmersas en un proceso de lucha social activa; lo que implica nuevas configuraciones identitarias a partir de sus experiencias de vida, experiencias que traen al aquí y ahora de sus narraciones.

Donna Haraway (1995) propone el ejercicio de fijación, en algún sitio, cada vez que construimos un sentido social. En el acto de narrarse (no sólo así mismas, si no al proceso social en conjunto<sup>23</sup>) las mujeres fijan el sentido de sus prácticas, de acuerdo con algunas coordenadas que, a manera

“Los relatos de vida hablarán de un trozo de nuestras vidas pobladas de imágenes de violencia, terror, resistencia, fortaleza, sueños y esperanzas, todo ello mezclado en un *continuum* de fuerzas y ganas de vivir en todas las situaciones que nos correspondió enfrentar” (Benavides, 2012: 94).

de interseccionalidad (mujeres, indígenas, en situación de pobreza, e inmersas en un proceso de lucha social activa, etc.), posibilitan encontrar en el aquí y ahora, la diversidad de sentidos que a su vez, construyen identidades sociales contingentes.

De acuerdo con Brah (2011), la identidad como expresión de la subjetividad se encuentra en constante transformación, pero en una persistente búsqueda de coherencia, estabilidad y continuidad.

De esta forma, el sentido del trabajo de tipo etnográfico como de construcción de relatos de vida, tuvo la intencionalidad de visibilizar esas construcciones identitarias de mujeres tzeltales y tzotziles, que en los intersticios de relaciones de opresión entrecruzadas, por cuestiones de género, raza, clase, sexo y etnia, construyen de una manera incesante, transformativa y propositiva para el cambio de sus relaciones con el mundo.

---

<sup>23</sup> Ya que de acuerdo con Schütz, (1987) “cualquier experiencia de vida encierra en sí una dimensión social” (p. 48).



### 3.2.4. El caminar preguntando

---

...aquí estamos y un espejo somos.  
No la realidad, sino apenas su reflejo.  
No la luz, sino apenas un destello.  
No el camino, sino apenas unos pasos.  
No la guía, sino apenas uno de tantos rumbos  
que al mañana conducen.

Subcomandante Marcos, Zócalo D.F.  
11 de marzo de 2001.

Lxs zapatistas dicen que hay que *“caminar preguntando”* (Pineda, 2004:4). Ya retomábamos esta idea central de los aportes del zapatismo en la presentación de tesis de Alejandra Araiza (2009), amiga y compañera del mismo doctorado en psicología social de la UAB. En su tesis, Alejandra propone llamar como *investigación del caminar preguntando* a esta idea, que bien podemos considerar tanto en sentido literal como metafórico: *del proceso mismo de investigación y del construir las preguntas durante el camino.*

Retomo esta idea del *“caminar preguntando”* ya que considero que es congruente con lo planteado anteriormente, donde discuto que esta investigación responde tanto a una metodología de *tipo emergente* como a la tradición cualitativa de adaptar los métodos y las técnicas a las características del campo, respetando sus procesos, posibilidades y dinámicas.

También retomo este aporte zapatista en tanto que considero condensa varios elementos respecto a la crítica que, como veníamos discutiendo en apartados anteriores, se le hace a las formas ortodoxas de hacer ciencia. Y por lo tanto, considero también que el *“caminar preguntando”* nos lleva al campo de las incertidumbres vividas durante el trabajo de investigación, incertidumbres que a lo largo del *“caminar preguntando”* pueden irse disipando, o al menos tomando algún rumbo para quien investiga.

Quisiera proponer, en diálogo con este planteamiento, que necesariamente nos referimos a otras formas de hacer investigación, diferentes a las etnografías clásicas donde pareciera que quien investiga se constituye en el eje central *“hacedor de preguntas”*. El sujeto de la voz, el que pide respuestas y espera resolver las preguntas de la *“etapa de vida que enfrenta”* durante el desarrollo de su investigación.

*“Toda la concepción zapatista es una fuerte crítica al pensamiento ortodoxo de izquierda, pero más aún, al pensamiento moderno ilustrado. Caminar*

*preguntando*<sup>24</sup> implica el reconocimiento de los otros como actores para las alternativas y la construcción, digámoslo así, revolucionaria. Caminar preguntando se inscribe en una visión profundamente democrática interna y externa de los actores. Implica reconocer que pueden existir otras estrategias, implica reconocer que deben mediar estrategias de consulta y consenso al interior de nuestros movimientos y que el diálogo como forma de articulación es un vehículo poderoso entre los movimientos para desarticular muchas formas de dominación de manera radical” (Pineda, 2004:4).

El *caminar preguntando*, relacionado con un proceso de investigación, implica el reconocimiento del otro (para este caso de las otras), un lugar diferenciado de quien se acerca, de quien investiga; implica estrategias centradas más en la mirada, en la observación, en la escucha; en el acompañar e intercambiar roles y el permitirse estar con las otras.

Posiblemente tenga algún tipo de relación con la propuesta de *diálogo transformativo* desde Gergen (2005), donde más allá de ser un simple diálogo (refiriéndolo como una conversación entre dos o más personas), se considera como cualquier forma de intercambio que tenga éxito para transformar la relación entre quienes se encuentran comprometidos con realidades separadas y antagónicas (y sus prácticas relacionadas), en otra en la que se comiencen a construir realidades comunes y solidificantes” (pág. 333).

Las preguntas nacen del diálogo con las y los otros, de la observación y de la escucha. El diálogo es una estrategia central que hace posible el caminar; al caminar logramos mediante el diálogo, generar preguntas que nos acompañarán y darán sentido al camino.

*“El diálogo es la posibilidad de pronunciar la propia palabra y es en la esencia de esta palabra donde se hallan dos capacidades intrínsecas del ser humano, acción y reflexión, solidarias, inquebrantables y principales agentes del cambio social” (Freire, 1970:32).*

Acción y reflexión que develan un constante hacer del sujeto, es decir su práctica. En este caso la práctica investigativa como un proceso constante del preguntarse sobre la propia práctica, la práctica de las otras y las prácticas comunes; situadas o narradas en el campo del aquí y ahora del proceso de investigación.

No quiero cerrar este apartado sin antes referir nuevamente a Paulo Freire respecto a su propuesta sobre dos elementos centrales y necesarios para que se genere el diálogo (y que considero, son elementos coincidentes no sólo con las propuestas del

---

<sup>24</sup> Las cursivas son mías



movimiento zapatista sino, como lo vimos, con algunos análisis de tipo filosófico y epistemológico desde algunas posturas postfeministas).

*“No hay, por otro lado, diálogo si no hay **humildad**<sup>25</sup>. La pronunciación del mundo, con el cual los hombres lo recrean permanentemente, no puede ser un acto **arrogante**<sup>26</sup>. [...] ¿Cómo puedo dialogar, si aliento la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí? ¿Cómo puedo dialogar, si me admito como un hombre diferente, virtuoso por herencia, frente a los otros, meros objetos en quienes no reconozco otros “yo”? ¿Cómo puedo dialogar, si me siento participante de un “guetto” de hombres puros, dueños de la verdad y del saber, para quienes todos los que están fuera son “esa gente” o son “nativos inferiores”? ¿Cómo puedo dialogar, si parto de que la pronunciación del mundo es tarea de hombres selectos y que la presencia de las masas en la historia es síntoma de su deterioro, el cual debo evitar?” (Freire, 1970:73).*

Treinta y cinco años después, estas preguntas siguen vigentes, y posiblemente actualizadas en el diálogo que hace Spink (2005) desde la psicología social socioconstruccionista:

*“¿Somos capaces de reconocer que hay vida más allá del discurso metafísico materialista de la ciencia? ¿Somos capaces de reconocer que estamos aquí, con los hombres y mujeres fontaneros, cocineros, bomberos, herbolarios, líderes comunitarios y otros, simplemente como una parte más de un colectivo esforzándose para construir utopías? ¿Somos capaces de cambiar de posición, de dejar de pensar en metodología y recuperar la ética de lo metódico; la capacidad de relatar, de tornar explicable y normalmente comprensible lo que hacemos? ¿De absorber la investigación hacia la acción, ampliando el concepto de la segunda y olvidando la primera? ¿De abandonar la búsqueda para traducir las palabras de los otros, de analizar y sistematizar los datos; adoptando en su lugar, las tareas de llamar atención a lo que dicen las personas con sus palabras; de utilizar formas de relatar y comentar que son disponibles en el día a día para cualquier miembro activo y competente de una comunidad social; de hablar desde dentro el campo-tema y no a cerca del campo-tema? [...] ¿Somos capaces de renunciar a la búsqueda por la gran verdad y acoger la des-verticalización de los saberes; transformándonos simplemente en buenos psicólogos y psicólogas sociales, intentando resolver problemas, posicionándonos en campos-tema y enfadándonos con cuestiones como la desigualdad, la pobreza, la democracia y las alternativas al desarrollo que tenemos? Tal cual hacen las y los fontaneros, ingenieros, cirujanos, carpinteros, activistas, taxistas, cocineros y pequeños agricultores sobre estas y otras cuestiones. Es así como se construyen las utopías” (Spink, 2005:7).*

Santos (2005: 134) propone una posible vía para lograr un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación (*tópoi*<sup>27</sup>) de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura, a esto le llama diálogo diatópico.

<sup>25</sup> Las negritas son mías; para asociar **humildad**, más que con los elementos moralistas del concepto (Kant) o como una debilidad (Nietzsche), con la virtud que consiste en el conocimiento de las propias limitaciones y debilidades y en obrar de acuerdo con este conocimiento (Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española).

<sup>26</sup> **Acto arrogante** consistente en demostrar la “superioridad” ilusoria del sujeto que nombra.

<sup>27</sup> Siguiendo a Santos, *Topoi*, en griego, significa “lugares”. El “lugar común” (topos koinos) retórico, es un tecnicismo elaborado por Aristóteles (cf. Retórica, I, 1358a).

*“Los lugares comunes son premisas generales, ampliamente difundidas e infundadas, sobre las que se funda la argumentación de una determinada cultura. Al ser indiscutidos, dado que se consideran verdades evidentes, ideas comunes y públicamente aceptadas, los topoi hacen posible la producción ordinaria de argumentos y su intercambio por medio del dialogo. Constituyen, siguiendo la definición de Perelman (1989: 146): ‘Premisas de carácter general que permiten fundamentar los valores y las jerarquías. [...] Constituyen las premisas más generales, sobreentendidas con frecuencia, que intervienen para justificar la mayoría de nuestras elecciones’ (Santos, 2005: 134).*

No puedo decir que el desarrollo de esta investigación se caracterizó en su totalidad por un *caminar preguntando*. Intuyo que para lograrlo es necesario pasar por un proceso de desaprender lo aprendido, de un constante análisis de las propias prácticas sociales y sus implicaciones; es necesaria una postura crítica y autocrítica que permita deshacerse de los estereotipos clásicos asignados tanto para quien investiga como para quienes imaginamos “sujetos” de nuestro estudio. Sin embargo, considero que el camino de esta investigación pretendió retomar algunos de los elementos planteados, enriqueciendo la experiencia de campo y sus posibilidades para la comprensión de las prácticas políticas de las mujeres tzeltales y tzotziles y su papel en la conformación incesante de identidades sociales.

### 3.3. EL DISPOSITIVO METODOLÓGICO COMO PREPARATIVO PARA EL CAMINO

---



*Mujer sentada en el kiosco,  
San Juan Chamula, Chiapas;  
Lunallena, febrero 2009.*

¿Será posible viajar por el mundo,  
sin mapa...  
sin maleta...  
sin saber a dónde queremos llegar?

¿Será posible iniciar un proceso con  
tan solo el gusto de hacerlo,  
con sentido aventurero;  
acompañada por un *catálogo de  
mundos posibles* y alternativos,  
de esos como los que vivimos en  
sueños diurnos  
y fantasías a donde podemos llegar?

¿Será posible viajar por el mundo  
sólo con un morralito,  
repleto de *semillas de preguntas*  
en tanto que aún no alcanzan a  
germinar?

*Lunallena/junio 2011*



Teniendo como brújula la propuesta zapatista del *caminar preguntando*; a la *reflexividad* y el *diálogo* como acompañantes constantes en la búsqueda de *escenarios conversacionales*; y como estrategia, las *metodologías emergentes* centradas en *etnografías multisituadas* siempre cuestionadas a la luz de los planteamientos *postfeministas*; es que inicio ahora el camino de contar el proceso de esto que llamo el diálogo con las mujeres tzeltales y tzotziles, para acercarme un poco más a esa construcción incesante de identidades sociales y políticas, producto de sus prácticas cotidianas en interacción con otras mujeres y hombres en diferentes escenarios.

El camino recorrido a lo largo de siete meses<sup>28</sup> de observación y convivencia directa con mujeres tzeltales y tzotziles en Chiapas, se configuró complejo. Complejo porque de ninguna forma implicó un camino lineal, en constante avance o de fácil recorrido. Dicho recorrido tuvo avances, retrocesos, cambios de itinerario, cambio de espacios y personas, cambios en mi proceso como investigadora y como persona.

El relato que presentaré de ninguna forma pretende ser un retrato de lo vivido, tampoco una narración que a manera de video desvele lo que sucedió en el campo; sería demasiado pretencioso de mi parte querer atrapar en unas cuantas líneas la diversidad de experiencias vividas, de situaciones experimentadas, de mujeres que nos hablan de las singularidades y colectividades que las conforman y se asoman en sus discursos generosamente compartidos y *actualizados* en el momento mismo de las entrevistas, de las charlas, del compartir los *frijoles*, las *tortillas*, el *mole*<sup>29</sup>; la emoción de su participación política en las calles de San Cristóbal de las Casas; y de los días y días vividos en las clínicas de salud autónoma.

La invitación para su lectura se centra en recorrerlo partiendo de incertidumbres que serán descritas a lo largo de la narración, considerando los límites del discurso pero a la vez su capacidad polisémica, la diversidad de sentidos que nos posibilitan algunas aproximaciones para comprender procesos relacionados con las identidades sociales, la participación política y los discursos de las mujeres participantes en este estudio.

Se trata entonces de una narración, que pretende reconstruir-se, para situar-se y comprender-se, en el contexto de la diversidad de participaciones de las mujeres tzeltales y tzotziles en Chiapas, con el atravesamiento que ha tenido el Movimiento del

---

<sup>28</sup> El trabajo directo en el campo se desarrolló a partir de noviembre de 2008 a mayo de 2009. Teniendo como escenarios centrales la ciudad de San Cristóbal de las Casas (en la que contacté con dos asociaciones civiles y un movimiento de mujeres) y dos comunidades de base zapatista donde hay proyectos de salud autónoma, esto en el estado de Chiapas, México.

<sup>29</sup> Ver glosario de términos Mexicanos en el Anexo 3.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y sus propuestas autónomas de salud, educación, organización política, etc.

Ahora bien, es importante analizar algunos aspectos que se constituyeron centrales dentro de este estudio, que caracterizaron y, sobre todo, *situaron* las formas en que, desde sus inicios, imaginé las relaciones con las participantes; es decir, me refiero a las preguntas sobre ¿Dónde me situaría/posicionaría respecto a las mujeres participantes?, ¿Cómo generar una investigación que respete los procesos de las comunidades y sus singularidades? ¿Dónde y cómo situarse en el lugar de la escucha, la observación y la acción conjunta (que no la coacción) para crear escenarios para el diálogo y la acción?

Durante este proceso de investigación ha estado presente la discusión reflexiva de mi lugar como investigadora en relación intersubjetiva con las mujeres tzeltales y tzotziles zapatistas. La revisión continua del propio posicionamiento: ¿cómo generar procesos de investigación que consideren y deconstruyan los lugares de ejercicio de poder y de *colonialidad del saber*<sup>30</sup>?

Llamo *territorios para el diálogo y la acción* a aquellos escenarios temporo-espaciales e históricos, tanto en el sentido literal como en el simbólico, que se constituyeron en oportunidades de acercamiento con las mujeres para elaborar, conjuntamente, discursos sobre sus prácticas políticas, sobre sus vidas, sobre sí mismas.

“Territorio como espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional. Los territorios culturales estudiados son los que habitan los grupos etnolingüísticos, de allí que les llamé etnoterritorios, entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. La tierra es cultura; producto de la sociedad y reproductora de la misma” (Barabas, 2008: 128 – 129).

Es importante mencionar y en su caso, aceptar, que estos *territorios para el diálogo y la acción* preexisten a la investigadora, es decir, es necesario pensar que dichos procesos son autónomos, independientes de la *mano* de la investigadora; no soy yo quien generó los procesos, esos preexistían, existen y seguirán existiendo

---

<sup>30</sup> *La colonialidad del saber*, discute Flórez (2007), como dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados, en una gran narrativa universal, en la cual Europa es, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal (Lander, 2000). Hablamos de colonialidad del saber en la medida en que el pensamiento monotópico moderno ha sido posible, gracias a su poder para subalternizar el conocimiento ubicado fuera de los parámetros de su racionalidad (Mignolo, 2000). [...] relega la producción del saber a un asunto de escritura ‘políticamente correcta’, y perpetúa la subalternización del conocimiento en la medida en que no contempla a los movimientos periféricos como ‘productores de saber’.



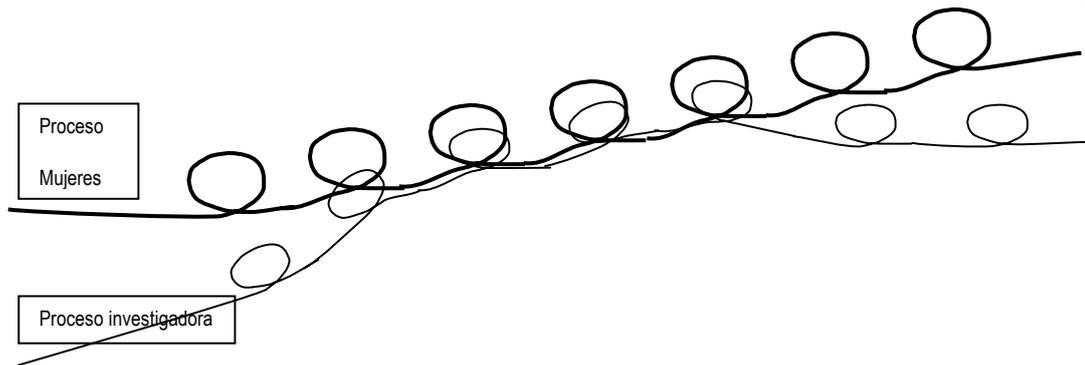
independientemente de mí. Este es un punto crucial en la consideración del presente estudio, ya que nos coloca en el lugar de no-protagonismo, en el sentido del enfoque clásico donde el investigador *llega* con un dispositivo metodológico, establece los *encuadres* y las formas de trabajo, reúne a la gente, la coloca en un espacio predeterminado (a manera de laboratorio social) y *aplica* sus instrumentos para obtener un análisis posterior que pretende ser generalizable.

*“La ausencia de una racionalidad central que parece dejarnos instalados en el sinsentido, puede representar más que una gran pérdida, la aparición de un sujeto más libre que se constituye sobre la premisa de la diversidad y que reconoce y experimenta la necesidad de escuchar al otro” (Piastro, 2008:19).*

Lo anterior nos coloca en el problema del cómo son construidos los datos en el campo, por lo que consideré necesario generar un lugar de escucha y observación así como la elaboración de alternativas metodológicas que se adaptaran a los procesos y dinámicas propias de las mujeres en las comunidades y la interrelación conmigo misma como investigadora. De ahí el sentido emergente e itinerante de este proceso de investigación.

Este estudio pretendió reconocer y partir del respeto por el proceso de las comunidades, de los grupos, las organizaciones y las singularidades de las personas participantes. Tener en cuenta que los procesos y los espacios de diálogo y la acción preexisten y son independientes de la investigadora, implica reconocer (aunque no necesiten de ese reconocimiento para *ser*) la autonomía y la propuesta política que sustenta las prácticas de los pueblos indígenas.

De esta forma estaríamos hablando de cómo los *procesos devienen conjuntos*, es decir, el proceso mismo de la investigadora se inserta, atraviesa, permanece en el proceso de la participación política de las mujeres tzeltales y tzotziles; conviven, se constituyen mutuamente, se integran, dialogan; para posteriormente separarse y continuar con sus procesos singulares, ahora ya con las experiencias de las *otras*.



Un aspecto también central en el estudio, lo constituyó el *lugar de la escucha*; un lugar que me permitiera ser tocada por la acción de la otra, un lugar que fluyera en el sentido de las otras, que acompañara su devenir en los diferentes espacios de participación política, de su vida cotidiana y que permitiera dialogar con esos escenarios y sus actores. Centrada en las dinámicas comunitarias. Colocarse en un lugar posible, para *estar*. Para crear un vínculo que devenga en diálogo desde las diversidades que nos conforman.

Entonces, en congruencia con el *caminar preguntando* y con el planteamiento de considerar al proceso de investigación como no lineal y caracterizado por incertidumbres, es posible cuestionarnos: ¿de qué se compone el caminar?

*De dirección, de caminos, de fragmentos de camino, veredas, puentes, bajadas, retrocesos, avances; de caminar con el pie derecho y el izquierdo... con el otro, para poder avanzar.*  
*De acompañantes y acompañados, de diálogo, de temas, de comidas, de descanso, de cansancios.*  
*De polvo, de sol, de viento, de lluvia entre neblina, de chipi chipi, de paisajes; de noches llenas de grillos y estrellas con lunas, de amaneceres helados con cantos de gallos, mujeres tortiando con olor a café; de días llenos de trabajo con olor a tierra mojada.*  
*De días de dolor, de angustia, de enojos, de enfermedad, de aprendizaje... de transformación (Luna llena, diario de campo, 2009).*

Este proceso investigativo es eso, un proceso con fracturas, relieves, avances, retrocesos, procesos paralelos interdependientes... que posibilitan un ir y venir en el entramado de las lecturas, los autores, las mujeres y mi propio discurso.

Por algún lugar hay que iniciar (continuar) el camino. Se me antoja describir algunos caminos andados antes de pisar tierras tzeltales, tzotziles, tojolabales y mames.



Desde tierras catalanas ya se vislumbraba ese deseo de regresar a aquellos intereses que describí en el capítulo uno, y que en ese momento, por las circunstancias y la *sociología de las condiciones* en que me hallaba<sup>31</sup>, era una oportunidad para no desperdiciarse. Tenía entonces, que preparar el camino rumbo a Chiapas.

---

### 3.3.1. El encuentro con escenarios para el diálogo y la acción

---

Teniendo en cuenta estas consideraciones, es que inicié mi recorrido por el estudio de las identidades sociales y la participación política de las mujeres<sup>32</sup> en Chiapas, México. Dicho recorrido, como lo había mencionado antes, fue complejo, en tanto que significó diversos momentos, a veces paralelos, a veces simultáneos, pocas veces lineal y muchas de ellas con retrocesos en tanto la consideración temporalidad-espacio-participantes. El estudio se caracterizó por un cambio constante en las temporalidades, en los espacios y en las participantes, sin embargo con una constante: la observación, escucha y diálogo con las mujeres indígenas y la conformación incesante de identidades a través de su participación política en diversos escenarios.

De esta manera, tenemos dos ámbitos generales desde los cuales se dialogó con las mujeres:

a) Mujeres tzeltales y tzotziles, que participan activamente en la propuesta de salud autónoma dentro de los *Marez*<sup>33</sup> y *Caracoles*<sup>34</sup> zapatistas.

b) Mujeres tzeltales y tzotziles integrantes de asociaciones civiles en SCLC<sup>35</sup>. Específicamente mujeres participantes del Movimiento Independiente de Mujeres

---

<sup>31</sup> Me refiero a la posibilidad de realizar el trabajo de campo durante algunos meses en Chiapas, México; y con apoyo de una beca mexicana por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

<sup>32</sup> Inicialmente en el estudio consideraba tanto a mujeres indígenas insertas en procesos de participación política no formal, en sus comunidades u organizaciones sociales, como también a mujeres indígenas zapatistas, especialmente integrantes del ejército zapatista o de las comunidades de base zapatista en Chiapas, México. Sin embargo, dejé abierta esa posibilidad de acuerdo con lo que el *campo* permitiera, considerando factores como el tiempo dedicado al estudio, la dificultad de inserción, factores de riesgo tanto para las participantes como para la investigadora; así como factores coyunturales del propio proceso de la lucha Zapatista, su resistencia y la postura del Gobierno tanto estatal como nacional (incursión militar a comunidades zapatistas, violación de Derechos Humanos, enfrentamientos paramilitares, incursión de empresas nacionales y transnacionales para la apropiación de tierras y recursos naturales, proyectos turísticos gubernamentales y de empresas privadas, etc.).

<sup>33</sup> Marez. Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. Los municipios autónomos son comunidades de bases o grupos familiares de base, civiles de apoyo, son esferas de influencia más que territorio continuo.

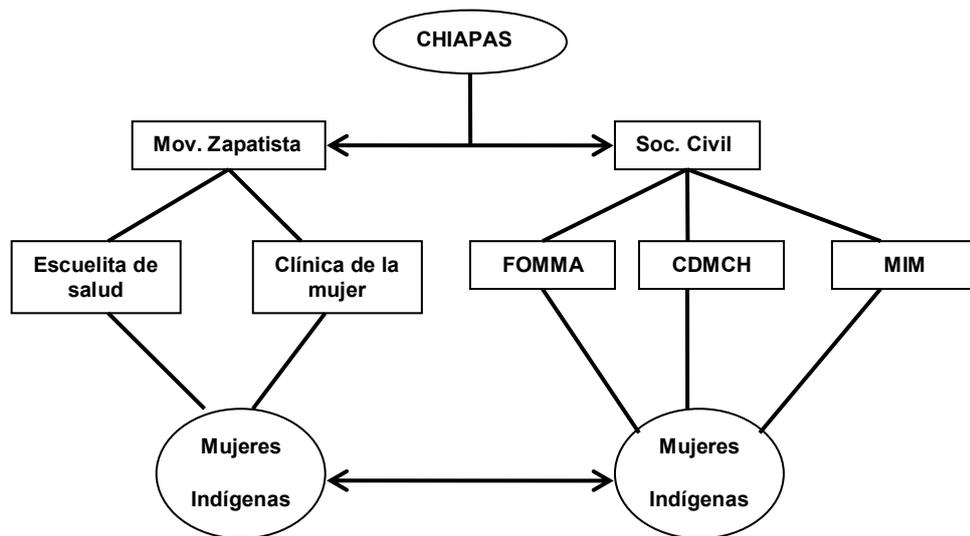
<sup>34</sup> Caracoles. Sede regional de las Juntas de Buen Gobierno. Reemplazan a los centros culturales y políticos llamados Aguascalientes. Están conformados por 4 a 7 municipios autónomos. Su objetivo es la canalización de la ayuda externa y la relación con población no zapatista en sus áreas de influencia.

<sup>35</sup> San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

(MIM), Mujeres promotoras del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) y Mujeres promotoras de Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA).

Es importante considerar que varias de las mujeres participantes tenían diversos campos de referencia, es decir, algunas participaban tanto del MIM, como del CDMCH; otras estaban directamente relacionadas con el MIM y a la vez formaban parte de los Marez. Por esta razón, sólo se presenta a manera ilustrativa la separación de escenarios, pensando en las implicaciones institucionales y de procesos grupales y comunitarios que esto conlleva.

**Cuadro de escenarios**



Ahora bien, los *territorios para el diálogo y la acción*, se caracterizaron por ser espacios donde cotidianamente las mujeres participan y gestionan diversas actividades, ya sea como promotoras en derechos de las mujeres, como promotoras de salud autónoma, como participantes en marchas y asambleas de mujeres o como participantes activas en la conformación de una asociación civil que trabaja con el teatro y la *representación* de la vida cotidiana de las mujeres en las comunidades. De esta manera, el trabajo de campo se realizó en diversos escenarios entre los cuales tenemos, comunidades indígenas zapatistas, Caracoles, Asociaciones Civiles, Colectivos sociales, espacios públicos como las calles y plazas de San Cristóbal de las Casas y proyectos autónomos zapatistas.



En un esfuerzo por dar coherencia interna a la narración del proceso de campo, es que opto por presentar los procesos vividos en cada escenario, sin embargo es importante considerar que en la mayoría de las veces la temporalidad se mostró paralela, o se atravesaban mutuamente los procesos de uno y otro escenario. En los casos que lo considere necesario, procederé a interrelacionar las observaciones de un escenario con otro, de una participante con otra.

Lo anterior nos muestra la complejidad de los procesos sociales, en los cuales no es posible separar o delimitar sujetos de escenarios, de temporalidades y de acciones.

A continuación presento, de manera esquemática, algunos momentos centrales del trabajo de campo de tal forma que nos pueda orientar en la comprensión de su proceso.

<b>a) Mujeres tzeltales y tzotziles, zapatistas en Mares y Caracoles</b>			
<b>Escenarios</b>	<b>Mujeres participantes</b>	<b>Estudio</b>	<b>Tipo de información</b>
1. Proyecto escolita de salud autónoma en un municipio autónomo <sup>36</sup> .	<ul style="list-style-type: none"> <li>Mujeres jóvenes de comunidades zapatistas que acuden a la escolita para capacitarse como promotoras de salud autónoma.</li> <li>Mujeres de la comunidad autónoma donde se localiza la escolita de salud.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Observación participante</li> <li>Conversaciones</li> <li>Impartición de una charla sobre salud sexual</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Diario de campo</li> <li>Revisión de textos producidos por gente de la comunidad</li> <li>Fotos de los espacios (no fue permitido fotografiar a las personas por razones de seguridad).</li> </ul>
2. Clínica de la mujer, salud autónoma en un caracol <sup>37</sup> .	<ul style="list-style-type: none"> <li>Mujeres promotoras de salud tanto de la clínica municipal como de la autónoma.</li> <li>Mujeres jóvenes promotoras de salud de diversos marez.</li> <li>Mujeres de la comunidad donde se asienta el caracol.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Observación participante</li> <li>Conversaciones en diversos momentos</li> <li>Taller de salud sexual.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Diario de campo</li> <li>Revisión de textos producidos por gente de la comunidad</li> <li>Fotos de los espacios (y de algunas personas que lo consintieron una vez que se logró la confianza en el escenario).</li> <li>Videos de procesos comunitarios.</li> </ul>

<b>b) Mujeres indígenas en asociaciones civiles en SCLC</b>			
<b>Escenarios</b>	<b>Mujeres participantes</b>	<b>Estudio</b>	<b>Tipo de información</b>
3. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH)	<ul style="list-style-type: none"> <li>Mujeres promotoras de Derechos de las mujeres</li> <li>Mujeres de comunidades chiapanecas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Observación participante</li> <li>Conversaciones</li> <li>Entrevista individual</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Diario de campo</li> <li>Transcripción de entrevistas</li> <li>Materiales editados por el CDMCH</li> <li>Fotos</li> <li>Videos</li> <li>Audios</li> </ul>
4. Movimiento Independie	<ul style="list-style-type: none"> <li>Mujeres de comunidades</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Observación participante</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Diario de campo</li> <li>Tres relatos de vida</li> </ul>

<sup>36</sup> De ahora en adelante se le nombrará *escolita de salud*, esto con la finalidad de reservar el nombre de la comunidad autónoma a la que se refiere, esto para fines de seguridad y resguardo de identidad.

<sup>37</sup> Opté por reservarme el nombre de la clínica y del caracol donde se localiza, por razones de seguridad, anonimato y confidencialidad.

nte de Mujeres (MIM)	chiapanecas.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Conversaciones</li> <li>• Participación en asamblea, marcha y mitin.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Varios testimonios como parte de un mitin.</li> <li>• Materiales producidos por asambleas y marchas.</li> <li>• Fotos</li> <li>• Vídeos</li> <li>• Audios</li> </ul>
5. Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA).	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mujeres actrices y promotoras de derechos de la mujer y de l@s indígenas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Entrevistas de tipo cualitativo – relatos de vida.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Entrevistas individuales</li> <li>• Una entrevista grupal</li> <li>• Materiales producidos por FOMMA.</li> <li>• Fotos</li> </ul>

Ahora bien, los siguientes apartados representan un esfuerzo por narrar el proceso que seguí a lo largo del trabajo de campo, la descripción de estrategias y de las decisiones que en su momento tuve que llevar a cabo para generar la posibilidad de encuentros con las mujeres y su vida cotidiana.

Es por esto que considero que tendré un nuevo reencuentro con las mujeres indígenas al reescribir nuestro discurso...

### 3.3.2. De las estrategias para la inserción al campo desde Barcelona

Una de las estrategias para la inserción al campo fue la identificación y el contacto con *organismos de referencia y porteros*<sup>38</sup>. Considero importante dedicarle un espacio a esta fase del proceso de investigación, ya que se constituye en una de las dimensiones centrales para el análisis de los vínculos establecidos con las mujeres en el escenario propio de las conversaciones y observaciones.

Me explico. Una pregunta central en la revisión del proceso de investigación se refiere a las formas en que se contactaron a las informantes y organismos de referencia, considerando los aspectos *implicacionales* que atraviesan las relaciones *intersubjetivas* (informantes - investigadora) caracterizadas por contextos sociohistóricos y sociopolíticos.

<sup>38</sup> De acuerdo con Hammersley y Atkinson (1994), "Buscar el permiso de porteros o el apoyo de padrinos es a menudo un primer paso inevitable para obtener el acceso a la información. Además, las relaciones que se establezcan con esas personas tendrán consecuencias importantes en el curso subsiguiente de la investigación" (Hammersley y Atkinson, 1994:91). Los porteros, son "actores que controlan recursos clave y pasajes desde donde se conceden oportunidades. Esos porteros ejercitan el control durante fases importantes que constituyen momentos de transición. Porteros, padrinos y similares (ciertamente, la mayoría de las personas que actúa como anfitrión durante el proceso de investigación) operarán en términos de sus expectativas acerca de las intenciones y la identidad del etnógrafo" (Hammersley y Atkinson, 1994:51, 93).



La opción fue evaluar las estrategias más convenientes, de tal manera que me permitieran tener un *espacio de libertad* que, en la medida de lo posible, no me comprometiera con ideologías políticas preestablecidas por las historias de las luchas de poder y las memorias de dicha historia, que han tenido diversos organismos tanto civiles como gubernamentales en el contacto con los municipios autónomos rebeldes del ejército zapatista (*marez*) y en específico con el EZLN.

Me interesa aquí precisar que no se trataba de omitir esas historias y sus contextos, al contrario, tuvieron que ser incluidas en los discursos y los análisis de esos discursos como parte de las narraciones de las mujeres; sin embargo, como estrategia de inserción fue importante considerar estos campos en tensión de tal forma que la elección de los *porteros* y sus organismos o instituciones facilitaran la inserción en el campo y la relación directa con las juntas de buen gobierno dentro de los caracoles.

En esta búsqueda de *porteros*, es que comprendí la importancia de ser cuidadosa con el tipo de *alianzas* que podría establecer con diferentes organizaciones, es decir, tendría que ver cuáles eran los intereses políticos, sociales y económicos que estaban detrás de cada una de las organizaciones posibles, cuál era su postura respecto al movimiento zapatista en general, y cuál su postura sobre las comunidades zapatistas en lo particular. En estudios como el de este tipo, mucho tienen que ver las formas de *alianza* o de convenios que se realizan con los *organismos de referencia*, ya que dependerá de estas referencias, tanto la facilidad de inserción en el campo como las formas en que se constituyen los vínculos y los escenarios para el diálogo y la acción con las mujeres indígenas en las comunidades u organismos civiles.

Sabemos de antemano que tanto el proceso de investigación como propiamente el trabajo de campo, se caracteriza por ser un proceso de toma de decisiones continuas, las cuales estarán basadas en el marco general del proyecto de investigación (objetivos, preguntas de investigación, marco teórico-metodológico, marco epistemológico, etc.) y por supuesto, también estarán basadas en el proceso implicacional de la investigadora, es decir, el conjunto de intersecciones sociopolíticas e histórico – materiales (no olvidemos inclusive, que son estos procesos implicacionales los que de entrada sostienen y configuran el marco general del proyecto de investigación).

De acuerdo con esto, es que decidí vincularme con organizaciones que cumplieran con las siguientes características:

1. Que fueran organismos no gubernamentales, de la sociedad civil organizada.

2. Que desarrollaran proyectos sobre derechos humanos, prevención de la violencia, salud integral, educación formal e informal, arte y cultura, cooperativas, etc.
3. Que realizaran trabajo directo en comunidades de población indígena; o
4. Que realizaran trabajo directo en comunidades de base zapatista

Muy remotamente tenía la intención, o al menos la guardaba como una alternativa una vez que estuviera en las comunidades chiapanecas, de tener contacto directo con la organización zapatista, esto responde por un lado a la dificultad de contacto, a los riesgos que ello implicaba tanto para mí como para las mujeres zapatistas con la militarización y las formas de represión gubernamentales que cada vez suben de intensidad a pesar de que los medios de comunicación oculten, silencien o distorsionen la información. De esta forma, la idea era poder establecer un contacto directo con las juntas de buen gobierno en la medida de lo posible, para solicitar un permiso para el trabajo con mujeres que estuvieran directamente involucradas en la organización de los Marez<sup>39</sup> y de las juntas de buen gobierno (JBG). En caso de no ser posible el trabajo directo con las JBG, entonces pensaba trabajar con mujeres indígenas de comunidades zapatistas involucradas con algunos proyectos desde los organismos civiles que lograra contactar. Pensaba en la estrategia *de bola de nieve*, como vía para contactar a otras organizaciones civiles así como a otras mujeres que quisieran participar en la investigación.

Podría decirse que el trabajo de campo inició desde mi estancia en Barcelona. Desde aquí, pude contactarme con un viejo amigo catalán (Joan<sup>40</sup>) a quien conocí en tierras mexicanas, donde ambos éramos voluntarios en una asociación civil que atendía a niños trabajadores y de la calle (Matraca, A.C.; a la que referí en el capítulo uno). Habían pasado varios años hasta que nos volvimos a encontrar en uno de los Informes de la VI Visita de la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos (marzo de 2008). En esa ocasión Joan y yo pudimos conversar acerca de mi trabajo de investigación y muy amablemente se ofreció contactarme con un proyecto de salud autónoma que se estaba desarrollando en una comunidad de base zapatista. Se trataba de un proyecto cofinanciado por algunos organismos de la sociedad civil catalana y vasca. Desde estas mismas instituciones es que obtuve una carta de presentación para, en caso de ser necesario, mostrarla ante la Junta de Buen

---

<sup>39</sup> Municipios Autónomos Revolucionarios del Ejército Zapatista.

<sup>40</sup> Utilizo seudónimos con la finalidad de guardar el anonimato de los *porteros*.



Gobierno que corresponde a esa comunidad de base zapatista. Esto con la finalidad de ser aceptada como observadora participante en el proceso de formación de jóvenes, hombres y mujeres, como promotor@s de salud.

Igualmente Joan me presentó a Paula, la coordinadora de dicho proyecto en Chiapas, que para mi suerte, se encontraba algunos días por Barcelona. Pude hablar con ella para estudiar la posibilidad de mi inserción en el proyecto, al menos por seis meses<sup>41</sup>, como observadora participante. Intercambiamos correos electrónicos y quedamos en localizarnos una vez que llegara a San Cristóbal de las Casas Chiapas.

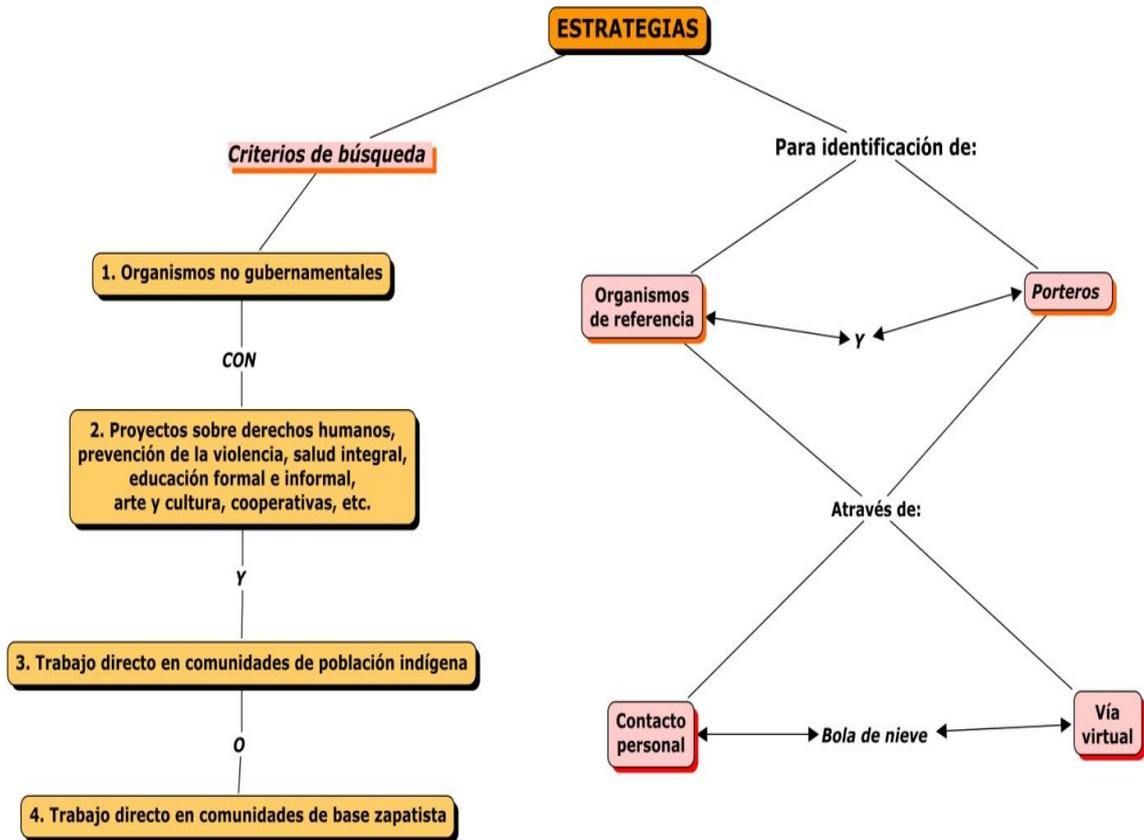
Es importante mencionar que paralelamente al contacto anterior, antes de mi viaje a México para fines de trabajo de campo, estuve realizando algunas búsquedas por Internet y con diferentes compañer@s y conocidos para lograr algún tipo de enlace con instituciones u organizaciones civiles que trabajaran directamente en comunidades de base zapatista, de tal forma que pudiera tener la posibilidad de acceder a los espacios a partir de algún marco organizativo; y con la finalidad de entablar relación con algunos porteros que me facilitaran la entrada al campo de manera cuidadosa y en este caso por el tipo de investigación, siempre respetuosa y con posibilidades de generar confianza en los escenarios para el trabajo de campo. Como resultado de esta búsqueda por vía virtual, establecí contacto con dos organizaciones civiles y la oportunidad de fungir como voluntaria en el trabajo directo con las comunidades y, en específico, con mujeres participantes de los proyectos de dichos organismos.

En resumen, la preparación de la inserción al campo desde Barcelona se presenta en el siguiente gráfico:

---

<sup>41</sup> Tenía considerado el trabajo de campo por este tiempo, ya que de acuerdo con la normativa de CONACyT (organismo que me otorgó la beca para estudiar el doctorado) no es permitido que el becario permanezca por más de ese tiempo fuera del lugar geográfico para el cual fue otorgada la beca.

**INSERCIÓN DESDE BARCELONA**



**3.3.3. Los (re)encuentros a partir de las (re)escrituras: apuntes sobre la sistematización de datos y las formas de plasmarlos textualmente**

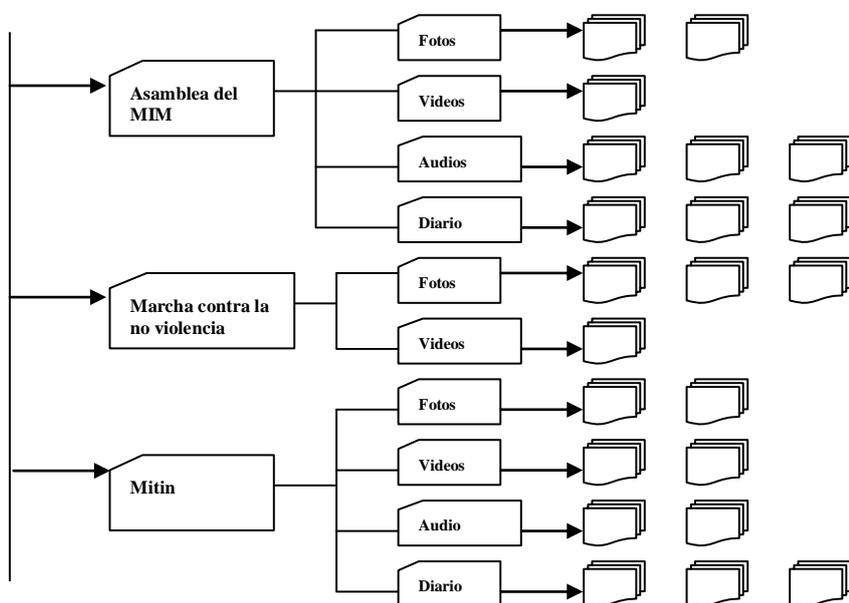
Esta etapa implicó un trabajo artesanal *tras bambalinas*, un trabajo que fue necesario para ordenar el material de campo. Organizado desde una lógica que me permitiera acceder fácilmente a él, su lectura y su posterior análisis e interpretación para construir posibles sentidos de esos discursos que pretenden aproximarse a las realidades vividas y sentidas por las mujeres participantes (entre ellas, incluida yo, por supuesto).

La sistematización de los datos de campo significó la transcripción de entrevistas grupales e individuales, la transcripción de conversaciones en el campo, de algunos



testimonios de mujeres participantes en marchas y mítines, la profundización y desarrollo de los diarios de campo, la elaboración de diagramas espaciales y descriptivos de los diferentes escenarios, la elaboración de fichas informativas que caracterizaran tanto escenarios y organizaciones, como mujeres participantes; organización de archivos textuales y audiovisuales, la elaboración de inventarios clasificando los tipos de materiales para cada fase del proceso etnográfico, diagramas de representación del trabajo en el campo, etc.

Inicialmente organicé los materiales que tenía a nivel digital, de tal manera que los pudiera tener ordenados por carpetas, subcarpetas y archivos; cruzando estos archivos con los diversos escenarios donde realicé el trabajo de campo ordenándolos secuencialmente respecto a la temporalidad en la que se desarrollaron.



A medida que iba sistematizando los datos y a través de compartir mi experiencia en el campo con varixs colegas en diferentes escenarios y con mi tutora de tesis, es que en ese entonces, surgieron algunas preguntas: ¿cómo narraré mí recorrido en el campo? ¿Cómo voy a construir un texto que dé cuenta de lo vivido, de lo escuchado, de lo narrado en ese vínculo establecido con las mujeres participantes? ¿Cómo integrar los diversos materiales, los diversos escenarios, las diversas experiencias de las mujeres? ¿Cómo voy a hacer uso de los materiales en audio, vídeo y foto? ¿Cómo realizaré el análisis de los datos?

Podemos suponer que estas preguntas no necesariamente representaban una serie consecutiva que marcaran los pasos a seguir en una etnografía. Se trataba más bien de procedimientos necesariamente paralelos, es decir, a medida sistematizaba iba

vislumbrando algunos elementos para el análisis de datos, así como también a medida que recurría a la lectura sobre las bases teórico-metodológicas de la etnografía es que configuraba diversas ideas sobre la escritura y sus estrategias narrativas (Hammersley y Atkinson, 2007).

Por otra parte, en la problemática del cómo integrar los materiales audiovisuales, me daba cuenta que además de servir para ilustrar el trabajo de campo, proporcionaban información útil para los procedimientos de triangulación como de multirreferencialidad (Velasco y Díaz de Rada, 2006); de tal forma que implicaban la integración de datos desde diversas fuentes de información.

Una primera recomendación respecto a las formas de encontrar probables respuestas a dichas preguntas, se centra en la lectura, la re-lectura, el abandono... y el volver a la lectura de los datos. Reencontrarse con los diarios de campo, con las transcripciones de entrevistas, la descripción de escenarios, la transcripción de las conversaciones, los videos, las fotos, los audios, etc. De tal forma que podemos tener diversas vías para *re-pensarlos* en el espacio, en el tiempo, diversas lecturas de los significados que podemos comprender desde sus *textos e hipertextos*.

Es interesante mencionar que en mi caso, en un primer ejercicio de aproximación – alejamiento de los datos de campo, es que configuré algunas formas de representar los diferentes escenarios del proceso de campo, implicando diferentes lógicas de graficado, lo que significó también el cambio de la propuesta de bosquejo de índice que estructuraría la tesis.

De esta manera, a la representación visual lineal que tenía de lo realizado en el campo, le siguió un primer intento de esquematización a manera de inventario de datos, con la finalidad de tener acceso a una representación visual rápida que mostrara las cualidades y cantidades de los datos de campo (Fotos 1, 2 y 3 respectivamente).

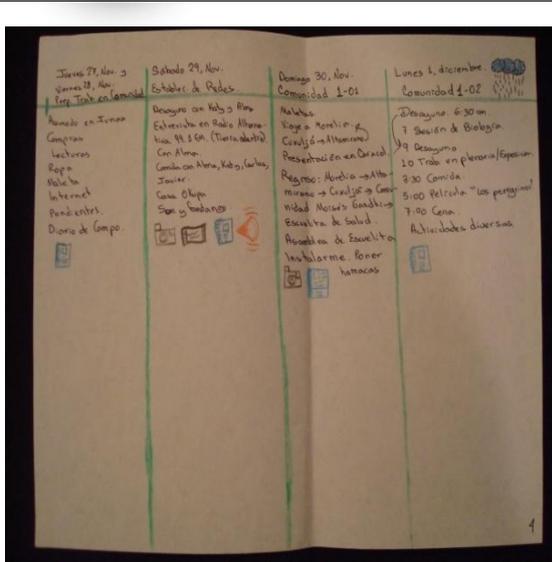


Foto 1: Proceso de investigación de campo con tipos de datos (Luna, mayo 2009).

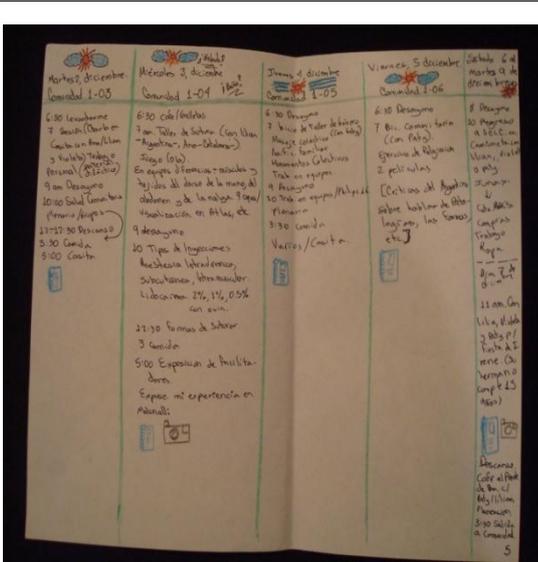


Foto 2: Proceso de investigación de campo con tipos de datos (Luna, mayo de 2009).

INVENTARIO DE DATOS DE TRABAJO DE CAMPO							
Fecha	Escenario	Descripción	Diario de campo	Fotos	Audios	Videos	Textos
14, 15 y 16 nov. 08	Congreso de Psicología Social de la Liberación	Pude estar en algunas conferencias y entablar relación con algunas personas que trabajan con mujeres indígenas. Había varias mujeres indígenas participando. El aspecto religioso mezclado con elementos religiosos mayas en rituales de inauguración y clausura del evento. Exposición de mi trabajo con una discusión al final. Tuve la oportunidad de conocer a Mercedes Olivera (Feminista con mucho trabajo con mujeres indígenas). Charlas en cenas y comidas con ella.	Descripción y comentarios generales sobre las actividades y las personas contactadas.	Sobre el evento, participación de algunos ponentes. En mi exposición. (56)	De algunas ponencias. (4)	Ninguno	Mi ponencia De otras ponencias
17 nov. 08	Visita al caracol de Oventic	Con Angélica y Diana, fuimos al caracol. Para conocer su dinámica, la forma de organización. Nos permitieron estar con ellos. Festejo de la creación de los caracoles. Charla con Don Alex.	Descripción de lo observado.	Varias del espacio, no se permitía de las (97) personas	Ninguno	Ninguno	Ninguno
23 nov. 08	Cierre de escuela de Derechos Humanos del CDMC. CIDECI.	Presencé una última sesión de la escuela coordinada por Alma Padilla. Con más de 15 mujeres indígenas. Cierre de los cursos. Mujeres que serán promotoras de derechos humanos en sus comunidades.	Anotaciones en diario de campo.	Varias de la sesión y del cierre. (48)	Ninguno	De la sesión (3)	Folleto y escritos del CDMC.
23 nov. 08	"dormida" con Itania promotora del CDMC.	Itania se quedó a dormir en casa de Alma y dormí conmigo, estuvimos hablando antes de dormir y ella empezó a platicarme sobre su experiencia en su comunidad cuando llegaron los militares a expulsarlos de sus casas...	Descripción detallada.	Ninguno	Ninguno	Ninguno	Relato de vida
24 nov. 08	Asamblea del MIM en el CIDECI	Presencé la asamblea como invitada. Pude estar como observadora participante en la sesión coordinada por Mercedes Olivera y Alma padilla. Participación de más de 50 mujeres indígenas de Chiapas.	Descripción en diario.	Varias fotos de asamblea y trabajo en grupos. (49)	Algunos audios (3)	Algunos videos	Materiales sobre el MIM. Una relatoría.

Foto 3: Ejemplo de inventario de datos de trabajo de campo (Luna, mayo 2009).

A partir de estos gráficos, fue como decidí elaborar la relatoría del proceso de trabajo de campo desde un orden cronológico lineal. Sin embargo, durante la revisión que realicé a diversos textos sobre etnografía (Hammersley y Atkinson, 1994, 2007; Velasco y Díaz de Rada, 2006; Crang y Cook, 2007), pude ver que las características

de mi proceso de investigación de campo no permitiría una *narración* lineal; esto es, la diversidad de mujeres participantes, de escenarios temporo-espaciales, de materiales textuales y audiovisuales, así como *el ir y venir* de un escenario a otro a lo largo de mi trabajo de campo, hacía imposible la concatenación lineal del trabajo. Muchas de las actividades se llevaron a cabo de forma paralela, lo que me permitió descubrir y generar a la vez interrelaciones entre los mismos escenarios y las personas participantes, ya que en la práctica tienen mucho que ver unas con otras.

Es así como elaboré una primer relatoría sobre el proceso de trabajo de campo en la cual describí, de manera general, algunos de los procesos, procedimientos y actividades que desarrollé en mi estancia por cerca de siete meses en San Cristóbal de las Casas y diversas comunidades de *base zapatista*, en el estado de Chiapas.

Tenía claro que dicha relatoría correspondía, en ese momento, a un primer intento de *contar-me* lo realizado en el campo; sin embargo la pregunta por la etnografía seguía estando presente: ¿Cómo voy a elaborar un texto que dé cuenta de lo vivido, de lo escuchado, de lo narrado en ese vínculo establecido con las mujeres participantes?

La pregunta, más allá de ser un cuestionamiento respecto a las características propias de un texto “ortodoxamente científico”, planteaba en sí misma la consideración de ciertos aspectos involucrados en el proceso de construcción de datos, de los posibles lugares de la investigadora en los diferentes escenarios trabajados y más aún, en las formas de interacción y vínculos creados con las mujeres participantes; esto es, refería específicamente a los procesos de creación y re-creación de narraciones, a veces en tensión, a veces imbricadas, otras tantas entrelazadas a manera de telares, pero siempre en ese constante reconocimiento de ser una *creación colectiva narrada por quien escribe*.

Esta *creación colectiva narrada por quien escribe* implica, necesariamente, el preguntarse también por las formas en que se narra y sus alcances en tanto discurso social y políticamente situado.

*“Cuando llega la hora de escribir, el principio de la reflexividad implica un cierto número de aspectos. La producción del relato del investigador no es, en principio, diferente a otra clase de relatos: así como no existe un lenguaje neutral, tampoco hay una forma neutral de informar. El investigador reflexivo debe permanecer autoconsciente como autor, y no debe dar por sentado el estilo narrativo que elija” (Hammersley y Atkinson, 1994: 227).*

No sé hasta dónde sea posible esa *autoconsciencia del autor* durante la escritura (pensando en los aspectos inconscientes de la singularidad que escribe y su dificultad de acceso aún desde planteamientos psicoanalíticos y autoetnográficos), sin embargo,



considero que cada vez que nos enfrentemos al ejercicio de dibujar cualquier grafía, tendríamos que pensar sobre la “vida autónoma de la palabra escrita”, sus implicaciones sociopolíticas, científicas, académicas; pensar sobre las condiciones sociales y materiales que la hicieron posible; las intencionalidades de quien las escribió y de quien las decodificará para dar sentidos diversos, a modo de tramas, con los cuales hacemos inteligible el mundo.

*“La narración hace referencia a las prácticas de producción de articulaciones argumentativas organizadas en una trama y enmarcadas en unas coordenadas espaciotemporales. (...) la narratividad se sitúa en relación con las cualidades que modulan los discursos narrativos atendiendo a sus transformaciones y a sus producciones de sentido en una matriz temporal” (Cabruja, Iñiguez y Vazquez; 2000:61).*

De esta manera tenemos que las narraciones no sólo estarían compuestas por temas y argumentos situados en tiempo y espacio (Hammersley y Atkinson, 1994), sino también enmarcadas por modelos o estrategias narrativas que caracterizarían la formulación reflexiva de la redacción etnográfica.

Al inicio de este texto, cuando decía que estaba en la búsqueda de algunas estrategias narrativas que se adaptaran a las características de los relatos, a los procesos de producción de los datos, a la forma en que las mujeres nos fuimos narrando, me refería específicamente a estas estrategias narrativas que, de una u otra forma, organizan el texto incidiendo en sus sentidos posibles.

De acuerdo con Lofland (citado en Hammersley y Atkinson, 1994: 235 - 246), algunas de las estrategias textuales para la elaboración de etnografías son:

- La historia natural. Consiste en una organización lineal del texto, que puede ser, como ejemplo, el transcurso natural del trabajo de campo.
- La cronología. Sigue un ciclo de desarrollo, carrera, horario de actores y del lugar de investigación; puede dividir fases o instituciones. Lo importante es resaltar la naturaleza procesual de la vida social.
- Estrechar y aumentar el foco, de lo particular a lo general. Se detalla progresivamente los niveles analíticos o institucionales, situando los datos.
- Separar la narración del análisis. Separación de los datos y descripciones culturales del análisis.
- La organización temática. Es una tipología de conceptos, pueden ser términos *folk* (términos creados y/o utilizados por los mismos actores), categorías sociológicas (grupos, actores, instituciones, ámbitos) o conceptos analíticos formales.

Considerando lo que Loflan comenta respecto a que estas estrategias textuales no se presentan de manera simple (en tanto que no se enmarcan en un solo estilo narrativo), es que decidí retomar algunas estrategias que consideré importantes en la elaboración de este escrito, de tal forma que integraran tanto el transcurso del trabajo de campo resaltando su proceso e identificando fases, como que situaran los datos en un contexto temporo-espacial y sociopolítico, detallando los niveles analíticos (ya sea en términos *folk*, sociológicos y/o analíticos de acuerdo al contenido temático y argumentativo de los discursos).

Actualmente existen diversas críticas y contribuciones desde las posturas feministas (Devault, 1990; Stanley & Wise, 1983) respecto a las formas de elaborar los textos etnográficos. Dichas críticas destacan orientaciones “masculinas dominantes” en la escritura dentro de las ciencias sociales, es decir, modos de escritura y representación que reproducen implícitamente modos de pensamiento y discursos dominantes (refiriéndose a los modos convencionales de hacer etnografías). A demás de estas críticas, también desde las propias aproximaciones etnográficas se han realizado discusiones respecto a las formas en que la etnografía sociológica “realista” silencia las voces de los “Otros” (Boon, 1983; Van Maanen, 1988; Denzin, 1997; citados en Hammersley & Atkinson, 2007: 203).

Es entonces que se plantean otras formas de escribir etnografías:

*“One consequence of this moment of supposed crisis was the advocacy of more open and ‘messy’ texts. In other words, rather than having a single narrative or a single authorial viewpoint, ethnographic texts would have more variegated textures, combining different kinds of writing style, and shifting viewpoint. These ‘alternative’ textual formats include ethno-drama, in which research findings are transformed into dramatic enactments, fictionalized narratives, and poems. Such transgressions of conventional realism in ethnographic texts have been advocated by a number of authors in the pursuit of ‘postmodern’ aesthetic and ethics in ethnographic representation (...) Textual experimentation and the exploration of ‘alternative’ literary forms are the key features” (Hammersley & Atkinson, 2007: 203 – 204).*

Por otra parte Schwandt, (2007) menciona la importancia de la reflexividad en las etnografías críticas, posibilitando una postura crítica del etnólogo hacia su trabajo, los intereses políticos y la focalización en prácticas específicas más que en generalidades culturales. “... critical ethnographies in the main are marked by several shared dispositions: a disavowal of the model of ethnographer as detached, neutral participant observer; a focus on specific practices and institutions more so than holistic portraits of an entire culture; an emancipator versus a solely descriptive intent; and a self-referential form of reflexivity that aims to criticize the ethnographer’s own production of an account” (pág. 51).



El mismo autor resalta, como ya lo había comentado en el apartado anterior, el carácter dialógico de las etnografías postmodernas, ya que permite no sólo poner atención en los procesos de producción de textos, sino también en las diferentes voces participantes en dichos textos.

Sin embargo, Hammersley & Atkinson (2007), discuten sobre la necesidad de tener una postura equilibrada entre un “estilo autorial totalmente impersonal y una forma extremadamente literaria”.

Para el caso de este trabajo, pretendí integrar tanto algunos elementos de las estrategias textuales desde Loflan (mencionadas anteriormente), como algunas estrategias narrativas desde diferentes propuestas literarias. La idea fue construir una propuesta sobre algunas estrategias que retomaran la “naturaleza” y las características de los datos desde su producción colectiva, así como que posibilitaran su descripción, narración y análisis desde diversas fuentes textuales.

También retomé, desde las críticas a la escritura etnográfica, la posibilidad de integrar diversos materiales producto del trabajo de campo, así como incluir algunas fotografías y demás materiales tanto de elaboración propia como de elaboración de las propias mujeres dentro de los espacios comunitarios zapatistas y desde los organismos civiles. Además de considerar, en el acto mismo de la escritura, mi presencia en el texto refiriéndome en primera persona, manifestando el carácter dialógico, la creación colectiva (incluyéndome) y el principio de reflexividad en el proceso del narrar y dar sentido a las prácticas.

Mi intención fue *poner en papel* algunas estrategias de escritura, de tal forma que se adaptara a las características de los relatos, a los procesos de producción de los datos, a la forma en que las mujeres nos fuimos narrando: ellas en su práctica cotidiana, en sus luchas diarias como estrategias de resistencia que las han ido transformando; y las mías, mis narraciones, desde la oportunidad de *vivir-me* con ellas, de estar en diálogo constante con sus espacios (tanto en el escenario físico como en el simbólico), en un entramado de sentidos, de palabras, de vivencias con las otras...

## CAPÍTULO 4

### CAMINANDO CON PIES Y CORAZONES: PRÁCTICAS POLÍTICAS DE MUJERES DESDE EL CDMCH Y EL MIM

---



*Mujer tzeltal preparando pancarta  
Marcha contra la no violencia hacia las mujeres  
San Cristóbal de las Casas. Nov. 2008.  
Foto: Lunallena.*

**G  
O  
T  
A**  
**Saladas**  
**Inundan nuestros ojos,**  
**Pa pa lo tes**  
**C  
A  
E  
N**  
**entre manos desnudas.**

**Canto de octubre,**  
**Lunallena, 2007.**





## CAPÍTULO 4. CAMINANDO CON PIES Y CORAZONES: PRÁCTICAS POLÍTICAS DE MUJERES DESDE EL CDMCH<sup>1</sup> Y EL MIM<sup>2</sup>.



*Mujer tzeltal preparando pancarta  
Marcha contra la no violencia hacia las mujeres  
San Cristóbal de las Casas. Nov. 2008.  
Foto: Lunallena.*

Ya no es tiempo de que las mujeres  
nos quedemos calladas,  
es tiempo de caminar...

**Mujer Tzeltal.**  
Asamblea del MIM,  
CIDECI, nov. 2008.

En la medida que ellos sigan  
apostando por la muerte  
nosotros seguiremos  
apostando por la vida.

**Betty Cariño,**  
Diciembre, 2009.

### 4.1. DEL CONTACTO CON LOS ESCENARIOS

La primera actividad a realizar una vez que llegamos a San Cristóbal de las Casas (SCLC), fue asistir al Congreso de Psicología Social de la Liberación, llevado a cabo en CIDECI-UNITIERRA<sup>3</sup>, CHIAPAS. Incluyo en este “llegamos” a mis dos amigas y compañeras del doctorado Diana y Angélica, quienes también en esa ocasión viajaron a México para participar en el congreso referido. Este viaje conjunto a Chiapas, México; significó una experiencia muy grata ya que fue una oportunidad para socializar y profundizar en las vivencias personales en torno a la experiencia de Angélica como militante dentro del movimiento de izquierda y su posterior exilio de Chile; y la experiencia de Diana en el trabajo con mujeres campesinas mayas en

<sup>1</sup> Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C.

<sup>2</sup> Movimiento Independiente de Mujeres.

<sup>3</sup> Centro Indígena de Capacitación Integral, Universidad de la Tierra. Fundado en 1989 por gestión de Don Samuel Ruíz (1924 – 2011; fue obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México). En el CIDECI se capacita en varios oficios y artes, así como en seminarios para la formación política de las y los participantes. Acuden jóvenes tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques, mames, mochós, kakchiqueles, chujes, etc. La estancia de los alumnos es de manera gratuita. Se espera que los estudiantes pongan en práctica sus conocimientos en sus propias comunidades de origen. Para mayor información visitar las páginas:

<http://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/autonomia/item/3768-entrevista-sobre-el-cideci-universidad-de-la-tierra> ; <http://cideci.blogspot.mx/> y <http://segundoseminarioint.blogspot.mx/>



Guatemala. Por otra parte, ellas fungieron como *porteras* en la medida que me presentaron a Alma Padilla y a Mercedes Olivera, coordinadoras del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, ambas con una trayectoria importante dentro del trabajo y el movimiento de mujeres en México y América Latina. La presencia de Angélica y Diana también significó un acompañamiento en mi inserción al campo, en tanto que con ellas tuvimos una experiencia significativa al visitar el caracol de Oventic y tener una charla con lxs compañerxs comisionadxs de la Junta de Buen Gobierno en turno, quienes nos comentaron respecto a las formas de organización y los objetivos de los caracoles<sup>4</sup>. En estos sentidos, ambas facilitaron por mucho la inserción al campo para realizar mi investigación; siempre con comentarios profundos, invitando al análisis pero no sólo desde la dimensión racional sino desde las experiencias sentidas y *encarnadas* en el vivir cotidiano de mujeres en lucha desde diversas y diferentes latitudes socioculturales.

El desarrollo del IX Congreso Internacional de Psicología Social de la Liberación<sup>5</sup> fue una sorpresa agradable. En él nos encontramos diversidad de personas: académicos y estudiantes de múltiples áreas disciplinares, especialmente de las ciencias sociales, de la salud y humanas; personas de organismos civiles, campesinxs, personas indígenas, zapatistas; mujeres, hombres, niñxs, adultos mayores, diversidad sexual. Todos compartiendo en las diversas mesas de trabajo, generando discusión desde sus experiencias ya sean desde la vida cotidiana en las comunidades o desde el ámbito académico. Las diversas voces, puntos de vista, vivencias, objetivos de trabajo, orientaciones de lucha; colores de ropa, colores de piel... Voces que como el slogan del congreso versaba: “A los desafíos actuales respuestas colectivas hacia la liberación”, se entrelazaron en el compartir ideas, expresiones intelectuales y artísticas, artesanías, bailes, danzas, música... y el café de olla junto con el pan elaborado por manos jóvenes tzeltales y tzotziles que estaban en el taller de panadería del CIDECI; y que en los descansos circulaban desde la cocina hasta todos los rincones de la Universidad de la Tierra.

“Entrelazemos  
nuevas visiones y  
sus caminos,  
resaltando las flores  
y los colores propios  
de cada pueblo para  
que la vida florezca”  
IX Congreso  
Internacional de  
Psicología de la  
liberación.

<sup>4</sup> Parte de esta experiencia la desarrollaré dentro del apartado dedicado a las mujeres de base zapatista en los caracoles.

<sup>5</sup> Realizado en el CIDECI-UNITIERRA, Chiapas, México en noviembre de 2008 y al que asistieron participantes de 22 países, principalmente de América Latina. Consultar videos de semblanza del congreso en: <http://komanilel.org/2008/11/15/ix-congreso-internacional-de-psicologia-social-de-la-liberacion/> y <http://congresochiapas08.codigosur.net/index.html>



Integración de puntos de vista



Diversidad participativa



Desde la vida cotidiana y experiencia de lucha



Integración de elementos



Compartiendo semillas



Música y fiesta

El espacio del congreso me significó un “aterrizar” totalmente en Chiapas. Con una experiencia previa de un año de vivir en Barcelona y de estar desde lejos pensando e imaginando mi posible trabajo de campo. Este acercamiento a Chiapas a partir del congreso, abrió el panorama que llevaba respecto a mi estancia en las comunidades indígenas. El ritmo de las actividades del congreso, de los trabajos y discusiones presentadas, junto con el ritmo de los días pasando sin poder concretizar algún escenario más para mi investigación, me llevó a experimentar mucha ansiedad, a dispersarme con la diversidad de voces, de trabajos comprometidos pero a la vez esporádicos en su presencia en el congreso. Sin embargo, me llenó de entusiasmo ver los posibles puentes entre las *psicologías sociales otras* (periféricas si se quiere: psicología social comunitaria, psicología social crítica, o psicología social de la liberación<sup>6</sup>) y el trabajo directo en las comunidades no sólo desde los académicos y estudiantes mestizos sino desde hombres y mujeres indígenas con varios años de experiencia de trabajo y lucha constante dentro de sus propias comunidades y que *dijeron su palabra* en los diferentes espacios de discusión y propuesta del congreso.



Congreso psicología de la liberación.  
Foto: Lunallena, 2008

<sup>6</sup> Consultar el excelente artículo publicado por Maritza Montero (2004). Relaciones entre psicología social comunitaria, psicología crítica y psicología de la liberación: una respuesta latinoamericana. *Psyche*, 13(2). 17 – 28. Disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22282004000200002&lng=es&nrm=iso&tng=es](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22282004000200002&lng=es&nrm=iso&tng=es) También consultar: Burton, Mark. (2005). La psicología de la Liberación: aprendiendo de América Latina. *POLIS* 04, 1. 101 – 124.



Posiblemente el congreso significó un escenario representativo de los diferentes actores en acción dentro del proceso sociocultural: agitado, en resistencia y con diversidad de miradas, no solo aquellas autorizadas desde los ámbitos académicos o



Congreso psicología de la liberación.  
Foto: Lunallena, 2008

científicos sino las que *toman la palabra* desde los lugares de la *invisibilización*. La diversidad de enfoques, algunas veces en clara contradicción y muchas otras en coincidencia, permitía visualizar convergencias basadas en el respeto mutuo, en la capacidad de escuchar y de mirar al otro; con asombro, extrañeza, con curiosidad y con solidaridad. Muestras de asombro al hacer coincidir lo académico con lo espiritual y lo festivo. Teóricos sociales participando en la repartición de semillas, en la construcción de ofrendas dedicadas a lxs luchadorxs sociales muertxs, desaparecidxs, encarceladxs o exiliadxs. Mujeres y hombres, campesinos e indígenas, discutiendo en las mesas de trabajo, compartiendo sus testimonios, proponiendo vías de solución, reclamando sus derechos e interpelando el ejercicio político de los académicos.

De esta forma, el congreso me permitió conocer diferentes *organismos civiles* que trabajan con mujeres indígenas en diversas comunidades del estado de Chiapas, había organizaciones que trabajaban aspectos de salud sexual, de derechos humanos, del derecho a la tierra, etc. También participaron organizaciones políticas independientes, cooperativas, organizaciones de ejidatarios, grupos religiosos de mujeres, sacerdotes de la teología de la liberación, líderes informales de comunidades indígenas, jóvenes artesanos, mujeres indígenas artesanas, etc.

De acuerdo con Reygadas (1998), quien historiza desde un punto de vista sociopolítico el proceso de las asociaciones civiles (A. C.) en México, el antecedente central de las A.C., lo fueron los Organismos No Gubernamentales (ONG'S). Éstos

científicos sino las que *toman la palabra* desde los lugares de la *invisibilización*.

La diversidad de enfoques, algunas veces en clara contradicción y muchas otras en coincidencia, permitía visualizar convergencias basadas

en el respeto mutuo, en la

“Resolver y disolver categorías que nos impidan reconocernos en el otro, valorarnos y respetarnos, creer en el otro que somos. Afirmar la autoestima y negar la arrogancia. La liberación es lo concreto, se da en lo real, en la vida que vivimos”.

Pronunciamiento del IX Congreso Internacional de Psicología de la liberación.



últimos conceptualizados a finales de los cuarenta por el Banco Mundial, con una definición negativa (*no-gubernamental*) y con cierta subordinación al control gubernamental, como un conjunto de asociaciones y organizaciones de cooperación al desarrollo. En el caso de México, fue a partir de los terremotos de 1985 que se empezó a hablar de ONG; y hasta finales de los 90's que se hace necesaria la construcción de nuevos roles de las ONG'S incursionando en las políticas públicas a raíz de la política neoliberal implementada por el gobierno. Este nuevo posicionamiento llevó a renombrarlas como *organizaciones civiles* enmarcadas en algunas de sus características diferenciales: el carácter de autonomía en relación con el gobierno, el carácter referido a la lucha por la democracia, el fomento de las relaciones internacionales, el carácter diferencial del mercado y el gobierno (Tercer sector). Reygadas (1998), propone llamar como Organizaciones Civiles de Promoción del Desarrollo (ocpd's), a aquella parte organizada de la sociedad civil en lucha por la paz, por la democracia y por el reconocimiento de su identidad como sujeto promotor del desarrollo sustentable<sup>7</sup>.

García (1998), propone que las ONGs son un mundo asociativo instituido por la voluntad de determinados segmentos de la sociedad civil, al margen de toda iniciativa gubernamental, encaminados a: 1) propiciar rupturas o cambios en la dirección de algunos principios institucionales impuestos sin el consenso de la sociedad o que terminan afectando los intereses de grandes o pequeñas colectividades; 2) promover acciones colectivas que constituyen respuestas alternativas a prácticas gubernamentales y de poder que afectan a la población marginada; y 3) establecer vínculos con los sectores populares para la resolución de necesidades inmediatas articuladas por un sentido de defensa de valores culturales y étnicos (pág. 731).

Durante el congreso, diversas organizaciones de la sociedad civil, presentaron sus proyectos, sus objetivos y las formas en que han reconfigurado los enfoques de trabajo con los pueblos organizados.

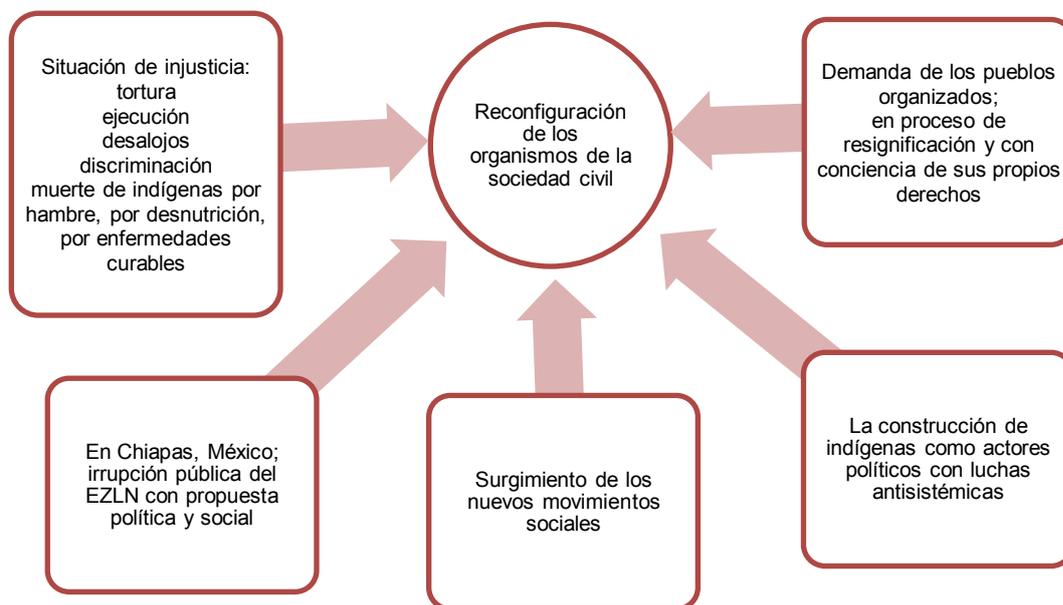
Me interesa centrar la discusión sobre algunos aspectos que servirán de contexto al presente capítulo, ya que recoge algunos discursos emitidos durante el congreso por diferentes organismos civiles y que enmarcan precisamente este nuevo posicionamiento de los mismos respecto al cambio de paradigma que han ido

---

<sup>7</sup> Para una revisión más detallada y profunda de la genealogía de las organizaciones no gubernamentales (ONG'S) en México, consultar: Rafael Reygadas Robles Gil, *Abriendo veredas: iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. México; Convergencia de organismos civiles por la democracia, ITESO. 1998.



construyendo a partir de varios referentes sociohistóricos y políticos, algunos de los cuales presento en el siguiente diagrama:



Luna, Dayana (2013).

Siguiendo a García (1998), la proliferación de ONGs en Chiapas evidencia, como en otros lugares de América Latina y, en general, del Tercer Mundo, la insuficiencia e incapacidad del sistema político, económico y social para afrontar la pobreza y la marginación. (pág. 732). Situación que, como discutimos en el capítulo dos, corresponde a considerar las *continuidades* de los *tiempos históricos largos* (Rojas, 2006), que complejizan en un proceso constante, las formas de pauperización de las condiciones de vida de los diferentes actores sociales.

De acuerdo con Rodríguez (1990), en Chiapas, la aparición y proliferación de las ONGs deriva de las declaraciones que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, más concretamente, las mujeres que participan en él, hicieron desde antes del levantamiento insurgente a través de la publicación de la *Ley Revolucionaria de Mujeres*, elaborada en 1993. El EZLN, como movimiento que comparte las propuestas de los *nuevos movimientos sociales* (Ibarra y Tejerina, 1998), implicó un *parteaguas* en las formas en que los organismos civiles reconsideraron su papel social y político en el trabajo con los pueblos originarios; pasando de un enfoque de tipo asistencial a uno de promoción y acompañamiento a las formas propias de organización y las nuevas propuestas de lucha antisistémica que develaban un nuevo actor social y político: los pueblos indígenas con un camino ya recorrido y en constante devenir.



De acuerdo con el testimonio de varias organizaciones asistentes al congreso, el nuevo lugar de las organizaciones civiles se ha centrado en:

- Caminar al lado del pueblo pobre, excluido y organizado.
- Reorientar su tarea, definiendo su acción, ubicándose en los momentos y etapas que los propios pueblos van marcando y demandando.
- Poner al servicio de los procesos organizativos los recursos del saber y habilidades de defensa.
- Necesaria la acción organizada, la vinculación con otros y la recuperación de la experiencia.

**Organizaciones civiles en el IX Congreso Internacional de Psicología Social de la Liberación, 2008.**

*“Nosotros tenemos [que aprender de] la dignidad con la que trabajan los pueblos de aquí, en su proceso de conciencia, su protagonismo histórico de los que tenemos que aprender de ellos, dialogar con ellos y ellos están en un proceso de fortalecimiento, de producción y reproducción como sujetos, de resignificación...”*  
(Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, en el IX Congreso Internacional de Psicología Social de la Liberación, 2008).

Un ejemplo importante con respecto a cómo los organismos civiles han reconsiderado su posición política y social tanto en Chiapas como a nivel nacional, tiene que ver con su adscripción a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005)<sup>8</sup> y su adherencia a La Otra Campaña (2005)<sup>9</sup>, lo que implica simpatizar con las propuestas sociales y políticas del EZLN, o al menos converger con ellas desde diferentes tipos de luchas, construyendo redes de organismos civiles y personas civiles en lo particular. Considero que este hecho ha sumado una característica importante a los organismos civiles de izquierda (no electoral, sino ideológica) otorgándoles identidades políticas que permiten en ciertos aspectos la convergencia y el establecimiento de redes a través de la vinculación con otras organizaciones y el fortalecimiento de lazos para una postura de resistencia que acompaña a los pueblos originarios.

La vivencia del congreso me significó una mirada al escenario sociopolítico en el cual estaría los siguientes seis meses, un espacio de:

*“Diversidad, respeto, encuentro, diálogo, construcción colectiva; la idea de que otro mundo es posible y se está construyendo; con perspectivas de cambio, transformación, liberación; siempre mirando hacia la historia y la experiencia;*

<sup>8</sup> Ver en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

<sup>9</sup> Ver en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/la-otra-campana/>



*sujetos que han hecho de la lucha y el acompañamiento a los pueblos, su forma de vida. También en ocasiones un ambiente hermético, celoso de sus procesos y saberes, de sus contactos con la Organización; alguno que otro protagonismo mal entendido, lucha por la verdad sobre el zapatismo encubierta de misticismo, lugares sociales y políticos mal entendidos desde diversas organizaciones civiles o sujetos singulares... era sólo el comienzo de mi camino” (Fragmento de diario de campo, Dayana Luna, 2008).*

Mi lugar por lo pronto, sólo era el de la mirada, el de la escucha, el de la participación silenciosa, el de la pregunta directa desde la ignorancia. La búsqueda de contactos y la identificación de posibles escenarios para mi encuentro con las mujeres, fue lo que durante esos tres días de duración del congreso, me quitaba el sueño. También fue escenario de encuentro con antiguos amigxs, aquellos que en un inicio nos encontramos en el trabajo con niños de y en la calle<sup>10</sup>, con las redes de organismos civiles y con investigadores que han sabido trascender la barrera académica, la que encartona, la que desensibiliza y la han transformado en trabajo directo con la gente, con los pueblos.

En este contexto conocí a Alma, la mujer sonriente, de temperamento cálido, voz directa y mirada curiosa. Ella pronto se convertiría en *portera* y posteriormente, en mi amiga.

## **4.2. EL CDMCH Y EL MIM COMO ESCENARIOS DE LUCHA DE LAS MUJERES**

---

De acuerdo con García (2002), en México, las ideas feministas florecieron a partir de la década de los 80's, generando diversos movimientos y la creación de instituciones desde el plano político, jurídico y desde la sociedad civil organizada; es decir, se fundaron diversas instituciones tanto públicas como privadas desde las cuales se empezó a dar mayor atención y análisis respecto a las desigualdades de género y las oportunidades de desarrollo para las mujeres. En el Anexo 4, las lectoras pueden encontrar una cronología integrada del movimiento de mujeres en México.

Es entonces que, de acuerdo con esta misma autora, los estudios de género se implantan en México a partir de finales de los 80 y principios de los 90, teniendo como principales objetivos temáticos: el diagnóstico y explicación histórica de la condición de las mujeres y la generación de procesos de emancipación buscando estrategias que

---

<sup>10</sup> Referido en capítulo uno.



procuraran la liberación de las mujeres. Esta nueva perspectiva para los escenarios en México (García menciona que el término de estudios de género ya circulaba en las ciencias sociales desde 1955), se centra en trabajar el concepto de equidad.

De esta forma diversas organizaciones de la sociedad civil, a partir del apoyo y el financiamiento de instituciones internacionales y nacionales, han incursionado en el tema de los estudios de género y participado activamente en la lucha por las condiciones sociales de igualdad de las mujeres. Dichas asociaciones han estado integradas por mujeres y hombres que, con alguna formación académica en la materia o experiencias de trabajo práctico en el campo conjugado con su participación política y su compromiso social, han estado muy presentes a través de sus críticas, propuestas y estudios para el trabajo en género que posibilite las relaciones igualitarias.

Por otra parte, no olvidemos las propuestas discutidas en el capítulo tres sobre los nuevos movimientos sociales y con ello también los aportes desde los feminismos negros, los de frontera y los latinoamericanos, que problematizan las relaciones entre raza y etnia articuladas al género y la clase. Desde esta perspectiva es que los feminismos latinoamericanos han cobrado fuerza y han coincidido en algunos aspectos con las luchas de las mujeres indígenas, quienes se han organizado para reivindicar su cultura, su lengua y sus derechos, posicionando en la arena de lo político tanto sus derechos a la tierra y a la autonomía como la lucha antisistémica.

De acuerdo con Palomo (2009) podemos ver la participación efectiva de las mujeres indígenas en la creciente movilización de la sociedad civil, como ha sido en Ecuador, Perú, Guatemala, Bolivia y México. “Sus demandas frente al Estado y al orden económico, su insistencia en la autonomía de las mujeres en sus propias comunidades desmantela la noción del orden de que otros pueden hablar por ellas. El surgimiento de los movimientos de mujeres indígenas a nivel del continente ha causado olas que sacuden viejos parámetros sobre la representación política, la violencia, las prácticas culturales y el ordenamiento del poder, no solo para los estados nación sino para los propios pueblos indios y el movimiento de mujeres en general” (Palomo, 2009).

La intención de brindar esta panorámica general sobre los organismos civiles, el florecimiento de las propuestas feministas en México y su articulación con los movimientos de mujeres indígenas, es para comentar a las lectoras el contexto en el cual se enmarca la labor tanto del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) como el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM); ambos espacios



integrados tanto por mujeres indígenas como mestizas. Por otra parte esto me permitirá elucidar respecto a las diferentes formas de relación entre mujeres integrantes de ambos escenarios y la expresión de sus formas de participación política.

Paso a caracterizar, también de forma general, ambos escenarios que me permitieron recorrer junto a ellos una parte de su proceso.

El Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C. (CDMCH), surge como idea ante la necesidad de estructurar el movimiento de mujeres de Chiapas y de contar con un Centro de Derechos para su formación y defensa. Estas ideas se expresaron en el Foro Reclamo de Mujeres Contra la Impunidad y la Guerra celebrado en 1999 en San Cristóbal de las Casas (y que reunió cerca de 3,000 mujeres y más de 300 denuncias contra la violencia jurídica, sexual, familiar, de guerra y por parte de los aparatos del Estado); posteriormente, al estructurarse el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM), se retomó la propuesta de formación de defensoras y promotoras populares.

El CDMCH, inicia sus trabajos en 2003<sup>11</sup> en comunidades indígenas de cuatro regiones de Chiapas: Norte, Selva, Frontera y Altos. Sin embargo se consolida institucionalmente hasta 2004.

Se centra en la construcción de una cultura de derechos humanos<sup>12</sup>. Su objetivo es “contribuir al avance de la igualdad de género, clase y etnia en Chiapas, especialmente en las regiones indígenas y campesinas a través de un proceso creativo de ciudadanía, es decir, impulsando el conocimiento y ejercicio crítico de los diferentes sistemas de derecho que existen en Chiapas: indígena tradicional, autonómico, estatal, nacional e internacional, e impulsando desde ese pluralismo jurídico cambios oportunos en las costumbres y leyes discriminatorias, así como las formas de su aplicación que violan los derechos de las mujeres” (CDMCH, en su web: [www.ddhhmujerchiapas.org](http://www.ddhhmujerchiapas.org)).

Es una organización feminista que forma parte del Movimiento Independiente de Mujeres (MIM) y es adherente a *La Otra Campaña*. También forma parte de la Marcha Mundial de las Mujeres.

---

<sup>11</sup> Las fundadoras: Concepción Suárez, Flor de Jesús Pérez, Addy de Servando Pérez, Gabriela Ortiz, Guadalupe Cárdenas, Martha Figueroa y Mercedes Olivera.

<sup>12</sup> Entendida ésta como una construcción de relaciones basada en los elementos formadores de los DH, en la que las diferencias son oportunidad para el diálogo y no base para la imposición y las desigualdades (Pilar Castell en CDMCH, 2007: 41).



Como adherente a la Otra Campaña tiene el objetivo de "...impulsar, junto con las organizaciones sociales que integran ese movimiento, la construcción de un sistema social con justicia, libertad y dignidad para todos/as, lo que implica luchar políticamente contra el injusto sistema actual" (CDMCH).

Su trabajo se fundamenta en el reconocimiento de los derechos de las mujeres como derechos humanos (Conferencia de Viena de 1993) y de los derechos colectivos de los pueblos originarios (acuerdo 169 de la OIT).

Cuenta con cuatro estrategias metodológicas de intervención: sensibilización, organización, defensa y formación; y sus intervenciones se centran en dos ejes: a) la transformación cultural de la subordinación, de la discriminación de las mujeres y de la prevención de la violencia; y, b) la atención y defensa de los casos específicos de violación a los derechos de las mujeres en cada región.

De esta forma el CDMCH no sólo se centra en la defensa de los derechos de las mujeres, sino que pretende aportar formas de prevenir su violación, construyendo una cultura de derechos (Olivera, 2008).

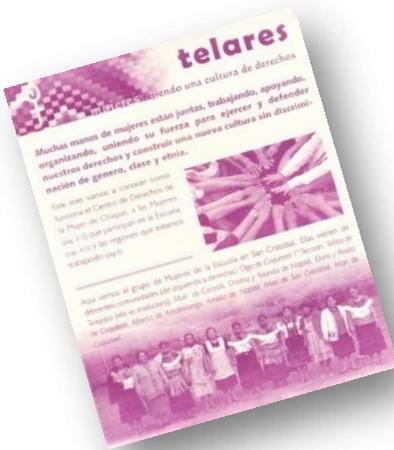
Por lo tanto, un objetivo central del CDMCH, es conseguir la *ciudadanización* de las mujeres, lo que implicaría que saben que tienen derechos, los conocen, los practican y los defienden.

Cuentan con tres sedes: Pajalón (zona norte), San Cristóbal de Las Casas (Altos - Centro) y Comitán (oriente). Cada sede está integrada por una educadora (maestra o psicóloga), una abogada y dos promotoras defensoras. Tienen un comité de seguimiento integrado por las tres sedes, además de una coordinadora general. El personal está integrado tanto por mujeres mestizas como mujeres indígenas hablantes de tzeltal, tzotzil y chol; mujeres que tienen una experiencia directa de trabajo en derechos humanos y en prevención de la violencia hacia las mujeres dentro de sus comunidades.

La forma de organización y de toma de decisiones se realiza a través del Comité de Seguimiento, integrado por socias activas de la Asociación Civil del CDMCH. Incluye a las responsables de cada sede, a la coordinadora, a la administradora y a las socias que fungen como asesoras del centro, quienes toman decisiones de tipo político, administrativo y operativo.



“Durante los años 2005 y 2006 el CDMCH, realizó un intenso trabajo en 21 comunidades, sobresaliendo entre sus logros la campaña *Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más* que permitió la formación de comités de defensoras populares” (CDMCH, *Telares*:7).



Desde entonces ha trabajado en 21 comunidades indígenas organizando comités de mujeres que actualmente están en proceso de consolidación; ha publicado 18 números de la revista *Tres Lunas*, folletos y videos educativos y de promoción del Centro. Publican el boletín *Telares*, elaborado por las propias mujeres indígenas participantes de las escuelas en alguna de las sedes.

Sus fuentes de financiamiento son: Novib, Mundubat (Ayuntamientos de Tudela y Bilbao), Consejería en Proyectos y Global Human Rights, Paz y Solidaridad de Bilbao.

Como comenté en líneas anteriores, fue a partir del Foro Reclamo de Mujeres Contra la Impunidad y la Guerra celebrado en 1999 en San Cristóbal de las Casas, que se pensó en conformar un movimiento de mujeres que hiciera posible la defensa de los derechos de las mujeres y que implicara tanto un proceso formativo como de actividades de protesta contra las diversas manifestaciones de violencia social, hacia las mujeres y los pueblos originarios, específicamente hacia la guerra de baja intensidad, en contra de la militarización y paramilitarización. Es así que surge el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM) en noviembre de 2001.

El MIM es un espacio de reflexión y acción política de las mujeres en lucha a favor de la igualdad de género, de clase, de etnia; así como la autodeterminación de las mujeres y de sus organizaciones.

El movimiento se expresa públicamente los 8 de marzo y los 25 de noviembre de cada año a partir de marchas y mítines donde se exponen las problemáticas con relación a la violación de los derechos de las mujeres.

Algunos de sus objetivos son:

- Defender los derechos de las mujeres
- Luchar por la igualdad



- Luchar contra todas las formas de violencia
- Construir una cultura sin desigualdades basado en el respeto
- Luchar contra el plan Puebla Panamá13 y todos los programas neoliberales del gobierno
- Luchar por una mejor vida para todas.

El Movimiento independiente de Mujeres es un espacio en donde las mujeres organizadas y no organizadas en donde pueden decir su palabra con toda libertad en favor de la paz con justicia y dignidad, en donde pueden sumar fuerzas y coordinar para incidir en los cambios, sumándonos a otros movimientos nacionales e internacionales; es un espacio propio de las mujeres en donde no pueden decidir ni el gobierno, ni los partidos, ni otras organizaciones, en donde los acuerdos los toman las mujeres en asambleas generales (CIAMAC<sup>14</sup> - MIM).

Para trabajar funciona como una red a través de la cual se distribuye información, se toman acuerdos, se organizan movilizaciones, se firman comunicados, denuncias y protestas. También expresa su apoyo político y solidaridad a las organizaciones y compañeras que tengan problemas graves tanto de Chiapas como de cualquier otra parte. El MIM también es adherente de *La Otra Campaña* (CIAMAC - MIM).

Por lo que vemos, existe una relación estrecha entre estos dos escenarios, no sólo porque su origen está marcado en un espacio común tanto social como ideológico, sino que también comparten actores sociales, es decir, muchas de las mujeres integrantes y participantes de uno forman parte activa en las actividades del otro, por lo que han generado una red común de apoyo y de aprendizaje mutuo. Es por esto que durante el desarrollo del campo y en su descripción posterior no existe, por mi parte, ninguna intención por separar las acciones dentro de uno y de otro, ya que considero nos da cuenta de las redes formales e informales que se crean en el trabajo directo de los organismos civiles, y constituye en sí mismo, evidencia de una estrategia política de lucha conjunta.

---

<sup>13</sup> Consultar: <http://www.ciepac.org/encontrados.php?parole=Plan+Puebla+Panam%E1>

<sup>14</sup> Consultar: <http://ciamac.codigosur.net/leer.php/6655953>

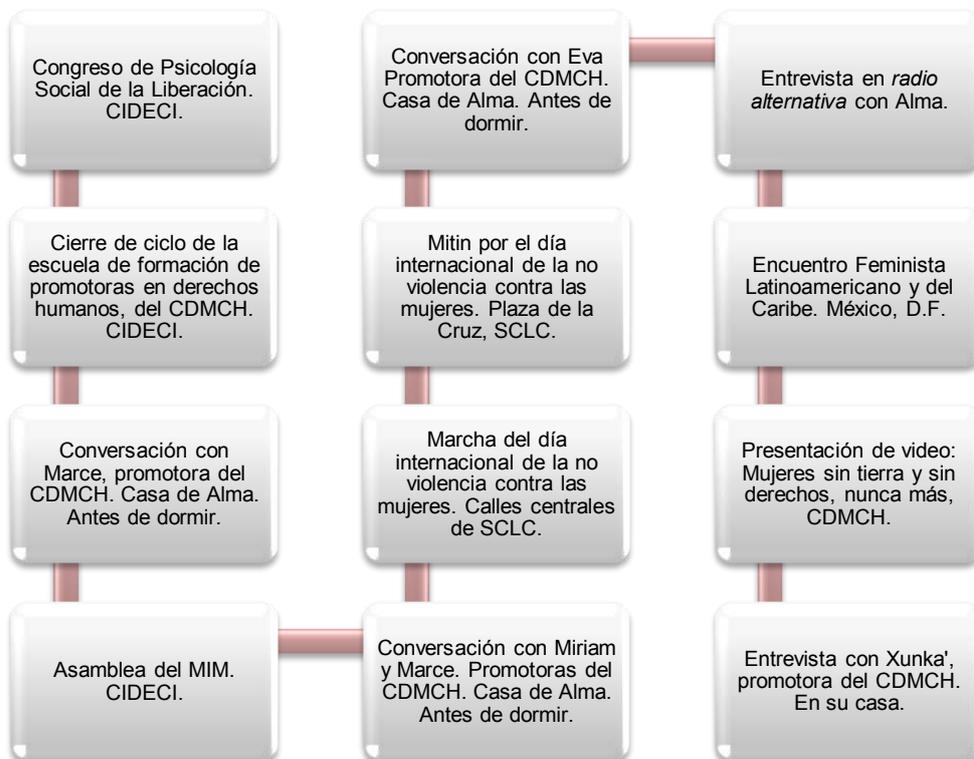


### 4.3. POR LAS CALLES DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: RECUENTO DEL CAMINO RECORRIDO

En el capítulo tres comenté de manera más amplia el dispositivo metodológico a través del cual desarrollé el trabajo de campo, sin embargo me gustaría comentar que dicho trabajo en estos escenarios, implicó un proceso constituido por varias fases o etapas que se fueron desarrollando en el entramado *natural-social* de la vida de estos organismos civiles; proceso durante el cual mi posición fue la de observadora participante, acompañante y en algunas ocasiones facilitadora de gestiones organizativas y logísticas. Esta posición me permitió establecer una relación directa con las mujeres, intercambiar algunas conversaciones con ellas, obtener algunas evidencias videográficas y fotográficas, además de vivenciar directamente los procesos en los que estaban involucradas como parte de las actividades planeadas al interior de cada organismo.

Presento, de manera gráfica, la secuencia de lo que significó el seguimiento de las actividades tanto del CDMCH como del MIM; y que nos puede proporcionar un panorama general de las relaciones entre escenarios, entre mujeres e integrantes de ambos y los diferentes espacios configurados para la participación política y la construcción de identidades desde mujeres tanto indígenas como mestizas.

#### Trabajo de campo itinerante en CDMCH y el MIM





También en el capítulo tres mencioné que mi incursión en las actividades de las mujeres implicó un encuentro de procesos, el de ellas y el mío; *procesos que devienen conjuntos, que se entrelazan, se entretejen*. Encuentro durante el cual construimos otras miradas posibles a nuestras prácticas sociales, miradas que al separarse nuestros procesos, nos acompañarán como parte de esa posibilidad transformadora del diálogo entre mundos.

Quiero retomar aquí la analogía planteada anteriormente sobre el telar, la urdimbre y la trama. Como comenté el entrecruzamiento de hilos nos puede dar la imagen de un tejido (con figuras, formas, colores y dibujos diversos) que sólo es posible por el *entramado de hilos*. La existencia de un hilo en lo individual no hace posible el tejido, es necesaria la existencia del telar, de los hilos y de quienes tejen. El tejido, como las significaciones, sólo es posible por la intersección de estos tres aspectos. Y por supuesto la acción-tejer es llevada a cabo, en este caso, por las mujeres indígenas quienes usan el telar, como instrumento con múltiples posibilidades, para entretejer de diferentes maneras los hilos de sus historias y prácticas políticas.

El verbo conjugado: *tejiendo*, forma parte cotidiana de las prácticas y los discursos de mujeres en lucha ya sea desde diversos organismos civiles, ya sea desde redes de movimientos de mujeres, ya sea desde mujeres con posiciones feministas; lo importante es que alude a prácticas sociales y creativas, a la conformación de redes, a la acción colectiva. Una acción considerada socialmente propia de las mujeres (por construcciones de género): el tejer en el

espacio privado de lo doméstico (que ya de por sí sus productos cobijaban, protegían, calentaban y demostraban la dedicación y el cuidado por el otro) ahora se resignifica, se lleva al espacio de lo público, se construyen valores políticos a su ejercicio, se utiliza como instrumento de resistencia activa, esa que tiende redes, que vincula en identidades y diversidades, que construye complicidades y alimenta sororidades.

El desarrollo de los siguientes subcapítulos se centran en cuatro espacios específicos: el cierre de la escuela de promotoras comunitarias, la asamblea, la marcha y el mitin del MIM; dentro de cada uno incluiré algunos aspectos encontrados en los otros espacios, de tal manera que me permita enlazar las experiencias de las mujeres.

Telar es una máquina utilizada para fabricar tejidos con hilo u otras fibras. Un tejido fabricado con un telar se produce entrelazando dos conjuntos de hilos dispuestos en ángulo recto. Los hilos longitudinales se llaman urdimbre, y los hilos transversales se denominan trama.

El proceso básico de tejido es pasar los hilos de la trama alternadamente por encima y por debajo de los hilos de la urdimbre.

**Sebastián Husni**



#### 4.3.1. Mujeres tejiendo una cultura de derechos<sup>15</sup>



**TEJEDORAS DE ZINACANTA\***

Al valle de las nubes  
y los delgados pinos,  
al de grandes rebaños  
- Zinacanta\* - he venido.

Vengo como quien soy,  
sin casa y sin amigo,  
a ver unas mujeres  
de labor y sigilo.

Qué misteriosa y hábil  
su mano entre los hilos;  
mezcla de extraños colores,  
dibuja raros signos.

No sé lo que trabajan  
en el telar que es mío.  
Tejedoras, mostradme  
mi destino.

**Rosario Castellanos,**  
*El Rescate del Mundo*, 1952.

\* Zinacantán

Tejedora de los Altos.  
<https://www.facebook.com/pages/El-Camino-de-Los-Altos/204331693004057>

Unos días después del Congreso acompañé a Diana y a Angélica a la terminal de autobuses, cerca del centro de SCL<sup>16</sup>. Angélica rumbo al DF.; Diana hacia Guatemala.

Me dediqué a recorrer las calles empedradas y estrechas de SCLC, a reconocer caminando, rutas, caras, casas y a orientarme en el espacio de acuerdo a lugares centrales o populares de la ciudad. Observar por dónde sale y se oculta el sol. Identificar los puntos cardinales y hacer un esfuerzo por localizarme en la ciudad como si me estuviera viendo a mí misma desde el cielo, localizándome por coordenadas. De acuerdo con mi hermano mayor, esta es una de las actividades imprescindibles cuando llegas a un espacio desconocido. Y bueno, no lo era tanto, aunque las otras veces que visité SCLC sólo fue de *pasada* y con el objetivo de observar el estado de los DESC<sup>17</sup> en las comunidades zapatistas. Sobre esto ya comenté un poco en el capítulo uno.

<sup>15</sup> Slogan del CDMCH.

<sup>16</sup> SCLC, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

<sup>17</sup> DESC, Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Derechos Humanos incluidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Ratificados en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) en 1966. Son considerados derechos de segunda generación, vinculados con el principio de igualdad. Algunos ejemplos de estos derechos son derecho a la alimentación, derecho a la vivienda y derecho a la salud.



Caminaba sintiendo una sensación de libertad, de extrañamiento, de reconocimiento en todos y en todo, espacios y personas muy familiares. ¡No lo podía creer! estaba en SCLC, iniciando un trabajo con nuevas experiencias, con múltiples posibilidades que aún no tenía claras. Emociones encontradas, pensamientos revueltos. Ganas de estar, de aprender, de vivirlo plenamente, con miedos y con esperanzas...

Me dirigí rumbo al CIDECI. Ya era tarde. Alma, me había invitado a participar en el cierre del ciclo de la Escuela de Promotoras Comunitarias con diversas mujeres tzeltales y tzotziles.

La Escuela de Promotoras Comunitarias es uno de los proyectos del CDMCH; sus objetivos centrales son: a) la formación de promotoras y defensoras de los DH de las mujeres y; b) reforzar permanentemente la capacitación del personal del CDMCH de acuerdo con los objetivos, misión y visión del Centro.

Hay dos grupos, uno en la sede de San Cristóbal de Las Casas (Altos - Centro) al que asisten mujeres de Napité, Amatenango, Coquiteel y de San Cristóbal de las casas; otro, en la sede de Comitán, al que asisten mujeres de Bellavista, de Frontera Comalapa y de Yaluma, municipio de Comitán.

Los ejes de la escuela de promotoras comunitarias son [respeto la escritura original, boletín *Telares*, 2008]:

1. Derechos individuales y colectivos que se nos han violado por ser pobres, mujeres e indígenas.
2. Metodologías de trabajo comunitario
3. Habilidades y desarrollo individual



Para ese entonces, el curso se había llevado a cabo en el CIDECI, durante un año con dos sesiones al mes. En el CIDECI les proporcionaron los espacios, algunos recursos y la comida, así como el alojamiento de las mujeres quienes por lo general llegaban los viernes en la noche, permaneciendo sábado y domingo en el curso y posteriormente regresar a sus comunidades. Aquí quiero remarcar la importancia de las redes de organismos civiles, adherentes a La Otra Campaña, para el apoyo mutuo y solidario en la promoción de derechos y la no violencia hacia las mujeres.



Y ahí estaba, nuevamente en el CIDECI. Hace unos días en el congreso, intentando comprender las dinámicas basadas en las praxis, esas que no necesitan integrar la teoría con la práctica, sino que en la mayoría de los casos, ya nacieron integradas o que en el camino se fueron hilando. Ahora estaba iniciando parte de lo que sería mi trabajo de campo. Tenía un *hoyo en el estómago*. Llegué hasta una de las aulas que están cerca de la biblioteca, buscando dónde sería el curso. En frente, una puerta cerrada que me dejaba ver a través del cristal a muchas mujeres reunidas, entre ellas a Alma.

Alma me vio en la puerta y me invitó a pasar, me presentó como una compañera suya que estaba interesada en conocer las formas en que las mujeres se organizan y dijo que me había invitado a presenciar el cierre tanto de la sesión como del curso de Derechos de la mujer. Yo saludé y todas me saludaron. No quise interrumpir más y me situé en una esquina del salón donde había una silla y unas mesas.

El aula era espaciosa, tenía bancas y mesas movibles y un buen espacio para el trabajo grupal. Había buena luz y silencio alrededor. Había cerca de 25 mujeres tzeltales y tzotziles, aparte de las promotoras y demás compañerxs del equipo del CDMCH. Algunas mujeres llevaban a sus hijxs, niñxs de entre uno y diez años de edad. Algunas lxs cargaban en la espalda con sus rebozos, otrxs estaban jugando, de vez en cuando algunx lloraba. Nunca nadie se desesperó con el llanto, se la atendía al niño, se le abrazaba, y se seguía platicando.

Las mujeres oscilaban de entre 15 hasta 60 años, la mayoría vestía ropa tradicional con colores vistosos, un mandil encima de su ropa y algún rebozo. Tenían el cabello trenzado y usaban huaraches ya sea de cuero o de plástico de colores. Otras, vestían pantalón de mezclilla y suéteres. Afuera hacía frío.

Todas estaban paradas haciendo un círculo, reflexionando acerca de las formas en que se podían trabajar algunos problemas en las comunidades, sobre todo los que tienen que ver con la violación a los derechos de las mujeres y la violencia hacia las mujeres.

*“Como mujeres vimos los problemas que nos impiden participar en las decisiones de la comunidad y en la misma casa: el machismo, los chismes, la falta de tiempo por tanto trabajo que tenemos y la falta de conciencia de muchas mujeres” (CDMCH, Telares, 2; 2008).*

Comentaron que este tipo de trabajo se puede enfrentar estando organizadas, trabajando en conjunto, porque una mujer sola no podría enfrentarlo sola, es decir, es



necesario tener una organización entre mujeres que sea capaz de enfrentar los problemas en las comunidades. Hacer una red de mujeres que acudan en caso de violencia hacia alguna mujer en las comunidades, que estén presentes y hagan valer su palabra en las asambleas comunitarias y que tengan un trato directo con las autoridades de cada comunidad. Lo colectivo y las redes sociales como estrategia de lucha.

*“Sabemos que solo organizadas podemos luchar contra la pobreza, la violencia, el alcoholismo, el divisionismo en nuestras comunidades y la falta de derechos” (CDMCH, Telares, 2; 2008).*

Alma dio el cierre de la reflexión e indicó la siguiente actividad: se trataba de elaborar, con algunos materiales que Alma les proporcionó (cartulina, plastilina, plumones, pegamento, tijeras, flores) una manualidad que posteriormente regalarían a alguna compañera del curso. Contarían con 30 minutos para elaborar su regalo.

Mientras elaboraban el regalo, Alma y yo platicamos un poco respecto a cómo se sentía ella en esta última etapa del curso. Comentó que para ella era muy importante ver que las mujeres tenían mayor idea respecto a las formas en que podían defender sus derechos, que algunas se animaban más para participar y que iban perdiendo poco a poco el miedo a hablar en público y a decir su palabra.

*“Para mí la escuela significa mucho porque aquí en el Centro nos enseñan principalmente hablar sin miedo para poder expresar nuestras angustias porque las mujeres son menos respetadas y que nos hace desigual hacia muchos de nuestros derechos” (CDMCH, 2008).*

Alma comentó sobre la intención del CDMCH de continuar con el curso para un segundo ciclo, ya que el espacio del curso permite el fortalecimiento de vínculos entre las mujeres, lazos que también fortalecen sus prácticas al interior de las comunidades. Desarrolla en las mujeres la capacidad de observarse a sí mismas y a las otras, de identificar y reconocer su proceso y el de las otras. De esta forma es importante ver su transformación como un proceso, donde las mujeres van adquiriendo seguridad a través del apoyo de las demás, de las redes con las otras, y poco a poco, el miedo, la timidez, la vergüenza, la pena van desapareciendo.

*“En las clases descubrimos lo que nuestro cuerpo comunica, lo que sabemos de nuestra comunidad, los tipos de derechos que tenemos y los lugares donde aprendemos a ser mujeres y hombres. Hablamos de la violencia que viven las mujeres y lo que podemos hacer para buscar soluciones” (CDMCH, 2008).*

Y posiblemente esto se refleje durante las sesiones del curso, donde las mujeres, una vez que identifican sus problemáticas tanto en sí mismas, como con sus parejas, en la



familia y en sus comunidades, se permiten generar propuestas para “avanzar en el trabajo de organización de las mujeres”:

- “Hacer reuniones con autoridades para que entiendan nuestra palabra y apoyen las actividades del Centro de Derechos, que nos den espacios en la comunidad para poder hacer reuniones y talleres de mujeres”
- Que las mujeres expliquen bien a sus esposos lo que se aprende con los talleres para que vean que no son cosas malas como buscar más maridos, mandarlos y golpearlos.
- Hacer talleres para hombres
- Seguir invitando a las mujeres a todas las actividades.
- Que las mujeres que ya tomamos conciencia integremos los colectivos de mujeres y nos capacitemos como promotoras comunitarias.
- Que los talleres sean más cortos y dinámicos, que se anuncien por el radio y por los altavoces de los barrios” (CDMCH, Telares, 2; 2008).

Las mujeres que participan son originarias de varias zonas del Estado de Chiapas donde el proyecto del CDMCH está trabajando a partir de promotoras en Derechos Humanos, estas promotoras ya tienen algunos años trabajando y siendo capacitadas en la temática, en su mayoría son mujeres indígenas también; ellas están conformadas en equipos que atienden una zona diferente del estado de Chiapas: Altos, Oriente y norte. Visitan a las mujeres en sus comunidades y realizan diversos cursos de Derechos de las mujeres.

Cuando terminaron de elaborar su regalo, Alma pidió que se pusieran en círculo y que escogieran a una persona del grupo para darle el regalo, que platicaran en pareja sobre sus regalos y porqué se los daban. Posteriormente, Alma inició una dinámica para que cada una pudiera expresar qué significa para ellas las flores y cuál era su mensaje para el grupo.



“Las florecitas significan el amor, la libertad y todo lo que hemos aprendido aquí”



“Yo quiero con esta flor que no se me vaya a olvidar todo lo que aprendí”



“Busqué una flor bonita deseando que para el próximo curso estemos otra vez reunidas”



“Yo tengo la ilusión de seguir participando en la escuela, porque las flores significan alegría, seguir participando, conociéndonos más entre nosotras mismas”



“Yo también regalé una flor, pero con raíces y tierra, porque tiene derecho a vivir” (Marce)



“La fruta es la unidad que hay como mujeres, aunque seamos de diferentes colores pero estuvimos intercambiando nuestras diferentes ideas y nuestras culturas para aprender entre todas”

Alma les preguntó y comentó: “¿qué sintieron de que alguien las haya elegido para entregarles algo? Yo sólo quiero decirles que lo dieron a la otra compañera cuando hicieron el intercambio es lo que cada quien tiene adentro, no podemos dar lo que no tenemos, entonces lo que dieron a la otra persona es lo que ustedes tienen, es más importante lo que se da, que lo que se recibe (...) escuché a Marce, a mí me gustaría que dijeras lo que le estabas diciendo a Elsa, porque le estabas diciendo cosas muy bonitas”.

Fotos: Lunallena, 2008

Marce se sonrió. Elsa, se sonrojó y miró al piso.

“Ya se me olvidó... (Risas). Yo entregué esa planta con tierra y raíces, tiene hojas nuevas y tiene hojas caídas y secas. Le estaba diciendo que es como ella, que no se deje caer, porque las hojas secas para mí significan la vergüenza, el miedo... porque nos enseñó Ana [una promotora] que hay que tirar la vergüenza, la pena y eso le estaba diciendo porque siempre la veo que tiene vergüenza, pena, que las tire, que no le sirven para ella y que todas nosotras la vamos a apoyar, que somos la tierra que la estamos protegiendo; que participe más, que no tenga pena porque todas somos igualitas” (Marce, cierre de la escuela de promotoras, 2008).



Alma cerró el espacio comentando sobre las diferencias entre todas las participantes. Retomó el ejemplo del regalo, en forma de piña con flores, que le dio una de las participantes:

“Yo quiero agradecerle a Paqui, porque es muy simbólico lo que ella hizo, es una piña que en realidad tiene toda la unidad de lo que es la piña y toda la diversidad de flores como somos nosotras: tzeltales, tzotziles, mestizas, más blanquitas, más güeritas, unas más morenitas, unas más chiquitas, otras más grandotas, que casi todas somos chiquitas, pero que esa es parte de la variedad que hablábamos ayer, ¿se acuerdan? Que todas sabemos cosas pero diferentes; así de diferentes somos y así de diferente es lo que sabemos y no tendría por qué ser sólo flores de estas, o de estas, o de estas [señalando flores de diferentes colores y tipos]”.

Alma invitó a las participantes a cerrar la sesión con un abrazo colectivo, todas juntas al medio del aula. Hubo abrazos, besos, lágrimas y sonrisas, muchas sonrisas. Dio por terminada la sesión y nos invitó a todas a pasar a la sala de la biblioteca, que es más grande, para hacer la ceremonia del cierre de este ciclo de curso anual.

Un aspecto que me gustaría resaltar, se refiere a las metodologías de trabajo desde el CDMCH, las cuales están centradas en técnicas participativas y de educación popular donde tanto *el aprender haciendo*; el remitir al qué sienten, qué piensan, qué hacen; como el hacer referencia a sus vidas cotidianas y el uso de un lenguaje sencillo en los espacios reflexivos; se constituyen en facilitadores del aprendizaje, la construcción colectiva de conocimientos y la transformación de las prácticas. También es importante considerar que durante el curso se pide a las compañeras ya sean participantes del curso o a algunas promotoras del CDMCH que traduzcan a las demás compañeras del castellano al tzeltal y tzotzil y viceversa. Por otra parte, es importante trabajar a partir de diferentes elementos de su vida cotidiana, de tal forma que el aprendizaje y el conocimiento adquiridos tengan una referencia práctica.

Haciendo un ejercicio de identificación de palabras expresadas durante la última sesión y el cierre del curso (basados en algunos videos, fotos y audios de las actividades, con previa autorización de Alma y de las propias mujeres participantes del curso) es interesante ver la relación con elementos de su vida cotidiana; así como las diferentes palabras expresadas para referir las problemáticas en sus comunidades y las que refieren a diferentes valores y estrategias para el trabajo por los derechos de las mujeres.



Relacionadas con problemas en comunidad	Elementos de vida cotidiana	Valores y estrategias para el trabajo por los derechos de las mujeres	
Vergüenza	Flores	Apoyo	Conocimiento
Miedo	Agua	Reflexión	Alegría
Pena	Raíces	Aprendizaje	Constancia
Violencia	Tierra	Organización	Ilusión
Discriminación	Colores	Compañeros	Igualdad
Imposibilidad	Fruta	Trabajo conjunto	Sentimiento
Soledad	Hojas	Afectos	Libertad
Dificultad	Corazón	Red de mujeres	Vivir
Cadenas	Ríos	Comunidad	Cariño
Violación de derechos	Familia	Palabra	Florecer
	Tzeltales	Asambleas	Crecer
	Tzotziles	Derechos	Culturas
	Mestizos	Protección	Diferentes
	Pájaros	Defensa	Unión
	Árboles	Participación	Ideas
	Sol	Promoción	Intercambio
	Casas	Capacitación	
	Mujeres	Grupo	
	Hombres	Movimiento	
	Arcoíris	Solidaridad	
	Palomas	Agradecimiento	
	Escuela	Diversidad	

La biblioteca es una sala amplia con mesas y sillas de madera gruesa. Es un espacio muy formal, sobre todo por el diseño de las mesas y las sillas. En este espacio estaban las mujeres que participaron en el curso, algunos de sus familiares, contando hij@s y parejas. También estuvo Mercedes Olivera, Alma Padilla y demás promotores del CDMCH. Estábamos cerca de 40 personas.

El acto inició con la exposición de algunos trabajos de las mujeres que realizaron durante el curso, algunos dibujos y bordados que muestran los derechos de las mujeres, la constitución mexicana y carteles sobre la no violencia hacia las mujeres. Cada una de ellas pasó a explicar su trabajo, diciendo qué es lo que quiso representar. Considero que esta es una actividad que resignifica las tareas asignadas, por género, a las mujeres, al cambiarles los contenidos temáticos de los bordados y dibujos: derechos constitucionales, derechos de las mujeres, denuncia de desigualdades y varios dibujos y palabras enunciados en la tabla anterior.

Posteriormente Alma les agradeció su participación y también las invitó a seguir participando en los siguientes cursos.



Fotos: Lunallena, 2008

El equipo de promotoras preparó unas constancias para las participantes del curso, junto con un álbum de fotos grupales e individuales que mostraban algunas de las actividades desarrolladas, frases y reflexiones que las mujeres expresaron durante el curso.



Foto: Lunallena, 2008

Una vez que terminaron de exponer sus trabajos, se empezó a mencionar a cada una de las participantes y se les entregaba su constancia junto con su álbum de fotos. Todas las personas reunidas aplaudimos a cada una de ellas. Las participantes estaban muy emocionadas, algunas nerviosas, se secaban las manos en el mandil esperando que las nombraran, se

sonrojaban y algunas hasta lloraban cuando se les abrazaba felicitándolas...

El acto simbólico de dar un reconocimiento, la atención a cada una de ellas, el tener un lugar principal en la mesa, configura el espacio de otra forma, un espacio ocupado por mujeres que no es cotidiano que lo ocupen, no de esa manera. Reciben un reconocimiento por parte de sus promotoras, de las coordinadoras del CDMCH, por parte de sus familiares, hijxs y parejas. Una retroalimentación que las satisface; hay sonrisa, hay llanto; hay el deseo de fotografiarse, el querer aparecer, el ocupar un tiempo y un espacio para ellas. Su alegría se desbordaba en abrazos, en fotos, en sonrisas, en agradecimientos.

“Las mujeres de los sectores populares, escasamente familiarizadas con las propuestas teóricas, siguen librando cada día la batalla de la supervivencia, obteniendo en ella pequeños triunfos que nadie teoriza: mandar a estudiar a una hija, obtener una relación sexual satisfactoria, negarse a una boda impuesta u obtener la satisfacción y el orgullo de la autosuficiencia económica. Para conseguir esos logros negocian con los hombres, recurren a las fuerzas sobrenaturales y fundamentalmente organizan redes de mujeres que funcionan como mecanismos de auto-ayuda” (Juliano, 1998:19).

Cabe preguntarnos por el logro que implica que las mujeres hayan podido permanecer en el curso durante un año, dos sesiones al mes. Dejar las labores en sus hogares, en la familia, el cuidado de lxs hijxs; salir de las comunidades y viajar hacia la sede



Foto: Lunallena, 2008



donde tomaban el curso. Pasar dos días y una noche fuera de su casa. Más adelante, en el apartado 4.3.5 volveré a este aspecto donde el testimonio de vida de una promotora, Xunka', nos muestra sobre las implicaciones que tiene a nivel social el que una mujer salga de su casa, su comunidad y más aún que no pase la noche en su casa; todo esto relacionado con romper patrones de género.

Fue un momento muy emotivo, algunos de los esposos que estaban presentes estaban sonriendo todo el tiempo y pedían ver las fotos y la constancia a sus parejas. Es muy importante la asistencia de los esposos. Hubo tres de ellos que asistieron. Se quedaron al margen de los espacios centrales, escuchando, observando; dos de ellos atendiendo a lxs hijxs. Se acercaron a ver los reconocimientos, sonreían. Uno abrazó a su pareja. Es un paso importante el que los esposos asistan, posiblemente implique un reconocimiento y un proceso de cambio en las prácticas cotidianas.

Al término de la entrega de constancias, las mujeres aún pedían fotos, fue interesante que se dirigieran hacia mí pidiéndome que les hiciera fotos con sus compañeras, con Alma, con las promotoras y ¡hasta conmigo! Al final sacamos fotos grupales de todas las participantes del curso. De acuerdo con Crang & Cook (2007), podemos preguntarnos quiénes aparecen en las fotos, haciendo qué, ocupando qué espacios y si es cotidiano encontrar a esas personas presentes en las fotos en esas condiciones. Las fotos nos muestran algo no cotidiano, al menos en la vida de ellas. Mujeres tzeltales y tzotziles, ocupando un espacio educativo, con reconocimiento, ocupando centralidades en el tiempo y el espacio a nivel literal y simbólico en tanto sujetas constituidas en promotoras comunitarias como proceso y resultado de varios esfuerzos que en muchas de las veces rompe con los roles esperados en una dinámica familiar y comunitaria. Las fotos sólo son un testigo que plasma esos esfuerzos conjuntos.

Cuando terminamos la actividad, varias mujeres se quedaron viendo sus álbumes y compartiendo entre ellas, cómo se sentían.

Apoyé a dejar todo ordenado en la biblioteca y nos despedimos, diciendo que nos veríamos al otro día para participar en la asamblea del MIM. Las mujeres se despidieron muy amablemente de mí, me abrazaban y algunas me preguntaban mi nombre y de dónde venía. Si era mexicana y dónde había nacido. Alma estaba muy cansada y apuró un poco la despedida.

Esa noche Marce le pidió a Alma quedarse a dormir en su casa. Alma le dijo que estaba bien pero que tendría que compartir la cama conmigo porque yo me estaba



quedando en su casa. A mí me dijo que me había encontrado alguien con quien dormir *para calentar la camita* (menos mal porque aquellos días habían estado muy fríos), así que para mí no había ningún problema, al contrario, significó una oportunidad para convivir con Marce.

Nos fuimos a cenar con el equipo del CDMCH a una taquería del centro de SCLC y algunas de las mujeres nos acompañaron, entre ellas Marce, con quien dormí esa noche en casa de Alma. Durante la cena, las promotoras estaban muy contentas comentando cómo habían visto a las participantes del curso y se sentían satisfechas con el trabajo realizado. Comentaban lo que había pasado en la ceremonia de entrega de constancias, lo bien que había resultado el darles un álbum con fotos tanto individuales como de las actividades grupales y con varias frases que las participantes habían expresado durante todo este año de trabajo. Al leer sus frases se reconocían en ellas, reconocían quiénes las habían dicho y cuándo. Se acordaban de las actividades realizadas. El álbum de fotos dejó plasmado el cómo se tejieron las mujeres a sí mismas, con las otras. Ahora, como mujeres promotoras comunitarias, *tejiendo una cultura de derechos*.

Ahí me enteré que varias de las promotoras que forman parte del equipo del CDMCH, asistirían al Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en el Distrito Federal; y que expondrían su experiencia como promotoras. A partir de ahí, me interesé en asistir al Encuentro.

Cuando llegamos a la casa de Alma, cansadas y con mucho frío, decidimos ir a descansar inmediatamente, pensando que al otro día nos tendríamos que levantar temprano para asistir a la asamblea del MIM.

La casa de Alma está a las afueras de SCLC, internada en una zona boscosa. Hay muchos pinos alrededor, es una casa muy fresca y muy linda. Tiene muchas ventanas que permiten ver el bosque. Marce y yo dormiríamos en una de las habitaciones. En la misma en la que había estado durmiendo con Angélica y Diana desde que llegamos a SCLC.

Marce forma parte del MIM y también del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas desde hace tres años. Ella se está capacitando como promotora en Derechos de la



Mujer y es originaria de una comunidad que fue *forzada a desplazarse de su territorio*<sup>18</sup> por los militares, actualmente forma parte de una comunidad de base zapatista.

Alma se fue a su recámara. Marce y yo nos alistamos con pijamas calientes para dormir. Ya estando ambas en la cama, metidas en sleeping, con sarapes y cobijas hasta el cuello, Marce inició una conversación conmigo, misma que presento (de forma reconstruida, ya que se dio de manera inesperada, donde no hubo encuadres ni audiograbación) en el Anexo 5.

Pido disculpas a Marce y a las lectoras, porque ahora que vuelvo a leer el relato de la conversación veo que la escritura es muy ligera, no alcanza a pintar las imágenes que me proporcionó Marce en su testimonio; quizá por mi incapacidad para hacerlo, quizá por la crudeza humana que significa, quizá por el dolor... ¿Cómo se puede representar el dolor? ¿La atrocidad, lo monstruoso? ¿Es posible representarlo, es posible simbolizarlo? Qué pasa cuando los muertos no son nuestros, están muy lejanos, cuando son sujetos de la muerte que no tienen nombre. ¿Qué pasa cuando son tan cercanos? *Qué vidas... y qué muertes son lloradas* (Butler, 2006; 2010).

“Nuestra posición como zapatistas es clara. No apoyamos el pacifismo que se enarbola para que sea otro el que ponga la otra mejilla, ni la violencia que se alienta cuando son otros quienes ponen los muertos” EZLN, 1994.

A pesar de la imposibilidad por parte mía de generar tanto una narración más detallada como un análisis más profundo de este testimonio, considero que el poder conocerlo, imaginarlo, evidenciarlo nos proporciona una vía de acceso a la experiencia de vida de Marce, de su comunidad, de su familia; de lo macro y micros social integrados en la complejidad singular del sujeto. También nos permite entender varios aspectos sobre sus formas de participar en el cierre: recordemos que ella le sugiere a su compañera Elsa que se deshaga de la vergüenza, de la pena, que se atreva a hablar y a participar, que todas la van a apoyar, que son la tierra que la está protegiendo. Marce muestra una gran capacidad para verse a sí misma y a la vez, lleva a la praxis su capacidad de sororidad hacia sus compañeras. En su regalo, Marce le dio a Elsa *una flor con tierra y raíces porque tiene derecho*, como todas nosotras, de *vivir...*

“Ella [refiriéndose a Marce] ha aprendido no sólo a quitarse la vergüenza, sino a enseñar a otras mujeres a que quiten la vergüenza y el miedo, a tener fuerza” (Alma, cierre Escuela de Promotoras).

<sup>18</sup> Considero que la frase: *forzada a desplazarse de su territorio*, describe de forma más real la experiencia de muchas comunidades que han sido forzadas, bajo amenaza, por parte del gobierno a abandonar su territorio. El concepto de “comunidades desplazadas” aunque políticamente correcto, invisibiliza y despolitiza procesos basados en la violación de derechos.



Cuando terminamos la conversación Marce y yo nos tapamos bien con las cobijas. Marce poco a poco se quedó dormida. Esta conversación me quitó el sueño... Me paré de la cama y empecé a escribir su testimonio. Luego con frío, dentro y fuera, me fui a dormir...

Al otro día Alma nos despertó, nos bañamos, desayunamos y nos fuimos las tres a la asamblea del MIM, en el CIDECI.

### 4.3.2. Mujeres hilando realidades para tejer esperanzas



Mujeres participantes Asamblea MIM.  
Foto: Lunallena. 2008.

Yo soy mujer en busca de  
igualdad,  
No aguantaré abusos ni  
maldad,  
Yo soy mujer y tengo  
dignidad,  
Y pronto la justicia será una  
realidad.  
**MIM.**

Cuando llegamos al CIDECI, había aproximadamente 60 mujeres, de las cuales cerca del 80% eran mujeres indígenas de diferentes zonas del Estado de Chiapas. Todas bañadas, peinadas, arregladas con sus trajes tradicionales y muy sonrientes. También estaba todo el equipo de trabajo del CDMCH y demás mujeres pertenecientes a otros organismos civiles y que forman parte del MIM. Algunas de ellas fueron invitadas especialmente para apoyar en las reflexiones que se realizarían en torno a las problemáticas de las comunidades.

La sala en la que trabajaríamos es la sala de asambleas del CIDECI, es un espacio muy amplio, un poco frío y lleno de sillas de plástico. Permite trabajar en plenaria general como en pequeños grupos.



Las asambleas del MIM se realizan mensualmente y es un espacio tanto formativo como organizativo de diversas actividades respecto a las formas de trabajo en pro de los derechos de las mujeres, donde se realiza la toma de decisiones de manera colectiva sobre diversas propuestas y acciones a desarrollar en las comunidades y en las familias de las que forman parte las mujeres participantes.

“Nos reunimos para conocernos y reconocernos como mujeres, con problemas iguales, acordar algunas tareas que den fuerza y camino a la organización de las mujeres en las comunidades” (CDMCH, Telares, 2; 2008).

Alma empezó a organizar el espacio, los materiales a utilizar y presentó el programa de actividades que duraría todo el día con espacios de descanso y comida.

#### Programa de actividades:

1. Bienvenida
2. Análisis de la situación que estamos viviendo
3. Intercambio directo sobre las problemáticas
4. Trabajo grupal por regiones
5. Comida a las 2 pm.
6. Trabajo de grupo y elaboración de propuestas
7. Plenaria para plantear todo el análisis y las propuestas que tenemos
8. Cierre con una compañera que canta.
9. Invitaciones a otras reuniones.
10. Acuerdos para la marcha de mañana.

Alma inició presentando a las invitadas y me presentó como observadora de la asamblea. Dijo que había dos invitadas más que compartirían el análisis y su experiencia con todas.

También presentó a otra compañera quien llevó una serie de elementos simbólicos para hacer una ceremonia de bienvenida. Los colocó al centro de la sala y comentó:

“La ofrenda tiene la luz, el pan, el agua, la tierra, el maíz... Y tiene colores. Rojo: cuando

sale el sol, el nacimiento, renacimiento. Amarillo: el maíz crece y se hace joven. Negro: la noche, el descanso, el norte, el lago... todo simboliza a nosotras, nuestros trabajos, nuestras vidas, nuestra naturaleza”.

Después de la ceremonia se realizó una técnica grupal participativa para que se conocieran entre todas: *el baile del chipi, chipi*. Esta actividad motivó al trabajo y, entre baile, risas y buen humor, regresaron a hacer un círculo para iniciar con un espacio de análisis sobre las problemáticas en sus comunidades.



Foto: Lunallena, 2008

Se organizaron en cinco subgrupos: tres de región Altos (San Cristóbal, Zinacantán, Santa Rosa, Trinitaria, Nabitel), uno de Oriente (Amatenango, Ahuacatenango, Carranza y Comitán.) y otro de Norte (Chilón).



La tarea al interior de cada subgrupo consistió en comentar y discutir sobre las siguientes preguntas:

1. ¿Qué problemas estamos viviendo en nuestra comunidad y nuestro corazón, y como región?
2. ¿Qué pensamos que puede pasar en un futuro?

Se le pidió a *Nich Ixim*<sup>19</sup>, una de las promotoras más jóvenes del CDMCH (posteriormente comentaré sobre ella) que tradujera las indicaciones en tzeltal y tzotzil.

Se les pide que lo trabajen en grupo y que nombren a una representante para que escriba las conclusiones en un papel bond grande con un plumón, y se indica que tienen 30 minutos para la actividad. En cada uno de los grupos participaron dos promotoras del CDMCH y las mujeres participantes originarias de las zonas o regiones del Estado de Chiapas correspondientes. Cada grupo se separó y ocupó un espacio diferente dentro del salón. Se sentaron en círculo para trabajar.

Las promotoras les recordaron las preguntas y se cercioraron que en cada uno de los grupos hubiera una traductora. Las mujeres empezaron a decir cómo es su comunidad y qué problemas tienen.

Mientras discutían grupalmente, me dediqué a visitar cada subgrupo para audiograbar, sacar fotos y tomar algunas anotaciones sobre lo que estaban comentando. Algunas hablaban castellano, y cuando hablaban en tzeltal o tzotzil alguna compañera traducía a las demás.

Alma me pidió que estuviera en otro grupo junto con otra compañera del CDMCH. Iniciamos la discusión. Dejé de tomar fotos. Las participantes empezaron a hablar una por una y se fueron anotando sus ideas más centrales. Al final, de manera grupal, se decidió quién sería la vocera del grupo.



Fotos: Lunallena, 2008

<sup>19</sup> En tzeltal: Flor de maíz, mazorca.



Una vez que terminaron, se organizó una plenaria donde cada vocera expondría al resto del grupo las conclusiones a las que llegaron. Nich Ixim traduce al Tzeltal lo expuesto por cada grupo.

La mayoría de las voceras leyeron sus conclusiones directamente del papel bond y lo leyeron en castellano, con mucha dificultad, de manera lenta, con equivocaciones; guardaban silencio, volvían a repetir si lo habían leído con errores, pedían ayuda y seguían intentándolo, se sonrojaban; pero lo seguían intentando, fue un esfuerzo fuerte pero no se apenaban; el grupo lo sostenía muy bien, había seriedad, nadie se burlaba, no había desesperación por los tiempos, nadie apuraba a nadie...



Fotos: Lunallena, 2008

Presento ahora una síntesis de las problemáticas que, desde la perspectiva de las mujeres participantes, existen en sus comunidades y familias. Esta síntesis integra las conclusiones de los cinco subgrupos a las preguntas planteadas. Traté de respetar lo más posible los estilos de expresión.

<b>¿Qué problemas hay en la comunidad?</b>
Las mujeres no están organizadas por el miedo de los hombres. A las mujeres no nos tomaron en cuenta, Falta apoyo de la presidencia porque ellos no quieren, no queremos recibir los programas del gobierno, y no quieren que lleguen las compañeras de Derechos. Hay mucha violencia hacia las mujeres. Las mujeres no tienen dinero. Alza de los precios y el dinero no alcanza. Violencia a las mujeres en las organizaciones de parte de los hombres
Mucha violencia en las escuelas, problemas en el camino como violación sexual a niños y mujeres.
Los jóvenes sólo estudian secundaria pero de ahí no pueden seguir estudiando. Muchos jóvenes están formando bandas que asaltan, roban y se drogan... y a veces matan.
Hay hombres que engañan a las jóvenes, las dejan embarazadas se van, y las dejan con sus familias Algunos hombres casados consumen marihuana y alcohol y se da la violencia por el consumir.



<p>Los hombres se van porque ya no hay dinero y la tierra ya no da maíz, la tierra ya no produce, no usamos fertilizante, las heladas y vientos tiran las cosechas. ¿Dónde van a sembrar si están perdiendo sus tierras? Los hombres se van a Estado Unidos a buscar trabajo. Las mujeres nos quedamos cuidando los hijos en las comunidades, o se van a trabajar a la ciudad, en trabajo doméstico pero les pagan muy barato, 300 pesos quincenales<sup>20</sup>; o se van a Cancún y Playa del Carne y no regresan a sus comunidades.</p>
<p>Los gastos de agua y de luz llegan muy caros y no hay con qué pagarlos. Estamos en resistencia por las altas tarifas de luz. No sabemos qué hacer, si pagar o no, nos quieren quitar la luz porque dicen que no pagamos. Hay quienes deben 20 mil y 25 mil. En octubre cortaron la luz en seis comunidades. El gas está muy caro.</p>
<p>Divisiones en la comunidad por los partidos políticos, por la religión.</p>
<p>En San Miguel existen problemas de las tierras entre las familias y los simpatizantes de los zapatistas. Los del EZLN, se sienten con mucha fuerza, con poder, hacen de menos a los ejidatarios. División de la comunidad.</p>
<p>Sólo pueden hablar los que tienen, <i>PROCEDE</i><sup>21</sup> les pide, les ha ofrecido por proyectos a cambio de firmas o que entregue acta de nacimiento o credencial de elector. Estamos aplanadas con el mal gobierno, algunas personas toman los programas y su piso muy bonito ni cemento, no se unen con el pueblo, tienen dos patrones, el gobierno.</p>
<p>Gente externa a las comunidades llega a vender carros robados, a menor precio Amenaza a la comunidad San Miguel por parte de la seguridad pública. Existe presencia del Ejército Mexicano, Seguridad pública. San Cristóbal, paso de migrantes centroamericanos, prostitución. Existe presencia de grupos paramilitares.</p>
<p>Los programas del gobierno engañan como el de reforestación que sólo lo llevan los que van con abono, engañan con abono orgánico... obligan a ir a votar por un partido y los obligan a ir a hacer cola. nos venden las cosas mucho más caras, nos compran nuestros productos y nuestras tierras pagándonos unas miserias Los problemas en la comunidad es el Procede, Oportunidades y <i>Progresas</i><sup>22</sup>, no recibimos <i>Piso Firme</i><sup>23</sup>, estamos plantados con el Mal Gobierno Los programas que da el Gobierno, <i>Progresas</i>, <i>Procampo</i><sup>24</sup>, etc. Divide a las comunidades Proyectos de... piden, les piden credencial de elector, firmas, entregaron los papeles, nunca llegaron los pollos. les piden 30 pesos para los certificados de la madre tierra, Procede</p>
<p>Hay inseguridad, narcotráfico, asesinatos, represión y uso de armas</p>

<sup>20</sup> En el año 2008, el salario mínimo para el estado de Chiapas, México (área C), era 49.50 pesos mexicanos en un día de jornada laboral. Lo que implicaría un monto de 743 pesos mexicanos a la quincena; entonces las mujeres trabajadoras del hogar no percibían ni el 50% del salario mínimo. Peor aún, si consideramos que una persona no puede solventar el total de sus necesidades básicas aún ganando el salario mínimo.

<sup>21</sup> PROCEDE: Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, es un instrumento que el Gobierno de la República pone al servicio de los núcleos agrarios para llevar a cabo la regularización de la propiedad social. El objetivo principal del Programa es dar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra a través de la entrega de certificados parcelarios y/o certificados de derechos de uso común, o ambos según sea el caso, así como de los títulos de solares en favor de los individuos con derechos que integran los núcleos agrarios que así lo aprueben y soliciten. Fue puesto en marcha a finales de 1992. Fuente: <http://www.sct.gob.mx/obrapublica/MarcoNormativo/3/3-3/3-3-5.pdf>  
"Con ello el impuesto predial aumenta para los pobres; se les elimina de su propiedad los cerros y montañas que pasan a propiedad federal; se les aleja de las fuentes de agua o se les obliga a pagar más impuestos por tener un río; y se les aleja del "territorio" confinando a la población a un pedazo de tierra y sin acceso incluso a la leña y al medio regional que les da sustento. Tener el certificado del Procede es ahora el requisito para muchos trámites o solicitudes de crédito. Este mecanismo de privatización de la tierra le permite a las corporaciones rentar o comprar tierras indígenas que sustentan grandes riquezas biológicas, hidrocarburos u otros minerales, agua o para la siembra de grandes extensiones de monocultivos social y ecológicamente insustentables y confines de agro exportación como la palma africana y el eucalipto o las plantaciones de soya transgénica" Fuente: <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=444>

<sup>22</sup> PROGRESA (Programa de Educación, Salud y Alimentación) es instrumentado en agosto de 1997 durante la administración de Ernesto Zedillo Ponce de León. Se caracterizó por combinar simultáneamente apoyos de largo plazo en áreas tales como la educación, la salud y la alimentación con el objetivo de formar capital humano. Es el programa que antecede a Oportunidades. Fuente: <http://mexico.cnn.com/nacional/2013/01/22/progresas-1997>

<sup>23</sup> Programa Piso Firme: se crea el año 2000 bajo la administración de Vicente Fox, consiste en sustituir el piso firme por un piso de concreto en 70 m<sup>2</sup> de una vivienda. Inicialmente tuvo como propósito atender 50 municipios indígenas con bajos índices de desarrollo humano. Fuente: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/840716.html>



Los extranjeros vienen a saquear minas, traen enfermedad y contaminan el agua, quieren hacer carreteras y pasar sobre las casas, quieren que callemos a cambio de los Programas [los de gobierno].

No hay hospital en la comunidad, los alimentos contaminados, la gente ya se cansó de que no se haga caso.

<b>¿Qué puede pasar en el futuro?</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Más extranjeros que están comprando las tierras.</li> <li>• Más división de las comunidades por parte de los partidos políticos.</li> <li>• Se va a poner muy fuerte la pobreza</li> <li>• No habrá comida</li> <li>• Se incrementa la delincuencia</li> <li>• Hay más enfermedades: cáncer, gastritis, diabetes.</li> <li>• Tenemos que tener fuerza y organizarnos, para que vea el gobierno que no estamos solas.</li> <li>• Necesitamos unimos, hay que reunirnos, ir juntos para recuperar nuestra tierra</li> </ul>
---------------------------------------	--

Considero que esta actividad significó un ejercicio de autodiagnóstico a partir de las propias vivencias y experiencias de las mujeres, diagnóstico que coincide con lo que veníamos discutiendo en el capítulo dos sobre las condiciones de vida de las comunidades en Chiapas, la pobreza, la presencia de transnacionales, la injerencia de proyectos de gobierno que sustentan un modo capitalista y neoliberal como política socioeconómica, etc.; y que ahora se nos presenta de una manera más concreta, es decir, en sus implicaciones en la vida cotidiana de las mujeres, sus familias y sus comunidades.

De esta forma, el trabajo que se hace desde el CDMCH y desde el MIM, parte de una visión más amplia respecto a los enfoques de género y la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres que sobrepasa el ámbito de las relaciones entre hombres y mujeres en la vida cotidiana, en lo concreto; su enfoque tiene una visión macrosocial y antisistémica que lleva a la arena de lo político, de las estructuras y sistemas económicos las desigualdades vividas, las construcciones de género y la vida cultural de las comunidades. Se trata entonces de un movimiento de mujeres que retoma otras formas de subordinación, no sólo de género, sino que ven otras subordinaciones del sistema mundo capitalista.

<sup>24</sup> PROCAMPO (Programa de Apoyos Directos al Campo), surge a finales de 1993 como un apoyo compensatorio ante la apertura comercial derivada del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Fuente: <http://www.sagarpa.gob.mx/agricultura/Programas/procampo/Paginas/Antecedentes.aspx>



Una compañera invitada inició una charla que, integrando las conclusiones expuestas, trataba de responder a la pregunta: “¿por qué está pasando todo esto en nuestros pueblos, nuestras familias, nuestras comunidades?”

Durante su charla, de una manera sencilla, clara y con ejemplos de la vida cotidiana, hizo referencia al sistema capitalista, a las formas en que proceden las empresas transnacionales, a los programas de gobierno y su utilización para fines políticos y económicos, a las estrategias de control para lograr la división de las comunidades; y por último a la relación con la tierra:

“Al final lo que le está conviniendo a la organización de este sistema es que las comunidades dejen sus tierras, que desaparezcan como comunidad, pues por un lado van a tener los recursos naturales que están ahí, la tierra, y también van a tener mucha gente que necesita trabajo y como es mucha gente, que va a estar muy necesitada de trabajo pues va a vender su trabajo muy barato y ya no van a tener ni siquiera la tierra para poder vivir aunque no haya dinero” (Mujer participante del MIM, nov. 2088).

Posteriormente, otra compañera invitada profundizó un poco más respecto a las formas en que funciona el sistema capitalista, la bolsa de valores y las empresas transnacionales. Con el apoyo de las compañeras del CDMCH, generó una dinámica grupal basada en sociodrama en el que representaron mediante una pequeña obra colectiva e improvisada a mujeres y hombres, grandes empresarios ricos que “juegan a la bolsa de valores”. Fue interesante ver cómo las mujeres se involucraron en la historia e improvisaron su participación dándole final a la historia:

**Empresaria 1:** qué les parece si nos unimos y compramos algo que nos deje más ganancias.

**Empresaria 2:** Me parece bien, pero yo digo que sea algo que ahorita hay poquito para que luego lo vendamos más caro. Yo diría que el oro y eso ya no deja tanto, tiene que ser algo que está escaseando ahorita.

**Empresaria 1:** Pues porqué no compramos ríos, agua, esa deja mucho dinero, vender botellitas. Tendríamos todo el río pa nosotras y luego lo vendemos bien caro...

**Empresaria 3:** Pero miren, lo que podemos hacer es que compremos la tierra que hay... porque yo vi un río bien bonito que hay allá por Comité, yo digo que compremos esta tierra, porque ¿cuánto les podemos dar? ¿unos cinco pesos por metro?

**Empresaria 2:** ¡Sí! Los engañamos diciendo que su tierra ni vale nada. Y se las compramos y luego le vendemos a la Coca-Cola, a la Siem, a todas esas que hacen refrescos, que luego hasta ellas mismas se toman. ¡Sí! ¡Vamos a cooperarnos!

**Empresaria 4:** Mejor compremos los lagos, algo que nos deje mayores recursos, vendemos el agua y además llegan muchos turistas.

**Empresaria 1:** Pues Vamos a donde vendan... (Caminan por el espacio), ¡ahí!, a mí esos me gustan, ¡vamos!

Hacen una pausa y piden a Nich Ixim que traduzca.

Se ve que ellas empiezan a convencer a l@s campesin@s. Pasan preguntando a cada mujer del público:

**Empresaria 3:** ¿Vendes tu río, tu tierra, tu agua? Yo tengo dinero, mira, te



puedo dar dinero, porque te puedo pagar mucho.  
 Les enseñan el dinero  
**Empresaria 2:** Con esto puedes ir a comprar a la tienda.  
 Se acercan con una mujer tzeltal del público  
**Empresaria 1:** ¿Vendes tu tierra?  
**Mujer Tzeltal:** No, yo no te voy a vender nada.  
**Empresaria 1:** Pero yo tengo mucho dinero, mira; y quiero tu río, el lago tan bonito ese que tienen allá.  
**Mujer tzeltal:** pues no, no quiero vender  
**Empresaria 1:** Tú me puedes vender un pedacito  
**Mujer tzeltal:** No, tenemos nuestra organización, que no puedes vender tu tierra.  
**Empresaria 3:** ¿Ni aunque te demos mucho dinero?  
**Mujer tzeltal:** Aunque me des mucho dinero, vas a comprar pero no voy a aceptar. No voy a recibir pagos.  
 Las mujeres del público aplauden.  
**Empresaria 2:** La vamos a convencer.  
 Van con otras mujeres del público.  
**Empresaria 4:** ¿Nos venden su tierra, su río? Se las vamos a pagar bien.  
**Empresaria 1:** Hay mucha paga, hay mucho dinero.  
**Empresaria 3:** Les vamos a dar una casa  
**Otra mujer Tzeltal:** Creemos que la tierra no nos pertenece, porque es nuestra madre tierra  
**Empresaria 4:** Pero mira, después vas a tener muchos lugares a dónde ir, puedes salir de la comunidad, te compras una casa, un carro, todo de lujo.  
**Otra mujer tzeltal:** ¡No!  
**Empresaria 2:** Pues no quieren, ¿qué hacemos?  
**Empresaria 3:** ¡¡Ah!! Nos podemos ir a otro país o nos podemos vender otra cosa, por ejemplo podemos vender celulares, bien baratos... que nos lo compren y así nos hacemos más ricas, más ricas. Lo que importa es que la gente compre, compre y compre.  
**Otra mujer del público:**  
 ¿Qué vamos a hacer con ellas?  
**Otra mujer del público le contesta:** Pues no hay que dejarnos intimidar, porque eso es puro engaño. Es puro engaño ese, por eso nosotros como mismas mujeres hay que mirar bien, es puro engaño ese...  
 - Por eso qué vamos a hacer  
 - Pues hay que organizarnos...  
 Muchas se levantan de sus asientos y empiezan a empujar a las mujeres ricas.  
 ¡Fuera! ¡Fuera!  
 Las mujeres ricas gritan. Las mujeres del público las sacan de la escena  
 Muchas risas y aplausos.  
 ¡Bravo MIM, eso es lo que hace el MIM, saquen a esas mentirosas ricas!  
 Termina la representación.

Fragmento de sociodrama, Asamblea MIM, 2008.

Las mujeres volvieron a sus lugares en el salón, riéndose y comentando sobre las mentiras de las empresarias.

“Los ricos quieren matar de hambre a los más pobres para que se acabe la pobreza, dicen ellos. Pero de por sí los más pobres son los campesinos y campesinas, que además han cuidado y siguen cuidando la madre tierra, el agua, los bosques, las minas, las plantas medicinales y toda la riqueza que da la tierra desde hace muchos años. Los grandes empresarios quieren usar o tomar la tierra, el agua y otros recursos naturales que tienen los indígenas en sus territorios. Pero como muchos pueblos se resisten y defienden lo que les pertenece, han sufrido



represiones, persecuciones y encarcelamientos, como sucedió en Atenco, estado de México, en la Parota, estado de Guerrero o como sucede en Agua Azul y otros lugares aquí en Chiapas” (CDMCH, Telares, 2; 2008).

Posteriormente, Mercedes Olivera, continuó con el sociodrama agregando un personaje: el *monstruo del capitalismo y sus estrategias de control*:

“Yo quería decirles cómo me imagino al capitalismo, me lo imagino como un monstruo grande, con muchas patas. Diez, veinte, treinta, cincuenta, ¡cien patas! Porque está en todo el mundo, se desperdigó en todo el mundo. Por eso decimos global, sus patas llegan hasta todos los países, con todas las personas, se apropia de estos capitalistas, de esta otra capitalista, aquí otra capitalista... (Va tomando del brazo a cada una de las mujeres empresarias de la representación anterior y las va poniendo en el centro de la sala) Y entonces el monstruo multiplica sus patas, ¿lo ven? y esas patas de este monstruo les dice: tienen que ir a chupar a los campesinos, a los pobres, a las mujeres, chupen toda su riqueza, compren lo que puedan comprar al mercado, comprar y comprar lo que no necesitan y ahí tenemos el monstruo y aquí lo pone el monstruo para que se haga más rico”.

Todas se ríen y hacen con mímica como si las mujeres ricas compraran bolsas, jorongos, mantas, etc.

“... Y más poderoso. Tenemos que pensar: ¿cómo vamos a acabar con este monstruo que nos está chupando? Este nos está dejando pobres, cada vez más pobres... el monstruo del capitalismo... ¿Qué tenemos que hacer para acabar con el monstruo?”

Una mujer tzotzil: ¡a organizarnos más!

¿A organizarnos? Pues organicémonos, vamos a acabar con el monstruo, acabemos con él.

Todas se levantan y les quitan las cosas a las capitalistas y las empiezan a empujar y a pegar... (Todas se ríen)

¡Vamos a repartir las tierras entre todas!

¿Vamos a seguir comprando *Sabritas*<sup>25</sup>?

¡No!

¿Vamos a seguir comprando coca cola?

¡No!

¿Vamos a seguir comprando todo lo que no necesitamos?

¡No!

Cuando terminó el sociodrama, una compañera invitada reflexionó sobre algunas alternativas a la privatización de tierras, a los precios altos y al pago insuficiente de los productos de lxs campesinxs. Hizo referencia a las formas de lucha de Vía Campesina<sup>26</sup> y la propuesta de Soberanía Alimentaria:

<sup>25</sup> Sabritas (Lays en España), es una empresa mexicana, de comida chatarra, subsidiaria de PepsiCo Inc. una empresa multinacional estadounidense de bebidas y aperitivos, nació en 1980 en Carolina del Norte.

<sup>26</sup> Un grupo de organizaciones campesinas, mujeres y hombres, procedentes de los cuatro continentes, fundaron La Vía Campesina en 1993 en Mons, Bélgica. En aquel momento, las políticas agrícolas y la agroindustria se estaban globalizando y los campesinos necesitaban desarrollar una visión común y luchar por ella. La Vía Campesina está integrada por 150 organizaciones locales y nacionales en 70 países de África, Asia, Europa y América. La Vía Campesina lanzó la idea de “Soberanía Alimentaria” en la Cumbre Mundial sobre la Alimentación de 1996. La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos sanos y culturalmente adecuados, producidos mediante métodos sostenibles, así como su derecho a definir sus propios sistemas agrícolas y alimentarios. Fuente: <http://viacampesina.org/es/index.php/organizaciainmenu-44>



“La soberanía alimentaria es el derecho que tenemos todas nosotras, todas las personas, y especialmente las campesinas y los campesinos de producir alimentos y recibir precios justos, buenos precios y poder vender esos productos también en el mercado local. Y es el derecho que tiene cada comunidad, cada pueblo de hacer su forma, su modo de vida de producir sus alimentos, de defender la tierra, de defender sus semillas” (invitada a la Asamblea del MIM, 2008).

“...abrir los ojos y destapar los oídos, escuchar a otras mujeres que se organizan para el bienestar de todos(as)...” (CDMCH, 2008).

También mencionó el *movimiento de los sin tierra* en Brasil y retoma el trabajo que vienen haciendo las *comunidades de base zapatista*, con sus propuestas de *salud y educación autónomas*; así como de las *juntas de buen gobierno* como forma de organización colectiva y rotativa.

En cada pausa se le pidió a Nich Ixim que tradujera lo que se estaba comentando.

Posteriormente se dio un tiempo para comer. La mayoría de las mujeres comieron en el comedor de CIDECI. En ese tiempo tuve que ir al centro de SCLC por un asunto familiar. A la salida del CIDECI me encontré con Marce, quien me presentó a dos mujeres, ambas de la zona oriente quienes me preguntaron de dónde era y si era casada, si tenía hijos y qué estaba haciendo en Chiapas. Sus preguntas también me dieron pie a preguntarles sobre los motivos por los cuales participaban en el MIM.

“Se mira el mundo desde la perspectiva de la opresión y de la imaginación, de la lucha para cambiar las cosas. Imaginamos colectivamente otras formas de hacer” (Harding, 2004).

Luz, una mujer tzeltal, comentó que era la segunda vez que participaba en la Asamblea y en la marcha, y que para ella significaba una oportunidad para aprender cosas nuevas y también para ver cómo puede hacer para mejorar la vida de su familia y de su comunidad. Ella se da cuenta de que tiene que cambiar varias cosas para que su hija, de ocho años, pueda vivir una vida diferente. Luz no vive con su esposo, él viajó a Estados Unidos a buscar trabajo desde hace más de cuatro años y no ha regresado. Luz no sabe desde entonces nada de él.

Mary, por su parte, le interesa participar en las actividades del MIM porque ha vivido violencia en su casa, su padre alcoholizado, le pega a su madre. Ella puso una



demanda pero aún no se resuelve. Por otra parte considera que en su comunidad es muy común que golpeen a las mujeres y varias de ellas no saben que tienen derechos y no saben a quién recurrir para defenderse. Ella conoce de cerca el trabajo del CDMCH y le interesa terminar el curso de promotoras para poder empezar a trabajar en su comunidad.

Cuando regresé al CIDECI, las participantes ya estaban organizadas y trabajando en subgrupos respecto a las propuestas y actividades de solución. Nuevamente se expusieron las propuestas por subgrupo y se elaboró una síntesis de las mismas, la cual integraba las propuestas de los cinco subgrupos.

Algunas de las propuestas que plantearon son:

- Las mujeres del MIM proponemos crear el comercio justo o continuar con la compra a quienes producen sus propios productos, el maíz, el frijol, el huevo, etc.
- No consumir productos que las grandes empresas producen, como la Coca-Cola, Sabritas, Maruchán y otras marcas.
- Proteger los árboles, el bosque, los ríos y todo el territorio y en específico seguir trabajando el campo, la hortaliza y aprovechar el espacio para sembrar todos los productos que puedan servirnos en la alimentación. Incluso en las paredes, en bolsas de plástico, ocupar los espacios. Los traspatios. En macetas, en lugares dónde sembrar. Hacerlo en la ciudad también.
- No usar transgénicos, no usar químicos o fertilizantes.
- Usar abonos orgánicos.
- Criar nuestros propios animales, pollos, gallinas, cerditos, etc.
- No aceptar programas del Gobierno: *Oportunidades*<sup>27</sup>, *Procede*, *Piso firme*, etc. Por todas las consecuencias que tienen en la comunidad esos programas, el poder, la división, etc.
- Organizarnos y luchar juntas para poner un mercado indígena y vender nuestros productos.
- No al alcohol y a los permisos para cantinas que dan las autoridades. Tenemos que organizarnos para decirle a las autoridades. Que no vaya una sola, tenemos que ir organizadas.
- Organizarnos para no vivir violencia.
- Crear espacios, asambleas para que las mujeres analicen los problemas que existen en su comunidad y cómo los viven y que propongamos acciones para cambiar.

---

<sup>27</sup> Oportunidades: es un programa coordinado que articula incentivos para la educación, para la salud y para la nutrición, con el fin de promover el desarrollo de capacidades de las familias en extrema pobreza. Participan la Secretaría de Educación Pública, la Secretaría de Salud, el Instituto Mexicano del Seguro Social, la Secretaría de Desarrollo Social, y los gobiernos estatales y municipales. Su funcionamiento inició en el año 2002. Fuente: <http://www.oportunidades.gob.mx/Portal/> "Son programas focalizados que generan dependencia, desmovilizan a la población y que no combaten las causas estructurales de la pobreza. El programa Oportunidades es una beca bimensual otorgada a las madres de familia por cada niño o niña cursante de educación básica. Este programa se ha manejado como la panacea para la solución de la pobreza extrema. Sin embargo, en los hechos la irrisoria cantidad es una solución asistencialista que niega la cuestión de fondo de la pobreza. Además el programa es condicionado a la aceptación de otros programas como Procampo y Procede. La última modalidad de este programa es el llamado "Oportunidades Energético" que otorgará cien pesos más para el pago de la luz (cuando los recibos en las comunidades indígenas son por cantidades estratosféricas) y les condicionará la entrega a la presentación del recibo de luz pagado" Fuente: <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=539>



- En una asamblea del MIM trabajar con hombres y mujeres para analizar cómo el alcoholismo y la violencia hacia las mujeres es parte de ese capitalismo, es como una pata del monstruo que también nos daña a nosotras mismas y a nuestra comunidad.
- Seguir luchando con varios frentes, con mujeres, con hombres y con autoridades.
- Que pensemos también con quién nos tenemos que aliar porque sólo el MIM no va a poder con ese monstruo tan grande. Otras organizaciones que están en la otra campaña también, porque el MIM vamos a trabajar como parte de la Otra Campaña. Para transformar ese mundo y hacer el mundo posible para vivir bien.
- Localizar a las autoridades y las personas ancianas quienes saben elaborar jabón y talco para que nos enseñen, para no consumir los productos del sistema.
- Dar talleres sobre cómo hacer abono orgánico y sobre cómo sembrar en bolsas.

Al finalizar la asamblea se comprometen a llevar a cabo los acuerdos, en las casas, las familias y las comunidades.

Alma recuerda sobre la marcha del siguiente día para conmemorar el día internacional contra la violencia hacia las mujeres. Una de las participantes propone llevar las conclusiones de cada subgrupo a la marcha y el mitin. También proponen que alguien se disfrace del *monstruo capitalista*.

Terminaron la asamblea haciendo un círculo y cantando:

Yo soy mujer en busca de igualdad,  
 No aguantaré abusos ni maldad,  
 Yo soy mujer y tengo dignidad,  
 Y pronto la justicia será una realidad.  
 (Lo repiten cuatro veces)  
 ¡Viva el MIM! ¡Viva!  
 ¡Viva las mujeres! ¡Viva!<sup>28</sup>



Fotos: Lunallena, 2008

<sup>28</sup> "Oración para celebrar el día Internacional de la Mujer". Parodia de la canción *Yo tengo fe* de Palito Ortega.



## ENTREVISTA EN RADIO

	<p>Entrevista sobre los derechos, la violencia y la participación de las mujeres. Radio Alternativa, 99.1 FM. Es una radio libre que forma parte de La Otra Campaña. El programa se hace los sábados a las 11 am. Dos de lxs compañerxs del programa viajan todos los sábados de Tuxtla Gutiérrez (capital de Chiapas, a 1 hora de distancia) a SCLC para hacer el programa en vivo. Lxs radioescuchas son personas tzeltales y tzotziles de la zona altos y selva, así como personas en San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez y demás ciudades cercanas. El programa duró 30 minutos.</p>
	<p>En las paredes de la oficina se ven varios carteles relacionados con la lucha zapatista, pinturas de Beatriz Aurora, y algunas paredes pintadas de forma característica de los caracoles: un arcoíris de palabras: Alegría, libertad, esperanza, todas, verdad, dignidad, amor, creatividad, diversidad, todos, utopía, resistencia, paz, democracia, imaginación, unidad, honestidad, rebeldía...</p> <p>A pesar de las condiciones precarias, Radio Alternativa funciona gracias al esfuerzo de la sociedad civil organizada y a la esperanza...</p>
	<p>“... el análisis se tornó muy rico sobre todas las formas de violencia que vemos desde el Gobierno, desde el Estado, como la militarización, como el despojo, como el hambre, como el alza de precios, desde la imposición, de ese daño a las comunidades. Este sistema se mete en nuestra comunidad y también desde dentro de nuestras comunidades generamos violencia; por ejemplo la violencia contra las mujeres o la violencia familiar; por lo tanto en esta lucha, como nos vemos</p> <p>afectados hombres y mujeres, tenemos que participar hombres y mujeres, si no esa lucha no es una lucha pareja; porque podemos luchar hacia fuera pero si desde adentro no cambiamos, si yo digo “yo lucho fuera contra el mal Gobierno” pero cuando estoy en mi casa le pego a mi esposa, entonces esa lucha es una lucha corta. ¿Por qué? Porque reproduzco lo que hace el sistema dentro de mi casa, violento a mi familia y hago que mi esposa se sienta mal, sufra, no quiera hablar, no quiera participar y la lucha lo único que hago es que la dejo corta porque no es una lucha pareja” (Alma, entrevista en radio, refiriéndose a la asamblea del MIM).</p>



### 4.3.3. Mujeres tejiendo luchas contra la violencia



*Marcha contra la no violencia hacia las mujeres  
San Cristóbal de las Casas. Nov. 2008.  
Foto: Lunallena.*

Vamos a luchar por varios lados, convenciendo a los hombres, por otro lado saber que la solución es la lucha contra el capitalismo y hacer las asambleas en cada comunidad. Sentimos que es importante que abramos un espacio para que hablemos todas de las violencias que vivimos. Esto es necesario para una próxima reunión, decir nuestra palabra y organizar nuestras luchas pequeñas y grandes para hacer frente a esto.

**Mercedes Olivera,  
Asamblea MIM, 2008.**

Nos citamos a las 8 de la mañana con Alma y demás promotoras del CDMCH, en la plaza de La Resistencia para organizar el templete donde se llevaría a cabo el mitin al final de la marcha. Cuando terminamos nos fuimos al atrio de la iglesia de Santo Domingo, lugar desde el cual partiría la marcha rumbo al centro de SCLC y la plaza de La Resistencia. Se quedaron dos mujeres en la plaza para esperar la marcha.

Al llegar al atrio de Santo Domingo, vimos que había muchas mujeres indígenas, mestizas y extranjeras. Unas estaban dibujando, otras inflando globos, otras repartiendo una hoja con las consignas, otras sentadas viendo las actividades; había varias personas de medios de comunicación sacando fotos de las participantes, sus dibujos y haciendo algunas entrevistas para televisión y radio.



Fotos: CDMCH, 2008



Los niños y las niñas estaban muy entretenidos en colorear los dibujos. Muchas de las mujeres que asistieron eran de parte del MIM, del CDMCH, de las CEBS<sup>29</sup> y demás organismos civiles que también trabajan con mujeres indígenas.



Fotos: Lunallena, 2008

Poco a poco empezó a sentirse un frío helado, nos dieron las 9 am., en la plaza de la iglesia y cuando más o menos todas estaban listas llamaron a integrar filas y a sostener las pancartas, los globos, las mantas, etc.

Nos enfilamos en la calle. Varios agentes de tránsito del estado detuvieron el tráfico y escoltaron la marcha. Empezamos a caminar y a gritar diversas consignas. Los niños y las niñas estaban al frente de la marcha con varias pancartas alusivas a la libertad, los derechos de las mujeres, la no violencia hacia las mujeres y representando en dibujos al *monstruo del capitalismo* al que se había hecho referencia en la Asamblea del MIM del día anterior.

La gente de las calles se detenía a observar y leer las pancartas, algunos aplaudían, otros se reían, unos más desviaban la mirada para evitar ser interrogados o interpelados por la marcha.

Las mujeres indígenas iban vestidas con sus trajes tradicionales, la mayoría de *huaraches* o sandalias, con su *huipil*, su *rebozo*, un *sarape*, *mandil* y con mucho frío...



Foto: Lunallena, 2008

<sup>29</sup> Comunidades Eclesiales de Base.



Decidí deambular a lo largo y ancho de la marcha para tomar fotos, videos y leer las pancartas. Muchos hombres y mujeres, simpatizantes o pertenecientes a diversos organismos en Chiapas; extranjeros observadores y turistas hacían valla desde sus lugares para ver la marcha. Muchos de ellos sacando fotos y escribiendo sobre lo que estaban viendo.

“Un sentimiento fuerte de lucha conjunta invadió mi corazón, la carne erizada no sólo por el frío si no por ese juego calor- frío que se instala desde el pecho cuando integras una marcha y eres una más de tantas, eres una-todas y a la vez todas eres tú... con amor y esperanza, con desespero y angustia, sabor dulce-amargo...” (Diario de campo, 2008).

Las mujeres del CDMCH se iban turnando los altavoces para gritar las consignas (ver Anexo 6):

¡Pueblo aguanta, las mujeres se levantan!  
Si la mujer no está, la democracia no va.  
¡El pueblo se pregunta: y esas quiénes son?,  
Somos las mujeres luchando contra la violencia!  
¡Nosotras parimos, nosotras decidimos!  
¡Que muera el monstruo neoliberal! ¡Muera!  
¡Mujeres unidas, jamás serán vencidas!  
¡No que no, sí que sí, ya volvimos a salir!

Las mujeres indígenas, de todas las edades (niñas, adolescentes, jóvenes, adultas, adultas mayores), entonaban las consignas, al principio en voz baja y sin ver a las cámaras, ni a las personas que a su vez nos veían, poco a poco fueron aprendiéndose las consignas y también a elevar la voz para gritarlas.

Algunas de las mujeres iban acompañadas de sus parejas hombres, quienes caminaban dentro de la marcha junto a su esposa e hijos. Algunos de ellos gritaban también. Algunas mujeres iban cargando un *morral* lleno de ropa y cosas, considerando que venían de diversas zonas del Estado de Chiapas. Algunas cargaban a sus bebés en brazos o en la espalda con su *rebozo*. En su mayoría llevaban una copia de las consignas, las leían, sobre todo al inicio de la marcha.



Una de las compañeras del CDMCH se disfrazó del *monstruo capitalista*, toda de negro, con pegotes de imágenes de las empresas trasnacionales, de los grandes consorcios económicos: sabritas, coca-cola, Chedraui (un supermercado), etc. Además se pegó unas letras: violencia física, psicológica, neoliberalismo, biocombustibles. También llevaba en la mano unos dólares diciendo: “Miren, esto es lo que necesitan para ser felices”, “Mujeres, este es el verdadero Dios”. Caminaba entre ellas y les quería regalar dólares, las mujeres se enojaban y la perseguían o empujaban sacándola de la marcha; iba con las personas que estaban viendo la marcha y quería comprarles sus pertenencias como morrales, suéteres, etc. o regalarles dólares...



Foto: Lunallena, 2008

**Alguien vocea** “¡Que se vaya a la basura el sistema neoliberal, no sirve para nada!

**El monstruo del capitalismo responde:** “¿Cómo no? Es para la felicidad, para que te alimentes bien con productos chatarra”

**La vocera:** “¡Vivan las mujeres de las comunidades!” . Todas: “¡Viva!”

“¡Vivan las mujeres obreras!” . Todas: “¡Viva!”

“¡Vivan las mujeres amas de casa!” . Todas: “¡Viva!”

“¡Vivan las mujeres zapatistas!” . Todas: “¡Viva!”

“¡Vivan las mujeres de Atenco!” . Todas: “¡Viva!”

“¡Vivan las mujeres de Oaxaca!” . Todas: “¡Viva!”

“¡Vivan las mujeres de Guerrero!” . Todas: “¡Viva!”

“¡Vivan las mujeres estudiantes!” . Todas: “¡Viva!”

**Contesta el capitalismo:**

“¡Qué viva ni que nada! ¡Esas mujeres son las peores!” y encuentra a una persona que le sigue la corriente:



“¡Esto no está bien, están alborotando al país!, el país está tranquilo, todo está bien muchachas, no hay problema, hay bonanza miren” (Enseña un fajo de dólares).  
 “¡Ustedes no quieren ser triunfadoras, son fracasadas!”

El monstruo dice que ha encontrado a su mujer y que le va a dar su corazón y saca de su pecho una bandera de Estados Unidos y se la pone en el pecho, diciendo “¡Mi corazón está con ella!”

**La mujer dice:** “¡Esta es mi bandera señores, aquí voy a ganar, me voy a ser más rica!”

**El monstruo:** “¡Esta es la señorita libertad, no toda esta bola de gente!”

**Grita el monstruo:** “¡Nuestro padre, nuestro Dios, Bush, Bush!”

La gente que veía la marcha se reía y alguna no entendía pero seguía mirando la marcha. Otros muy interesados se detenían. Cuando llegamos a la plaza central, las mujeres se dispersaron y abarcaron todo lo ancho de la calle e iban gritando con mayor fuerza las consignas.

Las consignas funcionaron en tres direcciones: por un lado manifestaban las demandas y el sentido de las luchas, por otro nombraban a las mujeres que estábamos presentes tanto real como simbólicamente y; finalmente, construían un *nosotras* que poco a poco daba fuerza a las voces, antes silenciadas, ahora constructoras de su propia lucha. “...consignas que contribuyen a producir el orden social informando el pensamiento de ese grupo y produciendo los grupos a los que designa y moviliza” (Bourdieu, 2004: 249).



“El tiempo se detuvo... pareciera que un aire exquisito detenía el tiempo de la toma de la plaza pública, la gente gritando, ahora también mucha gente que veía la marcha... las voces se unieron y siguieron hasta avanzar más de tres cuadras con el mismo ritmo y la misma fuerza de nuestra voz...”



nadie callaba, se sentía la fuerza de todas... sólo un nudo en la garganta se asomaba para confirmar que la vida estaba ahí presente, luchando...” (Diario de campo, 2008).

El recorrido de la marcha se realizó desde la explanada de la Iglesia de Santo Domingo, pasando por la central de Autobuses, los arcos del centro, la plaza central hasta llegar a la plaza de La Resistencia. La calle estaba muy transitada, al final de la jornada empezó a llover, a bajar la neblina y a hacer más frío.

Llegamos a la plaza de La Resistencia, donde nos esperaba más gente y el templete para hacer el mitin y cierre de la marcha, eran las 10:30 am. La plaza está situada en el centro de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, enfrente de la catedral y también es conocida como la Plaza de la Cruz. Ahí se instaló un templete con una manta del MIM. Había dos bocinas y dos micrófonos.

En la explanada, las mujeres hicieron una rueda, seguían gritando las consignas y varias empezaron a empujar al *monstruo del capitalismo* y la mujer acompañante, hasta que lo tiraron al suelo. En el suelo parecía muerto y le pusieron encima la bandera de Estados Unidos. Todas reíamos. El monstruo poco a poco se fue quitando el disfraz, tumbado en el suelo, hasta que pudimos ver a la compañera con una fuerte emoción en el pecho, soltó el llanto de tanta carga emocional de su papel y del contacto con las mujeres. Algunas mujeres corrieron a abrazarla...



Foto: Lunallena. 2008



Fotos: Lunallena. 2008



Inició el mitin, varias mujeres subieron al templete para dar su testimonio sobre su participación en la marcha, de cómo es su vida con sus parejas, en sus familias, y en las comunidades.

La gente estaba parada frente al templete, escuchando y viendo a las mujeres que subían a dar su testimonio. La gente que pasaba se acercaba a escuchar. Había algunos policías además del recorrido frecuente de militares por la plaza. Ninguno tomó contacto con nosotras.

Algunas de estas intervenciones las audiograbé y otras las videograbé.

La mayoría de las mujeres dieron su testimonio en tzeltal o en tzotzil, en algunas ocasiones las traducí *Nich Ixim* y en otras *Xunka'*, a veces, la misma participante repetía su testimonio en castellano. Es importante mencionar que posteriormente opté por pedir a Gustavo<sup>30</sup>, que me tradujera las intervenciones de las mujeres.



Foto: Lunallena. 2008

Fueron nueve las mujeres que pasaron al templete a decir su testimonio, de las cuales, dos hablaron en tzotzil, cuatro en tzeltal y tres en castellano. Venían de zona oriente, de zona altos y de la zona norte. Durante sus intervenciones la gente les animaba a seguir en caso de que se equivocaran o si lloraban o se ponían nerviosas. Al término de cada intervención traducían al castellano, el público les aplaudía y entonaban alguna de las consignas. Poco a poco fue aumentando la cantidad de gente que estaba como público; había muchas personas indígenas y mestizas, hombres, mujeres, niñ@s, adultos mayores, vendedores de dulces, de artesanías, etc.

Los testimonios de las mujeres se centraron en aspectos como: a) lo que habían estado trabajando en la asamblea del MIM; b) cuál era su relación como indígenas con los ricos y con el gobierno; c) cuál consideraban que era la visión que tenían de los indígenas; d) denunciaban la situación o problemática en sus comunidades; e) cuál era

<sup>30</sup> Un joven tzeltal, colaborador del CDMCH; sabe también castellano y tzotzil. Le di una gratificación por el apoyo. Tiene un grupo de rock que componen y cantan en tzeltal. Actualmente está trabajando para una investigadora holandesa, quien le envió una guía de entrevista, él aplica las entrevistas con mujeres indígenas, luego las traduce y se las envía digitalizadas.



la relación que tenían con las compañeras del CDMCH; y f) algunas propuestas para proseguir en la lucha por sus derechos.

Con respecto al primer punto: lo que habían estado trabajando en la asamblea del MIM, ellas comentaron que estuvieron “analizando sobre nuestros sufrimientos en cada pueblo, en cada comunidad, en los distintos municipios”. Que comprendieron lo que es el capitalismo y el neoliberalismo y cómo se ve en su vida al interior de sus familias. También comentaron que ellas marchaban “gritando por la pobreza, por el mal gobierno que nos maltrata, como mujeres no nos da derechos, ni a los hombres, ni a las niñas ni a los niños indígenas”. Una de ellas comentó que aunque no sabe leer ni escribir ella oye, aprende y trata de entender lo que son sus derechos para poder regresar a su comunidad a comentar lo que aprendió aquí, en la asamblea.

“...es importante dejar que la voz de ellas se escuche, que ellas hablen, es una forma de reconocer su legítima voz que es colectiva, no individual” (Marcos, 2007).

“A lo mejor mi pueblo no lo ve bien que yo hable, ha de decir: ‘las mujeres no tienen derecho, están aplastados’. Eso no es verdad, la mujer aunque sea ciega, aunque no haya ido a la escuela pero puede levantar su voz, por eso no permitamos que nos quiten nuestras tierras” (mujer tzeltal, mitin mim, 2008).

Otra compañera comenta que ella vino a hablar de lo que sienten en sus comunidades, viene a seguir y a ponerse de acuerdo en lo que se tiene que hacer para no permitir la violencia hacia las mujeres.



Foto: Lunallena, 2008

Con respecto al segundo y tercer aspecto: cuál es su relación como indígenas con los ricos y con el gobierno; y cuál consideraban que era la visión que ellos (los ricos y el gobierno) tenían de los indígenas; comentaron que los ricos se fijan en sus tierras, en el agua y en los árboles para quitárselos, que el gobierno implementa programas como el PROCEDE para adueñarse de sus tierras.

“Deberían de hacernos caso las autoridades, no que son ellos los que promueven los proyectos, ellos juntan a la gente, eso no es bueno, es una trampa, es una muerte que ofrecen para el pueblo” (mujer tzeltal, mitin MIM, 2008).



Comentaron que los ricos mestizos los discriminan porque son pobres e indígenas.

“Los ricos nos pisotean, no respetan nuestros derechos. Compran nuestros productos a muy bajo precio porque somos pobres y campesinos, no somos nadie para ellos. Nos engañan. El gobierno nos divide. Estamos sufriendo mucho en las comunidades tanto hombres como mujeres” (mujer tzeltal, mitin MIM, 2008).

Para ellas el gobierno no escucha las peticiones que tienen como mujeres y afirman que la gente que trabaja en el gobierno es machista porque no las escucha.

Otra compañera tzotzil comenta que el gobierno cree que no se dan cuenta cuando los engañan, que “el pueblo está oprimido, sacan la mina, el oro, las plantas medicinales de la tierra. Por eso ofrecen dinero pero cuando la deuda no se paga, quitan a la madre tierra diciendo que no tenemos derecho a la tierra, el pueblo llora”.

También comentaron que el gobierno no les da derecho de vender sus productos (gallinas, huevos, sillas, mesas, etc.) en los mercados públicos y si es así, les cobran una cuota hayan o no vendido productos.



Foto: Lunallena. 2008

Cuando denunciaron la situación o problemáticas en sus comunidades, una compañera tzotzil comentó que hacen falta carreteras que comuniquen sus comunidades, que no hay clínicas cerca de su comunidad, no hay escuelas. Comenta que ella no fue a la escuela, que no sabe leer ni escribir.

“Ella dice que como no sabe leer ni escribir, pero sólo le entiende a mas o menos a lo que en los talleres dicen y ella ha intentado organizar a mujeres, platicar con mujeres, ella quiere que toda su comunidad se una a la lucha pero antes que nada, dice que ella primero debe de capacitarse” (Traducción de Nich Ixim, mitin MIM, 2008).

Una compañera de la Frontera Comalapa, en castellano, comentó sobre el problema con su esposo, quien se mantiene alcoholizado todos los días y es violento con ella y con su hija, las maltrata, las ha golpeado y sacado a la calle. Las ha amenazado con hacerles daño.

“Estamos aquí para protestar, ya no queremos más violencia, estamos aquí para defender nuestros derechos, también así como afuera de la comunidad y en la nuestra también hay violencia, en el caso mío mi esposo se mantiene tomando todos los días... precisamente por eso sentimos ese dolor en el caso mío, de mi hogar, aquí está también una hija y ella también ha sentido mucho que su papá también lo ha sido golpeada, ya nos ha sacado de la casa, nos corre en la calle,



diciendo que nosotros no valemos, que no trabajamos, que nosotras no tenemos derecho (llora)”

Alguien del público: ¡Ánimo compañera! Le aplauden.

Alguien más: ¡No a la violencia!!

Una mujer tzotzil comenta que en su comunidad las mujeres no hablan, que tienen miedo; la gente de las comunidades no las toman en cuenta, no participan, “todavía no se animan a hablar y a decir lo que sienten y lo que les duele adentro”; pero que ella pide su palabra y se atreve a hablar.

Otra compañera de zona oriente, en castellano, comenta sobre la situación de la tierra y el no acceso por parte de las mujeres a ella. Los esposos se van a Estados Unidos a trabajar y ellas se quedan solas, con los hijos, a veces los esposos ya no vuelven ni envían dinero; entonces la gente de la comunidad las quiere despojar de sus tierras, y como no tienen certificado de propiedad, las amenazan. Lo mismo ocurre cuando sus esposos no son de la misma comunidad, no les dan derecho a la tierra y eso es una violación de sus derechos.

“La propiedad es el elemento simbólico que liga a la persona con los objetos y en el caso de los campesinos es la liga con la tierra la que constituye identidades y legitima las participaciones en las decisiones. En la medida en que las mujeres han estado históricamente excluidas de la propiedad de la tierra su identidad siempre ha estado mediada por los hombres o por la comunidad en su conjunto” (Olivera, 2006).

Este es otro ejemplo de discriminación, de exclusión vivida desde las mujeres al interior de las comunidades. A pesar de que a lo largo de la historia, las mujeres han trabajado la tierra, viven su despojo. Las mujeres no pueden heredar la tierra ya que se piensa que si se casan con una pareja no perteneciente a la comunidad el ejido pierde los terrenos.

*“Específicamente en Chiapas, y muy ligados a la imposibilidad de que las mujeres tomen decisiones, destacan estos problemas: la contra reforma agraria que implicó el vaciamiento del espíritu original del Artículo 27 Constitucional y del derecho de las mujeres a la tierra; el rezago en la vivienda; la exclusión de las mujeres de la copropiedad de los bienes familiares y de la propiedad social de la tierra; la pérdida acelerada de la autosuficiencia alimentaria” (CDMCH, Telares: 12).*

La misma compañera sigue comentando que llevaron un juicio con el apoyo del CDMCH, el cual ya ganaron, sin embargo las autoridades (la Procuraduría Agraria y el Tribunal Agrario) no han informado al comisariado de la comunidad sobre la resolución del juicio y por lo tanto la siguen amenazando.



La forma, tan clara, segura y ordenada, en que la compañera narra cómo se llevó a cabo su juicio así como qué autoridades competentes estaban involucradas; posiblemente es una muestra del trabajo que desde el CDMCH se realiza, donde una característica central en el proceso de defensa, es que las mujeres se involucran directamente en la defensa de sus derechos, lo que implica un modelo de intervención no asistencial sino participativo, desde una visión de género y siempre procurando que ellas le den seguimiento y vayan tomando las decisiones que más les convenga.

Y es aquí donde se enlaza otro aspecto que todas retomaron y que tiene que ver con la relación que tienen con el CDMCH. En sus testimonios, las mujeres agradecieron el apoyo de las *compañeras*, de las *hermanas* del CDMCH, que van a sus comunidades a dar talleres y capacitación sobre los derechos de las mujeres. “Nos van enseñando, tienen buen corazón, son inteligentes y nos comparten su sabiduría”.

Recordemos que las formas de trabajo desde el CDMCH son de tipo participativo, talleres en los cuales se analizan los contenidos de manera colectiva, haciendo y reflexionando. El lugar de las promotoras es el de ser facilitadoras de la socialización de las problemáticas de las mujeres y sus comunidades, así como de sus posibles soluciones. Se trata de un proceso formativo que parte del reconocimiento de sus saberes, no se sabe más ni menos, los saberes son diferentes (Padilla, 2008).

Las mujeres comentan que a partir de que conocieron y entendieron sus derechos han cambiado en sus comunidades y en su relación en la familia. Han perdido el miedo, la vergüenza y ahora luchan por sus derechos, por la no violencia. La misma compañera de la Frontera Comalapa:

“Hoy en este día nos sentimos muy alegres y contentas porque aquí estamos manifestando nuestras disconformidades, por eso hoy, en este día, me siento muy alegre, por mirar a otras compañeras que también estamos luchando, estamos protestando y hoy venimos a ponernos más... a estar más fuertes, en caso mío yo sí ya pude dominar, ya no, ¡basta ya la violencia en mi hogar! Soy una mujer muy fuerte que sí, salió adelante... ¿por qué? Porque le dije a mi esposo que ya, que hoy si ya basta la violencia, que ya no quiero estar encerrada y por eso estoy aquí presente también mirando a otras compañeras, gracias le doy a las compañeras que han llegado a dar ese taller y nos han levantado”.

Una compañera de región Altos:

“Anteriormente era como si estuviera dormida, como si no estuviera despierta; gracias compañeras que me abrieron los ojos, ahora ya participo en este templete”.



El atreverse a ocupar las calles de la ciudad, dar su testimonio en un mitin, hablar públicamente y con voz alta en tzeltal y tzotzil, denunciar sus problemas y demandar sus derechos son acciones políticas que implican grandes logros. No son conquistas mínimas (Juliano, 1998), sino acciones de mayor trascendencia, toda vez que implican un proceso en movimiento rumbo a generar cambios en las formas en que se piensan a sí mismas, el establecimiento de nuevas relaciones en la familia y en su comunidad.

Son acciones que posiblemente nos hablen de la construcción de nuevas centralidades. Acciones desde mujeres que ocupan un tiempo y un espacio en escenarios no cotidianos en sus vidas marcadas por género. De acuerdo con Provensal (2008) es difícil que a las mujeres se les confiera centralidades, lo interesante de estas centralidades en acción, es que son colectivas. No hay referencia a un yo como líder o como sujeto de grandes logros personales; en su discurso está presente siempre la invitación a las otras, la motivación para la lucha conjunta y el perder miedo para hablar, para defender los derechos que corresponden como mujeres indígenas. La centralidad la ocupan las mujeres como sujeto colectivo.

El sujeto colectivo constituido a partir de su participación social que lo coloca en posiciones de enunciar, decir, hablar su discurso, expresar su voz desde su mirada y desde su experiencia.

Considero que los logros obtenidos por las mujeres indígenas en sus comunidades, en sus familias y en sí mismas, forman parte también del proceso caminado desde las compañeras del CDMCH, quienes a pesar de ser un organismo relativamente joven (desde su origen en 2003 y constitución formal en 2004) han logrado pequeñas y grandes transformaciones en las mujeres participantes, consiguiendo que “las mujeres vivan la vida en primera persona” (CDMCH, 2008).

Finalmente, un último aspecto que pude identificar en sus testimonios tiene que ver con algunas propuestas para proseguir en la lucha por sus derechos. Declararon que no permitirían más engaños por parte del gobierno, que no permitirían la privatización de las tierras, la opresión de los ricos y del gobierno:

“Tenemos muchas cosas qué analizar en nuestro caminar, tenemos que analizar nuestra vida. Ya no podemos caminar solos, ya no se puede, tenemos que unir nuestras fuerzas, tenemos que luchar para derrotar nuestro sufrimiento, porque nos han oprimido, nos han mandado soldados, no nos respetan, no hay libre expresión, solo porque somos pobres, no fuimos a las escuela, no sabemos escribir, no sabemos hablar en español, no nos quiere. Pero eso se tiene que terminar, aunque seamos pobres, tenemos que salir adelante con la frente en alto. No estamos solas compañeras, no estamos con una mano, con un pie; somos



muchos corazones unidos, somos muchas manos y muchos pies, no tengamos miedo compañeras, vamos a echarle ganas hasta donde la vida nos permita” (Mujer tzotzil, mitin MIM, 2008).

Expresaron que tienen que estar unidas para derrotar al imperialismo y al neoliberalismo, para “salir adelante, con libertad, una vida justa y sin violencia”. En su testimonio, incluyen a los hombres y la necesidad de luchar junto a ellos, para denunciar lo que están viviendo en las comunidades, ya que la lucha por la tierra es una lucha de ambos. Hablan de la necesidad de unir fuerzas en cada comunidad y de llevar lo que están aprendiendo en los talleres del CDMCH a las asambleas y a los comisariados ejidales. “La idea es vivir con acuerdos, no con imposiciones” (CDMCH, 2008).

De acuerdo con Palomo (2009) la participación de las mujeres indígenas se debe ubicar en un contexto del desarrollo de las demandas del movimiento indígena mixto, exigiendo el “Derecho a tener Derechos”. De esta forma podemos identificar dos aspectos centrales de su lucha, por una parte la lucha al interior de sus pueblos donde busca el respeto de sus derechos como mujeres, y por otro, un lugar como sujetos sociales, ciudadanas que trascienden incursionando al ámbito político como identidades indígenas con derechos colectivos.

*“Las indígenas han jugado un papel vital en el movimiento de sus pueblos apoyando las demandas de autonomía jurídica, territorial y cultural, pero también han extendido este discurso poniéndole el significado de la inclusión de la autonomía corporal, política, cultural y económica de las mujeres. Convirtiéndose así en nuevos e importantes actores en el movimiento indígena y de mujeres logrando que sus demandas políticas e indígenas sean estructuradas por la intersección de género, etnia y clase social” (Palomo, 2009).*

Posiblemente estas incursiones entre las luchas por los derechos de las mujeres indígenas y las demandas de los pueblos indígenas como colectivos, tenga que ver con lo que Fabiana (1992) identifica como la articulación entre represión-opresión de género sexual femenino y sistema de dominación-explotación capitalista, que ha caracterizado a las propuestas de los nuevos movimientos sociales, y específicamente, al de mujeres indígenas.

Por otra parte comentaron que están organizando a las mujeres, tratan de hablar con ellas para que se enteren de sus derechos. Porque “aquí [se refiere a la zona Altos] estamos organizadas, como mujeres elegimos nuestras vidas”.

“No nos dejamos porque, sí podemos, porque hay ley que protege a la mujer y sí lo podemos levantarnos y desatarnos de lo que estamos sufriendo, por eso, nosotras las mujeres, en el caso de nuestra comunidad, en las reuniones ejidales



también ahí también nos quieren pisotear, pero por eso nosotras sí podemos defender nuestro derecho, cuando vemos que a una compañera la están atacando, también nosotras podemos defender, ¿por qué? Porque nosotras somos iguales” (Mujer tzeltal, mitin MIM, 2008).

Tod@s terminamos entonando algunas consignas, muchos aplausos, sonrisas, abrazos y muchas fotos. Eran las 12:30 del mediodía. La gente no se iba a pesar del frío, la neblina, el *chipichipi* y el cansancio... estábamos con los corazones llenos de rabia, de impotencia, pero también de esperanza. Llenos de fuerza.

#### 4.4. XUNKA’: MUJER QUE TEJE ILUSIONES

---

Mucho después de lo vivido durante el cierre de la escuela de promotoras, la asamblea, la marcha y el mitin del MIM, le planteé a Alma la posibilidad de entrevistar a algunas de las promotoras del CDMCH.

Xunka’<sup>31</sup> se interesó en la entrevista y acordamos vernos en su casa en una tarde húmeda de SCLC. Xunka’ es tzeltal, ella trabaja en el CDMCH casi desde que éste se originó (se insertó en el 2002).

Al llegar a su casa me recibió su hijo con una sonrisa. Ya sabía que acudiría a conversar con su mamá. Xunka’ me recibió y me hizo pasar a una de las recámaras para que pudiéramos estar a solas, sin interrupciones y sin tanto ruido, ya que en su casa tienen un pequeño negocio de *cibercafé*. Previamente le había comentado a Xunka’ sobre el interés que tenía en conocer un poco más de su experiencia de vida, su trabajo con mujeres y el cómo se pensaba a sí misma. También le comenté sobre la importancia que tenía para mí el poder audiograbar su entrevista, a lo que accedió sin ningún problema.

Xunka’ llegó a la edad de 11 años a la ciudad de SCLC, se escapó junto con una amiga evitando ser “apartadas por algún hombre” como era cotidiano que se hiciera con las mujeres en su comunidad en 1975.

---

<sup>31</sup> El seudónimo que estoy utilizando, *Xunka’*, es un homenaje a Juanita, una niña pequeña tzotzil, personaje central en la obra de teatro creada por Petrona de la Cruz Cruz, *Li svokol Xunka’e* (*La tragedia de Juanita*), publicada por el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas del Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, México; en el 2005; y forma parte de la colección *Ts’ib-jaye*, que en maya y zoque, respectivamente, significan *escritura*. Petrona de la Cruz obtuvo el Premio de Literatura Rosario Castellanos en 1992. Este homenaje lo hago con la esperanza de que nunca más la trayectoria del personaje de Petrona, se vuelva a repetir.



“... a mí nunca me llegaron a apartar, pero yo veía que una hija de mi tía, hermana de mi papá, la llegaban a apartar y ella no podía hacer nada porque ya estaba apartada y ya en el momento en que decidía el señor que se quiere casar con ella, Y ya. Y a mí eso como que lo veía y no me gustó y yo dije no, no quiero que me vengán a apartar... (Risas)” (Xunka’ en entrevista, abril, 2009).

En ese entonces Xunka’ estaba en sexto grado de primaria, su lengua materna era tzeltal. Comentaba con su amiga sobre lo que observaba en su comunidad:

“... le planteé a una compañera en la escuela: “fíjate que esto a mi prima...” y me dice: “oye, ¿tú quieres que te aparten?” Pues no –le digo- no quiero, ¿qué es eso que nos apartan? Y luego veía yo a las mujeres en ese aquel tiempo, consumían mucho *trago*<sup>32</sup> en mi pueblo, ¡cómo los golpeaban a las mujeres!, cómo nos agredían, y cómo veía yo esa violencia, tal vez en aquel tiempo ni sabía qué cosa era, ni sabía cómo se llama... [La violencia]” (Xunka’ en entrevista, abril, 2009).

Fue cuando Xunka’ y su amiga decidieron emigrar hacia la ciudad de SCLC; en ese entonces la ciudad estaba conformada básicamente por la calle *Real de Guadalupe*, que era la única pavimentada. Ambas, sin conocer la ciudad y con la ayuda de un tío de la amiga, llegaron con dificultad a SCLC ya que sólo había un horario de salida del transporte. El tío las ayudó a encontrar trabajo como *trabajadoras del hogar*<sup>33</sup> con familias mestizas en SCLC.

Xunka’ comenta que cuando llegó no sabía hablar castellano, hablaba “pura lengua”. En la familia en donde se insertó a trabajar comían carne, algo que no acostumbraban en su familia de origen, empezó a sentirse triste y se la pasaba llorando.

“No me hallaba yo, y luego la señora donde me recibieron, ellos comían carne y comían otras cosas y entonces a mí me daban frijolitos. Decían: “¿quieres carne?” Pues no, no como carne y me decían no pues tienes que comer carne, pero es que yo no como carne y a mí eso pues no, como que me veía también la señora que estaba yo muy triste y que me dice, pasó los quince días, oye te veo muy triste, no te vayas a enfermar y te vaya a pasar algo” (Xunka’ en entrevista, abril, 2009).

Xunka’, después de quince días de estar en SCLC, aceptó regresar a su comunidad. La “señora” la llevó a la terminal de autobuses para que volviera a su comunidad. Al llegar a su casa, sus padres la regañaron (recalca que no le pegaron):

“... mi papá [dijo] que (...) yo soy una mujer cualquiera, que con qué hombres me había yo venido. Le dije, yo no me había venido con hombres, me vine con otras amigas. No, es que qué van a decir la gente, andan diciendo que tu andas con hombres que no se qué. Entonces yo le dije a

<sup>32</sup> Bebidas alcohólicas.

<sup>33</sup> *Trabajadoras del hogar* como una forma de autonombrarse de manera consensuada desde las mujeres indígenas bolivianas que trabajan en las casas desarrollando diversas actividades como limpieza, elaboración de comida, lavado y planchado de ropa, compras de despensa, cuidado de l@s niñ@s, cuidado de los adultos mayores, cuidado de enfermos, etc. Y que muchas de las veces se constituyen también en el sostén emocional y psicológico de vínculos al interior de la dinámica familiar.



mi mamá, a mí no me preocupa si la gente piensa la que soy, yo sé que no estoy haciendo nada malo, le dije así a mi mamá” (Xunka’ en entrevista, abril, 2009).

Al mes, su amiga regresó a buscarla porque estaba preocupada por ella, y le recordó los motivos por los cuales salieron rumbo a SCLC. La invitó a trabajar donde ella, con el permiso de sus papás. El padre le dijo que si se iba de nuevo a SCLC ya no la recibiría en la casa. La madre le comentó que le avisara a dónde llegaría.

Xunka’ regresó a SCLC, empezó a trabajar y conoció a varias personas de su propia comunidad que también trabajaban en SCLC; con ellas Xunka’ enviaba cartas a su mamá, escritas en castellano. Su padre, como sabía leer un poco, se las leía a su madre.

Con el tiempo, en algunas ocasiones su familia la visitaba en SCLC. Xunka’ cuenta que en ese tiempo (finales de los 70’s) ella ganaba entre 80 y 100 pesos al mes, lo que para ella era bastante.

Durante tres años cambió de trabajo en varias casas, aprendió más el castellano, siguió estudiando, terminó la primaria y empezó a estudiar la secundaria. Por ese período su padre fue por ella para meterla a un curso de tres meses en Ocosingo. Xunka’ no quería ir, aunque al término del curso prometían que se quedarían como promotores escolares. En el curso les enseñaron cómo abrir una escuela, qué era lo que se necesitaba para hacerlo y cómo se tenía que organizar.

“Yo me sentía muy chiquita, yo sentía que no tenía mucha idea para hacer las cosas, y mis compañeros que estaban en el curso pues eran puro adulto, la mayoría eran grandes, eran casados y algunos tenían hijos; yo suplicaba yo, me lloraba y yo decía ¿qué voy a hacer en la comunidad?, y ¿cómo voy a abrir una escuela y cómo voy a dar clase los alumnos, qué le voy a enseñar?... eso me preocupaba mucho del pensar, ¿no?” (Xunka’ en entrevista, abril, 2009).

Cuando terminó el curso y le pidieron los papeles de identificación para el trabajo la rechazaron porque aún era menor de edad y los puestos de trabajo para promotores escolares era para personas mayores de 16 años. Xunka’ recuerda que su padre trató de cambiar inclusive su acta de nacimiento, sin embargo no fue aceptada. Ella reconoce que no era su deseo el trabajar ahí, que era más bien el deseo del padre.

“... mi papá hizo toda la lucha con tal que yo me quedara yo esa plaza... me cambió el acta, ¡¡todo me lo hizo!!, pero ni por más no, no... tal vez –digo- no era mi...mi... deseo de eso... que quería él, ¿no? Porque yo al menos no quería yo, no me gustaba pues, yo dije no, pues no puede ser y entonces me volví a regresar [a SCLC]” (Xunka’ en entrevista, abril, 2009).



Ya en SCLC, Xunka' volvió a trabajar en casas, luego trabajó como mucama en un hotel; fue ahí donde conoció a su esposo, con quien mantuvo una relación de noviazgo y posteriormente se casaron. Actualmente tienen 34 años de casados, dos hijas y un hijo.

Xunka' comenta que vivió violencia con su esposo, quien se enojaba y la golpeaba. Ella empezó a participar en un grupo de mujeres católico donde escuchó: "...no debes de estar maltratada, debes de ser respetada, entonces fue como me empecé a dar cuenta, es cierto, que en muchas cosas que yo desconocía yo, y me gustó y empecé a participar, empecé a participar con ellas, a trabajar con las mujeres, a compartirles experiencias" (Xunka' en entrevista, abril, 2009).

Xunka' llegó por primera vez a San Cristóbal de las Casas a la edad de 11 años (1975). Se casó a la edad de 15 años (1979). Su primera hija la tuvo a los 17 años (1981). Se segundo hijo lo tuvo a los 18 años (1982). Su tercera hija la tuvo a los 22 años (1987). Xunka' entró a trabajar al CDMCH en 2002, cuando ella tenía 38 años de edad. En ese entonces su hija mayor tenía 21 años, el que le sigue tenía 20 años y la menor 16 años.

En ese grupo de mujeres católicas abrieron un espacio específico para mujeres dentro de la CODIMU (Coordinadora Diocesana de Mujeres). Fue en el año 2002 que el CDMCH sacó una convocatoria para que las mujeres participaran en un curso de promotoras y defensoras de derechos de las mujeres; dicha convocatoria llegó a la CODIMU. A Xunka' le interesó participar en el curso ya que se formaría en defensa de mujeres durante un año.

Xunka' comenta que fue allí donde conoció a las fundadoras del CDMCH ya que ellas impartían el curso. Al curso asistieron 30 mujeres de diferentes lugares del estado de Chiapas, en las sesiones estudiaban la Constitución Política Mexicana y los derechos de las mujeres. Fue durante el curso que la invitaron a participar en las asambleas del MIM.

"... entonces me invitaron a participar en MIM y sí me gustaba porque ahí es donde se expresaba, era un espacio para las mujeres, donde se expresaba la que sienten, la que viven en las comunidades, la que viven en cada... mujeres, ¿no? Y entonces sí me gustó y de ahí seguí capacitando con las del Centro" (Xunka' en entrevista, abril, 2009).

El CDMCH aún no se establecía formalmente, pero al terminar el curso iban a las comunidades a trabajar sobre los derechos de las mujeres. Una vez legalizado el CDMCH invitaron a Xunka' y a otras cuatro mujeres a formar parte del Centro. Al final sólo se quedó Xunka' y otra mujer más, ya que las comunidades donde vivían las demás participantes estaban lejos de SCLC.



Hasta aquí, la entrevista con Xunka' se había centrado en la narración sobre un proceso de vida que ella recordaba y en el que por supuesto, resaltaba los cambios tanto de escenarios (desplazamiento geofísico) como de trabajos y relaciones con diferentes personas y organismos/instituciones (redes sociales) en su vida. Procesos que ella consideraba más trascendentales para establecer un tejido lógico tanto para sí misma como para mí (recordemos la *realidad discursiva del relato*; Bertaux, 1986) respecto a su llegada al CDMCH y en lo particular a la forma en que se fue involucrando en el trabajo de la defensa de derechos con mujeres.

Xunka' nos narra su *carrera y trayectoria*<sup>34</sup> (Bourdieu, 1986) como una forma de hilar la toma de decisiones llevadas a cabo frente a la diversidad de presiones o tensiones experimentadas en su vida en el marco de estructuras de reproducción social.

	<b>Contexto sociosimbólico o cultural</b>	<b>Carrera y trayectoria</b>	<b>Realidad psíquica<sup>35</sup></b>
Dinámica comunitaria y salida	Tradiciones comunitarias Tradiciones familiares. "Apartado de mujeres por hombres" Consumo de alcohol Violencia hacia las mujeres	Tensión entre aceptación y no aceptación de la tradición. Miedo a no cumplir el rol Decisión: salir de comunidad	Miedo No aceptación de la dinámica de vida en pareja en la comunidad. No aceptación de tradición. Capacidad de observación de su contexto y autoreflexión. Contacto con sus necesidades y deseos.
1° Llegada y vida en SCLC	Tradición familiar en ciudad Idioma castellano Consumo de carne	Tensión tzeltal – castellano Tensión entre culturas alimenticias Decisión: Regresar a su comunidad	Soledad Tristeza Llanto Ausencia de comunidad y familia propia Contacto con sus necesidades y deseos.
Regreso a su comunidad	Tradiciones comunitarias Tradiciones familiares Construcciones de género (roles) Normas de comportamiento Desvalorización de las mujeres	Tensión entre roles asignados a las mujeres y su comportamiento. Tensión entre la opinión social (reputación) y la de sí misma. Decisión: quedarse en comunidad con familia	No aceptación de lo que opinen de ella. Conocimiento de sus actos Identificación de sus sentimientos Aceptación aparente de tradiciones
Regreso a SCLC	Tradiciones comunitarias y familiares Red social (apoyo de amiga) Rechazo inicial de padre con amenaza. Complicidad de madre	Tensión entre aceptar tradición y quedarse o rechazarla abandonando comunidad. Tensión entre escaparse nuevamente o comunicarlo a padres.	No aceptación de la dinámica de vida en pareja en la comunidad. No aceptación de tradición. Contacto con sus necesidades y deseos. Seguridad por las redes sociales de apoyo (amiga y

<sup>34</sup> *Carrera* (Bourdieu, 1986), sucesión de acciones, reacciones, defensas, tácticas y estrategias que dan cuenta de presiones, no queridos, que se actualizan en una biografía y son vividos como algo personal, subjetivado. Un paso decisivo es producto del entrecruzamiento de una decisión del sujeto (puede ser transacción, negociación, abstención, etc.) y lo objetivo de una presión social en su camino. *Trayectoria* (Bourdieu, 1986), enmarcado en el de hábitos, toma en cuenta la relación entre lo particular del individuo y el campo de fuerzas y de interacciones por el que atraviesa en su recorrido biográfico, en el marco de las estructuras de reproducción social (en Kornblit, 2004).

<sup>35</sup> *Realidad psíquica* (Bertaux, 1986): Contenidos semánticos con que el sujeto describe su itinerario biográfico. Sentido atribuido por el sujeto a los acontecimientos de su historia vital. Lo narrado es producto de la resignificación que otorga a las experiencias pasadas a partir del presente. El sujeto que evoca el pasado es un sujeto que ha vivido desdoblamiento múltiples, por lo que al revisar su historia la pasa por filtros hasta armar una lógica narrativa con sentido (Santamarina y Marinas, 1999; en Kornblit, 2004).



		Decisión: Regresar a SCLC.	consentimiento de padres).
--	--	----------------------------	----------------------------

	<b>Contexto sociosimbólico o cultural</b>	<b>Carrera y trayectoria</b>	<b>Realidad psíquica</b>
2° llegada y vida en SCLC	Grupos sociales de pertenencia y referencia: Amiga Personas conocidas de comunidad Vía de comunicación mediante carta escrita en castellano Visita de la familia	Cambio continuo de trabajo Aprendizaje de castellano Seguir estudiando: terminar primaria y secundaria.	Seguridad Compañía Autonomía económica Aprendizaje formal.
Curso de promotores escolares en Ocosingo	Expectativa del padre para que ella obtuviera un trabajo fijo Presión del padre para tomar curso	Tensión entre el deseo del padre y el de ella. Tensión entre ser aceptada o no. Resultado: no ser aceptada por ser menor de edad. Decisión: regresar a SCLC.	Pensarse a sí misma como incapaz de coordinar una escuela y fungir como maestra. Identificación de sus sentimientos Contacto con sus necesidades y deseos.
3° llegada y vida en SCLC	Trabajo más formal (mucama en Hotel) Red social de amigas Relación de pareja Violencia por parte del esposo (golpes)	Toma de decisión: casarse Tener hijxs. Decisión: participar en grupo de mujeres católicas. Integrarse al trabajo de CODIMU	Primeros acercamientos a los derechos de las mujeres: "No debes estar maltratada, debes de ser respetada" Empieza a darse cuenta de lo que vive. Conoce nuevas cosas, le interesa y se involucra. Tiene mayor participación contando su experiencia en el trabajo con mujeres.
	Instituciones de referencia y pertenencia: Curso del CDMCH, participación en asambleas del MIM e integración en el equipo del CDMCH.	Decisión: participar en el curso durante un año. Integrar se al MIM y al CDMCH. Transformación de su relación de pareja.	Gusto, motivación, interés. Se involucra en la defensa de los derechos de las mujeres.

En su relato de vida, Xunka' se centra en esos procesos y momentos que considera trascendentales para dar sentido a su quehacer actual: la defensa de los derechos de las mujeres. En una mirada hacia atrás, Xunka' se reflexiona a sí misma y logra ver que su vida ha sido "un proceso que sí ha cambiado muchas cosas. He ido rompiendo muchas cosas".

Desde el relato de Xunka', el *proceso de rompimiento* adquiere una importancia central en tanto forma de enfrentamiento con las estructuras de la cultura, como pueden ser las

"En la incursión por los pliegues de la memoria tropezamos con los intersticios, las vivencias de carácter innovador que preceden a las nuevas formas de vida" (Ramos, 1999: 44).



construcciones de género, las tradiciones al interior de las familias y las comunidades. El rompimiento con dichas estructuras es lo que le permite, desde su discurso como *realidad psíquica*, cambiar las formas en que dichas estructuras determinarían su vida como *niña-adolescente-joven-mujer-indígena-tzeltal*. En la segunda parte de su relato se centra en la narración respecto a cómo esos rompimientos tuvieron trascendencia en diferentes esferas de su vida como son la pareja, la relación con la familia, el trabajo directo con mujeres y las expectativas de vida profesional y laboral.

Xunka' comenta que en la medida en que se fue involucrando en la defensa de los derechos de las mujeres, la relación con su pareja se fue transformando. En un inicio era cotidiana la violencia de su pareja, poco a poco ella se fue enfrentando a su situación, primero con insultos, con confrontaciones directas; posteriormente optó por el diálogo: "... empezamos a dialogar, a platicar, que cuáles son los errores, que tampoco me podía golpear y empecé a verlo, a ponerle alto".

Xunka' da cuenta también de una transformación de sí misma en el uso de su traje, ella menciona que al estar en SCLC ella empezó a dejar de usar su traje y empezó a utilizar falda y pantalón, "... pero mi lengua nunca lo he olvidado".

Con relación a su familia, Xunka' identifica posiblemente un lugar diferente dentro de la misma. Desde su perspectiva, su familia la ve como alguien que reacciona de forma diferente a la reacción cotidiana de algunos miembros de su familia cuando hay algún problema familiar. "Yo les digo, no miren, sienten y platicamos, entonces es cuando dicen pero ¿por qué tu así? Pues por algo es lo que he aprendido, necesitamos dialogar, no se solucionan las cosas a golpes, ni a pleitos, ni nada". Ve también un cambio en su relación con el padre quien la buscaba para platicar y pedirle consejos respecto a asuntos como la herencia y la repartición de la tierra. Xunka' comenta que recomendó a su padre el considerar en la repartición de la tierra también a sus hermanas ya que, como vimos anteriormente por usos y costumbres, las mujeres no eran candidatas a heredar tierra, sólo los hijos hombres.

Ella recuerda las palabras de su padre: "la verdad es que las mujeres yo siempre lo desprecié, nunca quise a las mujeres porque yo siempre quería a un varón que viniera. ¿Por qué? Porque la idea de tener mi herencia él se lo quedaba, a las mujeres no lo podían tener pero me doy cuenta que estoy mal, porque las mujeres son las que me han cuidado, son las que me han dado el cariño y los hombres ¿qué hacen?, me regañan, me insultan o vienen borracho".



Antes de morir (año 2008) el padre de Xunka' repartió las tierras en partes iguales entre sus hijos hombres y mujeres. Podemos identificar también una concepción de respeto hacia la tierra que aún permanece en Xunka', ya que renunció a su parte: "... yo no quiero terreno, no lo necesito, pues no voy a trabajar acá, a lo mejor las que están acá sí lo van a trabajar, entonces mejor dale a ellas".

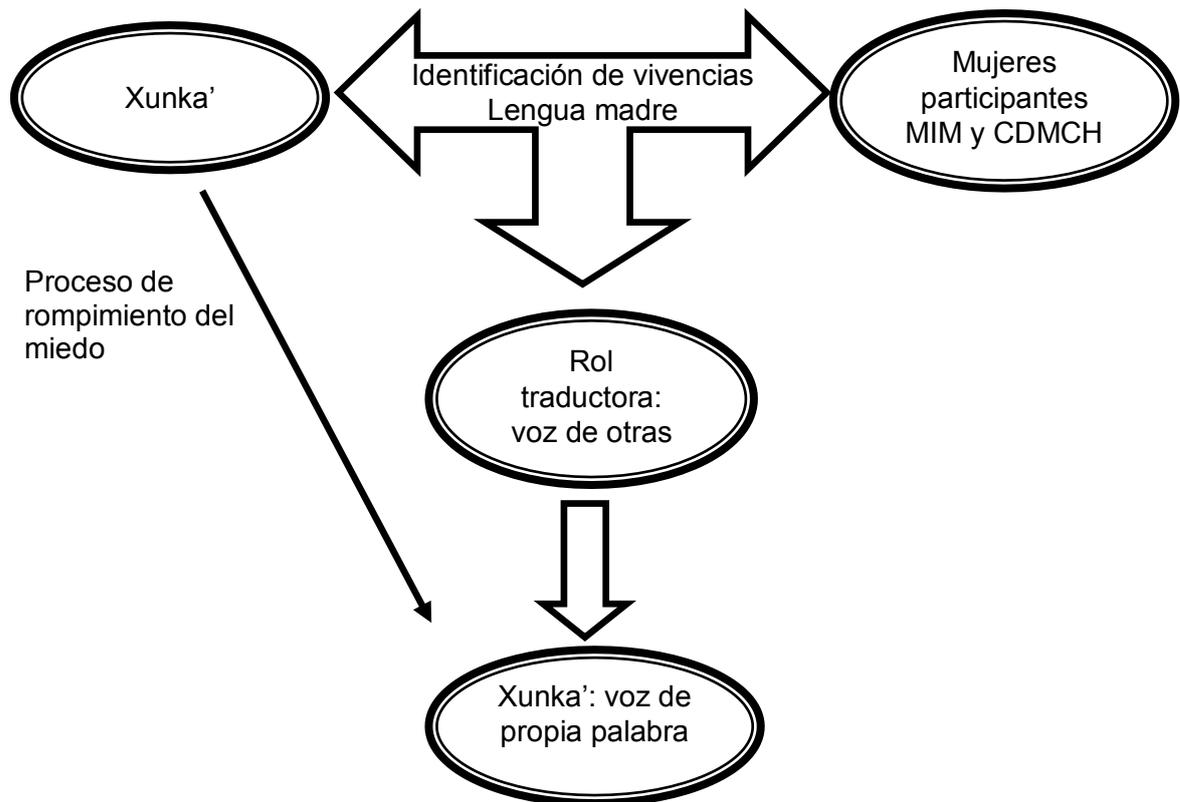
Con relación a su papel en el CDMCH, Xunka' comenta que su rol es ser promotora y defensora de los derechos de las mujeres:

"Porque yo voy hasta las comunidades a acompañar a las mujeres, platico con las mujeres, les escucho el problema, es como una abogada. Pero ya le veo desde la vía conciliación, ya sea con el agente municipal, con el comité, con quien sea, cualquier autoridad que esté en su comunidad. Y para mí eso, siento yo que es un reto que tengo porque es más directamente trabajar con los hombres, y entonces acompañar a las compañeras... ponerte a dialogar con los hombres"

Trabajar con las mujeres y generar vías de conciliación en este contexto, implica el romper con normas socioculturales desde las cuales *se ve mal* que una mujer se relacione con hombres diferentes a su familia ya que es criticada. Para ella, las necesidades y procedimientos de su trabajo en el CDMCH ha generado un cambio en las formas en que percibe las relaciones entre hombres y mujeres. Menciona sobre la *construcción social del miedo* que las mujeres tienen respecto a su cercanía, relación o comunicación con los hombres, aspecto también mencionado por las mujeres participantes tanto en el cierre de la escuelita de promotoras como en el mitin del MIM. Desde la visión de Xunka', ese miedo hacia los hombres es el resultado de la educación inculcada a las mujeres con relación al género, el sexo y la sexualidad. Hay un miedo hacia los hombres que es construido como pauta social.

Cuando le pregunté a Xunka' cómo fue que rompió con ese miedo, ella identificó que a partir de las capacitaciones en el CDMCH y su participación en las asambleas del MIM, la cual en un principio se centraba en fungir como traductora del tzeltal al castellano y viceversa, es lo que le ayudó a perder el miedo; miedo que en su discurso enlazó no sólo con el miedo a la cercanía e interacción con los hombres sino también el miedo a hablar en público, el miedo a decir su palabra, a opinar, a decidir.

En un principio podemos ver su participación como *portavoz* de las mujeres en las asambleas del MIM y del CDMCH, creando un vínculo con ellas a partir de identificaciones por similitud de vivencias y una lengua madre en común: el tzeltal. Su rol como traductora le permite ser la voz de las otras para posteriormente, ser voz de su propia palabra.



Xunka' aún no logra ver su fortaleza en el camino recorrido antes de participar en CODIMU, el CDMCH y el MIM; ya que como vimos anteriormente, considero que ese camino se caracterizó por una confrontación de las normas sociales basadas en la construcción del miedo, que en su caso, en lugar de paralizarla la llevaron a movilizarse tanto a nivel geofísico (cambio de espacios) como a nivel simbólico de los roles o funciones esperados en su *dinámica social situada* para una mujer tzeltal. El camino recorrido previamente a su participación en estos organismos le sirvió como experiencia de vida para dar contenido a las formas de nombrar la violencia hacia las mujeres y trabajar en la defensa de sus derechos. Las capacitaciones dieron sentido y *nombraron* sus prácticas.

Las diferentes experiencias vitales se mezclan en existencias atravesadas por estratificaciones no sumativas sino que se conjugan (Harding, 2004).

Xunka' recuerda algunas de las preguntas que se hacía así misma cuando pensaba en sus miedos: "... y te empiezas a decir, ¿por qué no puedo hablar yo? ¿Por qué tengo miedo? ¿Por qué no puedo acercarme al hombre?".



El sentido que ella misma le da a su práctica dentro del CDMCH, le ha permitido transformar esos miedos y creencias en una forma diferente de relación con los hombres, rompiendo las normas socioculturales, posiblemente como una vía de expresión de sus prácticas políticas. La construcción de su identidad se caracteriza como un lugar en tensión (Marinas, 2001) entre las normas socioculturales y sus nuevas experiencias microsociales. Dicho lugar no pudiera caracterizarse como estático, sino como un proceso incesante, un lugar de tránsito (Íñiguez, 2001) entre diferentes esferas en constante tensión no necesariamente secuenciales.



Xunka' identifica un aspecto básico en este proceso de transformación que implica la aplicación de lo aprendido en su vida cotidiana: la comunicación, la paciencia, el no resolver los problemas a gritos. El romper patrones familiares y de su comunidad, en un primer momento en su vida singular, a través de un proceso lento que ha significado cambios y el posicionarse en el espacio social de otras formas "perdiendo el miedo". Su relación con los hombres se transformó en una identificación con los otros sobre una base de igualdad: "...ya sé que es igual persona que yo".

"... Es el tiempo del miedo.  
Miedo de la mujer a la violencia  
del hombre y miedo del hombre  
a la mujer sin miedo..."

*El miedo global,*  
Eduardo Galeano

Con relación a su participación en la CODIMU, Xunka' comenta el seguir en la coordinadora diocesana, ya que para ella el iniciar en ese espacio significó "... un despertar, un darse cuenta de que las mujeres valemos". Ella logra contrastar las ideologías religiosas con la vida de las mujeres, logra identificar y analizar el lugar de Dios en la construcción del pecado, sin embargo no lo resuelve, sino que lo integra a



su práctica en la defensa de los derechos humanos. Para ella el espacio de la CODIMU es un espacio de canalización donde acuden las mujeres violentadas por sus parejas o comunidades y las religiosas las comunican con el CDMCH, específicamente con el trabajo de Xunka'. Esto conforma una red entre organismos en la cual Xunka' funge como puente entre ambos.

Con respecto al desarrollo de su trabajo dentro del CDMCH, Xunka' comenta que ha atendido tanto a mujeres indígenas como no indígenas; mujeres que llegan con miedo y pensando: "... es que no valgo nada, es que no tengo derechos, es que debo de obedecer al hombre, debo de estar que me manda el hombre, yo dependo del hombre". Mujeres que han vivido golpes, insultos, humillaciones, violaciones sexuales. Mujeres que no han sido escuchadas, que se sienten solas y no saben qué hacer. Xunka' comenta que ella primero escucha, permite que las mujeres se desahoguen (muchas veces lloran) y posteriormente explora junto con ellas las posibles opciones de lo que se puede hacer ("esto podemos hacer, esto puedes hacer, esto se puede hacer") y al final les pregunta cómo se sienten.

Xunka' comparte con ellas parte de su experiencia de vida y las anima a tener fuerza y a salir de ahí. Son historias muy fuertes que le han impresionado y que le hacen reflejarse en la vida de ellas; el escucharlas y atenderlas le permite tener una constante reflexión sobre sí misma, su vida y su proceso: "...te impresiona bastante y dices, ¡caray! Hasta dónde están estas cosas, hasta dónde está esta violencia o hasta dónde pueden despertar estas mujeres. A veces yo cuando veo eso, a veces yo quisiera hacer algo por ellas, decir bueno... y ahora qué, por qué no ves esto, como yo veo en un espejo ahorita...".

Es así como Xunka' puede identificar un antes, un durante y un después de su paso por la CODIMU, el MIM y el CDMCH.



En un diálogo consigo misma, muestra su sororidad hacia otras mujeres y sus deseos de trascender a través de algunas metas y retos que visualiza a futuro:

"Ahora Xunka', tu trabajo es compartir, tu trabajo es enseñarle a las mujeres, tu trabajo es enseñarle a tu familia. Entonces, yo la que he aprendido quiero compartir y que no siga lo mismo como yo era antes, o como son las mujeres ahorita, con mucho miedo; yo quiero enseñarles que ese miedo a veces lo tiene uno muy metido en la cabeza pero eso se puede sacar y que algo se puede cambiar. Muchas de las mujeres a veces dicen: "es que yo soy mujer indígena, no sé hablar en español y no sé leer" Y yo siempre les digo, todo se puede y todo se puede siempre y cuando que quiera uno aprenderlo, uno misma tiene que poner uno la meta, entonces pues es un reto que siento yo que tengo, que me faltan muchas cosas que cambiar todavía. Es un proceso y es una lucha de que hay que ir rompiendo y pues como yo digo, puedo morir y no quiere decir que yo cambie el mundo, va a seguir, pero la que yo quiero es a mi familia, a otras personas, entonces pues que alguien siguiera esta lucha, porque esta es una lucha sin un fin [se ríe]".

"... la identidad implica una **reflexividad** lógica de un sujeto (individual o colectivo) 'que se ve a sí mismo' por así decir, y que se ve a sí mismo a lo largo del tiempo. El obstáculo en su conceptualización ha sido ignorar que **es un operador (la identidad) contingente en y para una cultura**" (Iñiguez, 2001: 222).

Considero que el visualizar su lucha como un proceso, la ha motivado a generar metas en su vida. Un ejemplo es el que Xunka' nunca ha dejado de estudiar. En su relato su aprendizaje ha sido constante, ya sea desde un aprendizaje de la vida cotidiana, en los diferentes espacios de los organismos que representan sus redes sociales e institucionales, y a través de una educación formal desde la cual ha completado su educación primaria, secundaria y preparatoria. Inclusive hacia el final de la entrevista comentó que a partir de su trabajo como traductora, la constante visita hacia diferentes comunidades y el conocer sobre las violaciones de derechos de tantas mujeres en sus relaciones de pareja, familiares y comunitarias, le generó el aprendizaje del tzotzil, lo



que compartió con mucho agrado al pensar que de esa forma puede llegar a comprender a más mujeres y dar apoyo tanto de acompañamiento psicológico como de tipo legal.

Mencionó que había iniciado la carrera de Leyes, la cual abandonó debido a la enfermedad de su padre, sin embargo estaba contemplando continuarla en un período no muy lejano. Experimenté una grata sorpresa cuando al paso de algunos años (2012), encontré información sobre ella en algunos boletines informativos de diversos organismos civiles y periódicos regionales donde se mencionaba sobre su trabajo en la defensa de los derechos de las mujeres. Las notas periodísticas versaban:

“Por gestiones de Xunka’, indígena tzotzil trilingüe, defensora popular de derechos humanos del CDMCH, concedieron la suspensión de la sentencia de...”

Ya hacia el final de su relato, Xunka’ retoma el tema del miedo que sintió al saber que a ella la podían “apartar”, de lo que escuchó decir a su padre sobre una prima y razón por la cual decidió salir de su comunidad rumbo a la ciudad junto con una amiga; recalca que formaba parte de los usos y costumbres de su comunidad, lo que actualmente se ha cambiado gracias, de acuerdo con ella, a la existencia de varias instituciones educativas como la secundaria y el bachillerato, lo que permite que mujeres y hombres se conozcan antes de casarse.

Por lo que recuerda Xunka’ nunca le comentó a su padre sobre lo que había escuchado de su prima, sin embargo, en los últimos años, cuando lo comentó con su madre ella le dijo que las cosas habían pasado de otra forma:

“Mi prima que le decía yo que fue apartada, ella no se quiso casar, lo apartaron pues, pero no se quiso casar con el señor, porque ya estaba grande el señor, y ella no se quiso ir; entonces ya mi papá le vinieron a decir, mi tía le vino a decir que qué puedo hacer [la tía era viuda y hermana de su padre], dice, mi hija le voy a obligar, porque yo ya recibí las cosas y mi hija no quiere ir con el hombre. Decía mi tía. Y le decía mi papá: “¡cómo que no quiere ir!”. “No, no quiere ir...” “Pues si no quiere ir ni modo, dile al señor que le regresas las cosas y ya”. Entonces mi papá pues nunca le dijo, bueno obligalo, no. Le dijo, “pues si no quiere no lo puedes obligar y si le mandas la muchacha va a sufrir, piénsalo por ella”, le dijo. Y entonces para mí eso fue algo bueno, porque mi papá eso lo dijo a mi tía...”

Xunka’ y yo nos reímos. Sobre todo por el absurdo de la vida, por lo que ella había entendido inicialmente al pensar la norma como rígida, inamovible, estática; sin embargo para ella significó un motivo para desplazarse tanto en el sentido literal como



simbólico, de la norma. Un motivo que le trajo varias alternativas y la construcción de nuevos horizontes para sí misma y para otras tantas mujeres.

Es así como podemos hablar de un sujeto político que mediante sus discursos y acciones, genera posicionamientos que necesariamente estarán atravesados por sus experiencias de vida y las significaciones que elabora en torno a ellas, además de los procesos de resignificación de sí misma y la posibilidad de imaginar mundos posibles más igualitarios pero a la vez diversos, tanto en el nivel micro como en el macro.

Ella habla ahora de su lucha:

“... la lucha no lo podría yo dejarlo, sobre todo la violencia, sobre todo lo que viven las mujeres. Eso no podría yo dejarlo, lo tendría yo presente, estoy donde yo esté tendré que ser siempre practicando, seguir concientizando las mujeres, entonces esa es mi idea, son mis sueños [se ríe]. Son mis sueños”.

Cuando le pregunté cómo se había sentido en la entrevista ella comentó:

“Pues bien, me sentí bien, platicar contigo. No pensaba yo tus preguntas [se ríe], pero sí, está bonito, porque me han preguntado son otros diferentes, mi experiencia de trabajo, y cómo hago el trabajo y cómo hago las conciliaciones, es algo diferente. (...) Es importante, yo le digo ahorita, ya no me da miedo de contarle, ya no me da... pues ya lo veo algo así como un cuento en mi vida, como una novela, no sé como lo veo. De todo la que se cuenta uno, son experiencias fuertes y pues es algo así un poco difícil... [Con voz entrecortada y ganas de llorar], antes pues no lo podía compartirlo, como que me daba miedo, me daba pena, me daba tristeza de decir que yo salí huyendo de mi comunidad, y bueno que yo dejé mis papás y todo, había un miedo, pero ahora ya no, ya acepto yo que este es un proceso de lucha que llevo en mi vida...”

Xunka' se constituyó a sí misma como mujer tejedora de sueños e ilusiones, no sólo de los suyos, sino de los de tantas mujeres a quienes ha escuchado y les ha prestado su voz.

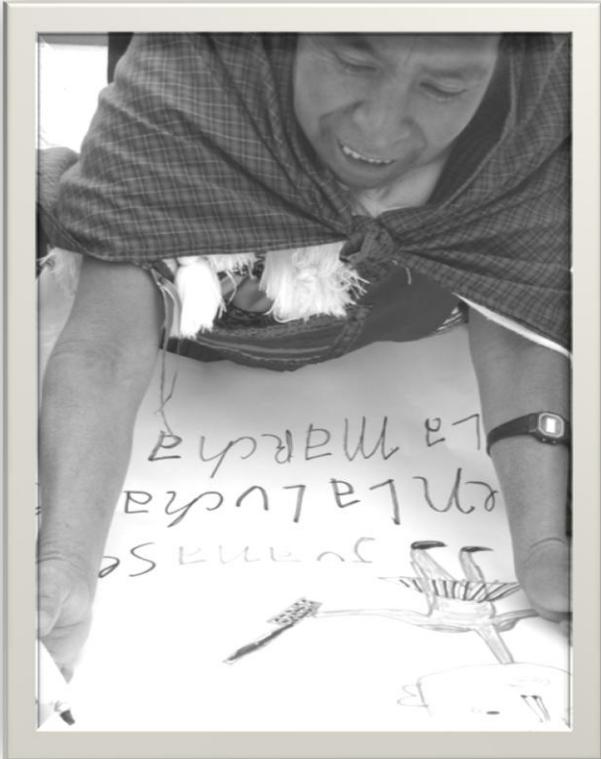


#### 4.5. JUANA SE VA EN LA LUCHA DE LA MARCHA: TEXTURA NARRATIVA VISUAL

---









*Mujer tzeltal  
Marcha contra la no violencia hacia las mujeres  
San Cristóbal de las Casas. Nov. 2008.  
Fotos: lunallena.*

## CAPÍTULO 5

### EL TEATRO DE LA VIDA COMO ESCENARIO DE LUCHA DE LAS MUJERES: FORTALEZA DE LA MUJER MAYA (FOMMA)

---



*Mujeres en presentación teatral  
Foto: Luise Aguilar,  
Archivo fotográfico FOMMA*

“La construcción de una nueva identidad como mujer, pasa por rompimientos internos profundos y dolorosos”.

*Cecilia Loria*





## V. EL TEATRO DE LA VIDA COMO ESCENARIO DE LUCHA DE LAS MUJERES: FORTALEZA DE LA MUJER MAYA (FOMMA)



Mujeres en presentación teatral  
Foto: Luise Aguilar,  
Archivo fotográfico FOMMA.

“Xojobal jchulmetik j’a sjambé  
jun be ti Yach’il Antzetike  
ta sventa slequilal ta  
xc’ulejalique”

“El reflejo de la luna muestra el  
camino de las mujeres nuevas,  
hacia una nueva vida,  
hacia nuevas relaciones”

**Yach’il Antzetic<sup>1</sup>**

### 5.1. DEL CONTACTO CON FOMMA

EL primer contacto que tuve con las mujeres integrantes de FOMMA fue cuando, invitada por Carmen<sup>2</sup>, asistí a un taller que impartía el grupo de mujeres mayas kaqlá<sup>3</sup> de Guatemala; sobre escenas teatrales basadas en la memoria y la experiencia autobiográfica, en las oficinas de FOMMA.

Se trataba de un taller sobre cómo el pueblo maya construye la idea de espiritualidad y sobre el Nahual<sup>4</sup> como el animal que acompaña a los humanos desde el momento de nacer. En ese mismo taller, se realizó una ceremonia para “despertar” el *Nahual* de cada persona interesada en hacerlo. Las mujeres mayas comentaban que el *despertar*

<sup>1</sup> Casa hogar comunitario, San Cristóbal de las Casas Chiapas.  
<http://www.yachilantzetic.com/>

<sup>2</sup> La chica de Tarragona, España. Me la había presentado Paula (coordinadora de la escuelita de salud) en un encuentro que tuvimos en una cafetería del centro de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, en la primera semana de mi estancia en Chiapas. Paula había asistido al encuentro junto con Carmen para presentármela ya que ella también colabora en el proyecto de la escuelita. Carmen me invitó al taller en FOMMA.

<sup>3</sup> <http://mujeresmayaskaqla.un-mundo.net/>

<sup>4</sup> De acuerdo con el pueblo maya, los dioses pueden tomar forma de un animal (Nahual) para interactuar con los humanos. Al momento de nacer se tiene el espíritu de un animal, que se encarga de protegerlo y guiarlo. El Nahual es el espíritu, la energía, la fuerza que anima los diferentes días del calendario Cholq’ij. Dicho calendario consta de un ciclo de 260 días relacionado con la duración del ciclo lunar, la gestación humana y el ciclo de Venus.



*el Nahual* es una acción de mucha responsabilidad, tanto para quien guía en ese despertar como para quien conoce por primera vez cuál es su Nahual. El conocer el Nahual implica una actitud reflexiva de la persona y de la propia vida; conocer los límites y posibilidades. Es una guía para enfrentar los miedos internos. Más adelante volveré a esta idea sobre los Nahuales.

La acogida de las mujeres de Kaqlá y de FOMMA, fue muy cálida. A todas las personas que asistimos al taller nos recibieron con los brazos abiertos, nos compartieron sus conocimientos y su comida. Se intercambiaron miedos y preocupaciones en las vidas de cada una. El taller se cerró con varios abrazos colectivos.

En esa ocasión únicamente tuve un contacto casual por el taller con las mujeres integrantes de FOMMA, y aunque no era mi intención inicial entrevistarlas, al conocer sobre su trabajo teatral y sus proyectos para el fortalecimiento de la mujer maya, me interesó poder hacerles una entrevista de manera grupal. Por ese momento estaba en puerta mi salida a la comunidad donde estaba la escuelita de salud, razón por la cual decidí dejar para un momento posterior la posibilidad de conocer más a fondo el trabajo de FOMMA.

Tuve un segundo contacto con FOMMA en una sesión de trabajo en casa de Paty para organizar los trabajos de la escuelita de salud, reunión a la que también asistió Doris Difarnesio, (la coordinadora-directora del grupo de teatro de FOMMA) a quien pude comentarle sobre mi interés de hacer una entrevista grupal a las mujeres de FOMMA. Ella se mostró muy interesada y me proporcionó sus datos para poder concertar una cita y hablar con mayor detalle sobre mi investigación e intereses.

A mi regreso a San Cristóbal de las Casas, una vez que terminé mi estancia en la clínica de la mujer en uno de los caracoles zapatistas, fue que retomé el contacto con Doris, para acordar una cita. Cuando llegué a las oficinas de FOMMA Doris me comentó que era necesario que hablara con la Presidenta de la Asociación, la Sra. Francisca, señalándome en dónde se ubicaba su oficina. Al entrar me recibió Francisca. Ambas nos acordamos de la otra como asistentes al taller con el grupo de mujeres mayas Kaqlá, nos saludamos y comentamos respecto del taller y las mujeres mayas. A Francisca le comenté mi interés en realizar una entrevista grupal a las mujeres integrantes del grupo de teatro y posteriormente tener una entrevista de forma individual con algunas de ellas, quienes estuvieran interesadas en participar en la investigación. Francisca se convirtió tanto en *portera* para acceder a FOMMA como



*informante* al estar presente en la entrevista grupal como en participar en una entrevista individual.

Francisca anotó mis datos y acordamos que en cuanto ella tuviera una respuesta me llamaría.

A los diez días aproximadamente, Francisca me llamó para avisar sobre la aceptación de la entrevista grupal y tres entrevistas individuales, a realizarse en las propias instalaciones de FOMMA y posteriores a una presentación teatral que tenían por algunas comunidades en el estado de Chiapas.

Inmediatamente empecé a imaginarme el momento de las entrevistas y a planear, de manera muy general, su procedimiento.

---

### 5.1.1. FOMMA como escenario

---

FOMMA, A.C.<sup>5</sup>. (Fortaleza de la Mujer Maya, Asociación Civil), es una organización no gubernamental, sin fines de lucro, fundada en 1993 y constituida legalmente en febrero de 1994 por dos mujeres una tzeltal y otra tzotzil, en la ciudad de San Cristóbal de la Casas, Chiapas, México; es un centro comunitario conformado por mujeres mayas (de habla tzeltal, tzotzil y castellana). Su objetivo es, como su nombre lo indica, fortalecer a las mujeres mayas a través de procesos de educación y concientización comunitaria.



Archivo fotográfico FOMMA

FOMMA tiene varios proyectos, sin embargo el eje central y motivo de creación de la A.C., lo constituye el grupo de teatro llamado el reflejo de la Diosa Luna (xojobal Jch' ul me'tik). El teatro es un instrumento de educación y construcción de comunidad. Las obras que montan son creadas por las propias mujeres, ya sea de forma individual o colectiva, son obras escritas tanto en tzeltal y tzotzil como en castellano. Las temáticas de las obras surgen a partir de observar e intercambiar ideas

---

<sup>5</sup> <http://fomma-chiapas.org/> , <http://hemisphericinstitute.org/fomma/> , <http://www.facebook.com/FOMMACHIAPAS>



con las comunidades chiapanecas y sus problemáticas en la vida cotidiana, ya sea de la vida de las mujeres en lo particular y/o de las comunidades en lo general. De esta forma las temáticas que abarcan son: violencia de género, migración, machismo, salud sexual y reproductiva, organización comunitaria, alcoholismo, derechos de las mujeres y de las mujeres indígenas, ecología, etc. El grupo se ha presentado en diversos escenarios de varias comunidades en Chiapas, a nivel local, y también a nivel nacional e internacional. Actualmente cuenta con un taller de teatro para niños.

Otros proyectos con los que cuenta FOMMA son la impartición de talleres puntuales y de capacitación. Los talleres puntuales van dirigidos específicamente a mujeres indígenas, y sus temáticas son: derechos de las mujeres y de las mujeres indígenas, salud sexual y reproductiva, violencia de género y violencia intrafamiliar, autoestima, equidad de género, etc.



Archivo fotográfico FOMMA

Los talleres de capacitación, van dirigidos a mujeres indígenas, niños, jóvenes y adultos mayores: Alfabetización y escritura en tzeltal y tzotzil, computación, panadería, corte y confección, elaboración de máscaras, etc.

Más adelante me detendré en describir las formas organizativas y de trabajo de FOMMA.

---

### 5.1.2. Del dispositivo metodológico desarrollado

---

El dispositivo metodológico que desarrollé en Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA), consistió en una entrevista grupal de tipo cualitativo con cinco mujeres, tzotziles y tzeltales, que constituyen el equipo central de dicha organización. Con posterioridad a la entrevista grupal, realicé entrevistas individuales, también de tipo cualitativo, a tres mujeres que se interesaron en participar. Dos de ellas ya habían estado en la entrevista grupal. La tercera, no había podido asistir a la grupal por razones laborales.



Realizar una entrevista grupal requiere de un trabajo intenso *tras bambalinas*. No se trata únicamente de identificar qué es lo que se quiere comprender (tarea, en sí misma, difícil); sino que implica desarrollar sensibilidades que, más allá de las “guías metodológicas”, nos proporcionen un *plus* para la construcción de *puentes* entre las necesidades centrales de las participantes (mujeres entrevistadas), las dinámicas de los propios procesos grupales y las especificidades de la técnica de entrevista.

De esta forma, para la elaboración de la guía de entrevista grupal, traté de considerar los siguientes aspectos:

1. Las características de las mujeres participantes, sus experiencias en el trabajo grupal y artístico (teatro).
2. Los procesos y experiencias del grupo de teatro como un todo independiente a la situación de entrevista, es decir, entender que se trataba de un grupo ya conformado, con años de experiencia en trabajo grupal y comunitario, integrado a partir de un proceso grupal con historia y camino recorridos.
3. Tanto las participantes en su singularidad como el grupo en su especificidad, estaban integrados y atravesados por un marco general que los constituye: el escenario institucional, FOMMA como Asociación Civil.
4. Entender la *situación de entrevista* como una escenificación más del proceso grupal y sus posibilidades de creación colectiva, es decir, el espacio de entrevista se constituye en escenario para la creación colectiva de discursos que dan cuenta, tanto en el sentido literal como figurado, de los procesos grupales y las constituciones singulares de las mujeres participantes.

De acuerdo con lo anterior, elaboré una guía de entrevista grupal cualitativa (ver Anexo 7), integrada por ejes temáticos y algunas propuestas de técnicas grupales con la ayuda de objetos visuales como fotos y dibujos de tal forma que al salirse de la clásica entrevista grupal (preguntas y respuestas), me proporcionara más datos respecto a sus dinámicas de trabajo grupal, su organización y las formas en que cada una de ellas se ven como integrantes del grupo; lo que me permitiría adaptarme al proceso grupal y ser lo más flexible posible. Quise nombrar a esta entrevista como *entrevista grupal dinámica*



La entrevista grupal se realizó en una sala de trabajo de la misma institución. Es un espacio con poco ruido. Las paredes tienen cuadros armados con fotos de las presentaciones de las obras de teatro, ensayos y talleres con niñ@s, mujeres y comunidades del trabajo de FOMMA desde hace 15 años. Para realizar la entrevista nos sentamos en círculo, dando libertad para que cada una de las participantes se sentara en el lugar que quisiera. La entrevista duró dos horas, fue audiograbada con autorización de las mujeres participantes y posteriormente la transcribí (ver Anexo 8).



Foto: Lunallena, 2009.

A la entrevista asistieron cuatro mujeres indígenas del grupo de teatro (como había mencionado, faltó una de ellas por motivos laborales) y la directora teatral del grupo. Ellas expresaron su consentimiento para que en el trabajo de investigación aparecieran sus nombres, son un grupo al que le han realizado varias entrevistas debido a su labor como actrices y el trabajo que realizan en la comunidad.

Las asistentes al grupo fueron:

Ma. Francisca Oseguera Cruz. Es de la comunidad de La Florecilla, municipio de San Cristóbal. Se integró cuando FOMMA inició sus actividades como cocinera de la guardería y posteriormente se integró al grupo de teatro. Escribe sus propios cuentos y obras. Actualmente es presidenta de FOMMA, A.C. y coordinadora de atención ciudadana en la misma institución.

Victoria Patishtan Gómez. Originaria de Katixtik, municipio de San Juan Chamula. Habla tzotzil y español. Se integró a FOMMA en el año 2001. Escribe cuentos, su propia historia y la de las comunidades tzotziles. Ha realizado papeles de hombres, mujeres y ancianas en las obras de teatro. Actualmente es coordinadora de teatro y eventos culturales.

Petrona de la Cruz Cruz. Originaria de Zinacantán. Habla tzotzil y español. Es una de las primeras escritoras indígenas de obras de teatro. Ha recibido varios premios por su trabajo literario. Es cofundadora de FOMMA y actriz del grupo teatral. Actualmente es coordinadora de talleres.



Isabel Juárez Espinosa. Originaria de Aguacatenango. Habla tzeltal y español. Escritora de varias obras de teatro, ha sido reconocida en diferentes escenarios a nivel nacional e internacional. Es cofundadora de FOMMA y actriz del grupo teatral. Actualmente es directora ejecutiva de FOMMA.

Doris Difarnesio. Neoyorquina de raíces colombianas. Inició su trabajo en FOMMA desde 1999. Es la directora de teatro del grupo.

La sexta integrante que no asistió a la entrevista grupal pero sí a la individual es María Pérez Sántiz, quien nació en Chicumtantic, municipio de San Juan Chamula; habla tzotzil y español. María se integró como mecanógrafa a FOMMA en 1995. Posteriormente se integró al grupo de teatro. Actualmente es coordinadora administrativa. En la entrevista individual con ella traté de abordar los temas desarrollados en la entrevista grupal.

Los ejes temáticos tratados en la entrevista grupal fueron: los antecedentes, objetivos, organización y actividades de FOMMA; el trabajo de las mujeres en FOMMA; el grupo de teatro; las mujeres beneficiarias; sobre las expectativas de sí mismas y FOMMA; sobre quienes entrevistan.

Al inicio de la entrevista grupal hubo varios espacios de silencio, o en algunos momentos la toma de la palabra era frecuente sólo por parte de algunas participantes, lo que fue desapareciendo en el proceso mismo del desarrollo de entrevista, generando un clima de mayor confianza y fluidez en los temas abordados. Las participantes jugaban entre sí y poco a poco me fueron incluyendo en sus juegos de palabras. El clima se sentía relajado y ameno.

Dentro de la entrevista grupal tenía contemplado el desarrollo de dos actividades: una consistió en escribir una palabra en un papel que tenía dibujada la cara de una mujer, la palabra tenía que caracterizar a su grupo de mujeres y posteriormente cada una de las participantes nos comentó a las demás qué palabra escribió y por qué. La otra actividad consistía en hablar sobre las mujeres beneficiarias del proyecto de FOMMA con la ayuda de unas fotografías de mujeres tzeltales y tzotziles que previamente había impreso para dicha



Foto: Lunallena, 2009.



actividad, la idea es que identificaran fortalezas, condiciones de vida y la forma en que participan en el proyecto. Sin embargo esta última actividad no la llevé a cabo.

De esta forma, aunque la guía de entrevista pareciera estar *armada*, tuve que omitir y adaptar varios aspectos contemplados inicialmente, esto fue debido a la dinámica propia del grupo, situación que discutiré en el último apartado de este capítulo.

Con respecto a las entrevistas individuales, cada una se llevó a cabo en días diferentes, en las instalaciones de FOMMA. Específicamente en el espacio donde generalmente las mujeres, participantes de la entrevista, desarrollan sus actividades en la institución.

Realicé las entrevistas individuales con la intención de profundizar el contenido de la entrevista grupal y recoger relatos de las mujeres participantes para conocer su trayectoria de vida antes de insertarse a trabajar en FOMMA.

De esta forma, en el relato y análisis que presento, trato de relacionar ambos correlatos, el producido en la entrevista grupal y el producido en las entrevistas individuales.

En cada entrevista, pedí autorización para audiograbar y si la persona quería o no aparecer con su nombre real.

Las entrevistas individuales fueron de tipo cualitativo, esto implicó mayor flexibilidad y apertura al proceso mismo de entrevista. Elaboré una guía de entrevista (ver Anexo 9) para orientar el proceso, contemplando la posibilidad de que a lo largo de la entrevista surgieran nuevos aspectos a explorar de acuerdo con lo que cada entrevistada relataba y quería compartir.

Para la estructuración de este capítulo retomé algunas propuestas planteadas desde la *comprensión escénica* (Santamarina y Marinas, 1999; Habermas, 1978; Lorenzer, 1980) la cual identifica tres escenas en los relatos de vida:

- a) Las escenas vividas en el pasado, que se refiere al contexto sociobiográfico. En este caso, retomada en la entrevista grupal y profundizada desde las entrevistas individuales.
- b) Las escenas vividas en el presente, que implica las relaciones actuales. Este aspecto lo retomaré en el análisis de la situación actual en las relaciones de las



integrantes de FOMMA. Sus actividades centrales, formas de organización y toma de decisiones y las acciones sociales y políticas que emprenden.

- c) Las escenas vividas en la entrevista. Lo que abordaré al hablar *del aquí y ahora de la entrevista*, junto con el tipo de dinámica que se generó en la misma y las relaciones intersubjetivas. Abordaré también algunos aspectos implicacionales del mismo proceso.

Para el análisis de estos relatos retomé algunas ideas propuestas desde el uso de los datos de modo ilustrativo (Demazière y Dubar, 1997), del modo restitutivo (Thomas y Znaniecki, 1984; Bourdieu, 1999), o del modo analítico (Demazière y Dubar, 1997), dependiendo de las posibilidades tanto del relato como de mis límites de comprensión del mismo. Pensemos que, como lo había comentado al inicio de esta tesis, los sentidos construidos en la escritura no son específicos del relato, sino de quienes los construye primero en la escena misma de la entrevista y posteriormente de quien los reconstruye en la escena misma de la escritura (a manera de Mills, 1961 y su imaginación sociológica). Y, por supuesto, habrá más escenas posibles: las de lxs lectorxs.

“Así como una persona es, de alguna manera, aquello que cuenta de sí misma (Ricoeur, 1996), y esto puede variar en sucesivos relatos y frente a distintos interlocutores, también los relatos están sujetos a diversas interpretaciones. El investigador debe tener en cuenta que su trabajo podrá revelar identidades parciales de sus entrevistados, nunca totales, y que ellas pasan siempre por los filtros de sus interpretaciones” (Kornblit, 2004: 25).

A continuación presento el análisis de dos relatos de vida, de dos mujeres participantes, quienes narran cómo fueron sus vidas antes y durante su inserción a FOMMA. Posteriormente me centraré en el momento mismo de la entrevista grupal integrando estos dos relatos en el correlato grupal identificando algunos aspectos centrales que recupero para el objetivo de esta investigación centrada en identidades sociales y participación política de mujeres indígenas. Cierro el capítulo analizando algunos aspectos implicacionales que tienen que ver con las relaciones con las participantes en los espacios de entrevista, atendiendo a las posibilidades del acto reflexivo que se piensa a sí mismo en su proceso con relación a las otras.



## 5.2. TRAMAS Y URDIMBRES: DOS RELATOS DE VIDA DE MUJERES ACTRICES

---

El desarrollo de las entrevistas individuales se tornó en un espacio para la profundización en la vida de las mujeres y su relación con FOMMA. Las mujeres participantes iban relatando algunas experiencias de su vida, siempre centradas en las relaciones familiares, de pareja, con los hijos; enmarcadas en un tiempo histórico que trataron de narrar longitudinalmente, aunque con sus quiebres, avances y retrocesos temporales que se generaban a partir de que la entrevistada encontraba nudos o enlaces entre un acontecimiento y otro. Un aspecto importante e interesante en sus relatos, es su capacidad de autoreflexión, donde las mujeres logran pensarse a sí mismas, en relación con los otros y en ese camino andado como proceso doloroso pero a la vez constructivo de nuevas alternativas para sí mismas y sus familias; inclusive en su discurso está presente la importancia de su rol dentro de FOMMA como una acción que impacta socialmente en las estructuras familiares y de relaciones con las parejas, ya sea en la vida familiar personal o en las vidas de otras mujeres que han participado en los talleres y/o actividades diversas generadas por FOMMA. Es importante mencionar que para el análisis de estos relatos, retomo lo que ambas participantes expresaron durante la entrevista grupal, de tal forma de entretrejer los datos con la finalidad de otorgarle mayor coherencia a dicho análisis.



### 5.2.1. La epifanía<sup>6</sup> de Francisca: correlatos de vida en mujeres indígenas



Archivo fotográfico de FOMMA

Francisca es una mujer bajita, morena, de cabello rizado, es una persona muy sociable (un logro que considera resultado de su experiencia en el trabajo en FOMMA, ya que antes era muy tímida), sonriente y siempre con algo que decir, con algo que opinar, lista para ejercer su derecho de decir su propia palabra. Al inicio de la entrevista individual ella recalcó la importancia de que aparezca su nombre:

“A mí me gusta dar mi nombre porque luego la gente de repente me pregunta y me dicen, entonces es como una experiencia para otras persona en el caso de que... por ejemplo otra mujer que está sufriendo, ‘no, que tú diste una entrevista y escuché y vi que viviste esto y cómo le hiciste para superarte’. Entonces eso también me sirve para invitar a más personas” (Francisca en entrevista individual).

De esta forma Francisca es consciente de la posibilidad de impacto que puede tener su acción dentro del proyecto general de FOMMA, a través de la representación de obras y también a través de los talleres puntuales en los cuales a veces ella participa dando conferencias. A ella le gustaría mucho llegar cada vez a más mujeres indígenas para que puedan transformar sus vidas como ella siente que transformó su vida la experiencia que ha tenido de trabajar en FOMMA. Francisca tiene 4 hijos, dos hijas y dos hijos. Se integró a FOMMA en 1995 y desde entonces ha generado la posibilidad de escribir obras de teatro que hablen de la vida de las mujeres en las comunidades, sus problemáticas y sus posibilidades de desarrollo.

<sup>6</sup> Denzin (1989), menciona que la experiencia de la persona se relaciona con los encuentros, conflictos, y con dar sentido a los eventos vitales. Existen algunos momentos y experiencias de interacción positiva o negativa que dejan marcas en la vida: se trata de episodios de revelación y crisis, llamados *epifanías*, capaces de producir cambios en las estructuras de significado de esa vida.



Francisca narra cómo fue su vida antes y durante su llegada a FOMMA. La forma en que lo estructura tiene correlación con su vida propia y familiar, con la forma en que iba desanudando los puntos clave en la toma de decisiones y sobre todo, coherente con la necesidad de *explicar-se* su propia vida frente a la mirada *de la otra*, en el aquí y ahora de la entrevista, que no está demás mencionar que se torna en sí misma en un espacio para la de-construcción y construcción de identidades sociales, un espacio para actualizar lo vivido y transformarlo al narrarlo, ahora desde la mirada atravesada por los procesos de vida actuales del momento de la entrevista.

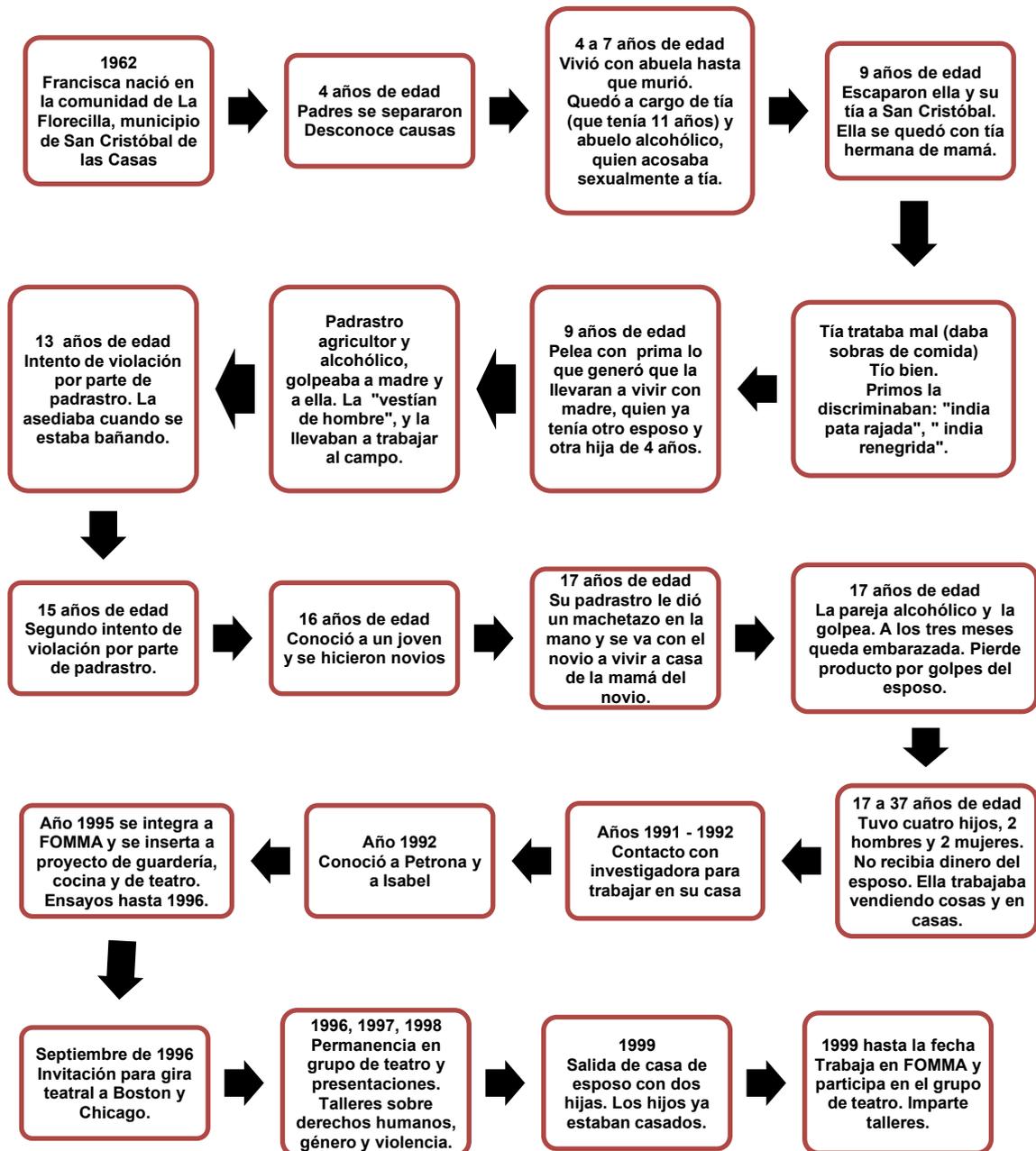
Su relato es capaz de sensibilizar y dar *imágenes realistas* de lo vivido, posiblemente esto responda a la capacidad literaria de escritura de obras de teatro desarrollada por Francisca a lo largo de todos estos años en contacto con el teatro, y que se refleja en las formas en que describe las escenas, los personajes y sobre todo a sí misma como actriz principal del relato.

Asumiendo la pérdida de alguna parte de la riqueza del relato hablado y vivenciado en el aquí y ahora de la entrevista, al ser transformado en texto a partir de su transcripción, opto por incluir la transcripción completa del relato de Francisca (Anexo 10), de tal forma que lxs lectorxs puedan acceder a él como texto base para la comprensión del análisis que a continuación presento.

Decidí elaborar, a manera de guía general para la comprensión global del relato de Francisca, un mapa discursivo que nos permita situar en el tiempo diversos sucesos en la vida de Francisca para posteriormente analizar algunos de sus procesos vividos antes y durante su integración a FOMMA.



Mapa discursivo<sup>7</sup> del relato de vida de Francisca



<sup>7</sup> Idea tomada de Henares (2001). Los mapas discursivos son una representación visual sintética de los sucesos significativos identificados por la persona creadora del relato. Son una herramienta metodológica que ayuda a la comprensión general del proceso de vida presente en un relato.



El relato de vida de Francisca está cargado de experiencias que ponen en evidencia las formas en que *encarnan* en su cuerpo y en su vida cotidiana, los diversos hilos socioculturales y económicos que, a manera de trama, van entretrejiendo formas específicas resultado de su interseccionalidad. Sucesos que configuran un campo de tensión entre la diversidad de formas de violación de derechos y de violación a la integridad y dignidad de una persona (relatos sobre marginación económica, acoso sexual, intentos de violación, racismo, clasismo, violencia de todo tipo: física, psicológica, de género, intrafamiliar, discriminación por género, sexo y etnia) y relatos de fortaleza, de lucha incesante, de astucia y compromiso con su familia; la capacidad de trabajo y de creación incesante de sí misma; todo esto basado en redes sociales y apoyo familiar, específicamente de hijos y la incesante capacidad de Francisca de pensarse a sí misma como una mujer en procesos de crisis.

De acuerdo con el relato de Francisca, una experiencia que resultó ser *parte aguas* en su vida fue incursionar en el trabajo teatral de FOMMA, en los diversos talleres que vivenció al inicio de su inserción y la necesaria toma de decisiones que tuvo que hacer en su momento respecto a la gira teatral hacia Boston y Chicago; lo que implicaba el dejar de desempeñar la función socialmente atribuida como esposa, madre e hija; es decir, impactaba en el cambio de rol al interior de su familia, caracterizado por actividades tradicionales asignadas a la mujer dentro del matrimonio en su comunidad de pertenencia.

Francisca caracteriza su matrimonio como muy “cerrado, donde el marido dice bueno tengo la mujer y ella me lava, me plancha, me cocina, todo... entonces, para mí fue algo así como una pedrada que yo le di a mi familia cuando yo le dije: bueno es que yo tengo que viajar, y viajar ¿a dónde?”. Menciona Francisca que le preguntaron en su familia cuando tenían que ir a presentar la obra a Boston y luego a Chicago.

“Para mí fue algo así como una pedrada que yo le di a mi familia”. Implicaba lastimar, herir, enojar a la familia; se vivía como una actitud trasgresora que no era lo que se esperaba de ella como esposa y como madre.

Reconstruyendo la estructura diacrónica del relato de Francisca y delimitando en el mismo tres períodos: antes, durante y ahora; podemos hacer un análisis de sus condiciones generales de vida, los recursos sociopsicológicos con los que contaba Francisca y algunos ejes analíticos que nos servirán para la comprensión de este proceso transformativo en su identidad y práctica política.



Tiempo diacrónico	ANTES
<b>Expresiones</b>	<p>“Ellos [sus primos] ya vivían en la ciudad, pues eran otras costumbres, otras maneras de vestir, otras formas de cómo vivíamos entonces sí era discriminada por mis propias primas y primos hijos de mi tía, me decían que era yo una <i>india pata rajada</i>, que era una <i>india renegrada</i> que era... bueno!! Eran situaciones así que me discriminaban” (Francisca en entrevista individual).</p> <p>“ella [su tía] siempre me trataba mal, me daba de comer las sobras de sus hijos. Primero les daba de comer a ellos, después lo que sobraba en los platos lo juntaba en un solo plato y ese era lo que yo comía...” (Francisca en entrevista individual).</p> <p>“pero también tuve que salir de una vida violenta, o sea, dejé la violencia, los malos tratos, todo, todo... por integrarme al grupo de teatro... yo sufría mucho con mi ex esposo, que me golpeaba”.</p> <p>“Mi matrimonio era cerrado, donde el marido dice bueno tengo la mujer y ella me lava, me plancha, me cocina, todo... entonces, para mí fue algo así como una pedrada que yo le di a mi familia cuando yo le dije: bueno es que yo tengo que viajar, y viajar ¿a dónde?”</p>
<b>Condiciones de vida</b>	Violencia en vida intrafamiliar. Golpes, insultos. Malos tratos.
<b>Recursos sociopsicológicos</b>	Sumisión. Creer que es normal. Creer que es el rol social y de esposa. Red familiar (madre, hijos, hermanas). Aceptación social.
<b>Ejes analíticos</b>	Trayectoria de vida (Bourdieu, 1986), con sentido de continuidad (Clausen, 1996).

Tiempo diacrónico	DURANTE
<b>Expresiones</b>	<p>“Y recuerdo todavía la reacción que él tuvo [la pareja], pues se empezó a reír, y me dijo: estás loca, o estas soñando o estás borracha; me dijo una serie de cosas que él no podía creer, pero cuando en realidad vio que yo estaba hablando en serio, entonces fue como tomar otra... otra decisión y decir bueno, si te vas a ir dejas de ser mi mujer, dejas de ser mi esposa; entonces yo decidí dejar esa vida de violencia por integrarme al teatro y entonces sí fue la separación, desde ahí comenzó, y comenzó, entonces empezamos a tener problemas... el ya... empezó a tener otras... relaciones con otras mujeres y también entonces ya como que empezó a ser un poco más, como más... vulgarmente se dice cínico, descarado, ya de llevarme a la otra mujer hasta en la casa, y entonces era como que yo ya no tenía, para él, yo ya no tenía valor, por haber sido una mujer <i>sobre salida</i> de haber viajado, sin que me diera permiso, porque yo no pedí permiso, sino yo le dije voy a viajar. Para él, yo dejé de tener valor... yo ya era... para él era yo una mujer cualquiera, era yo una prostituta, era yo una cualquiera, pues... él decía... bueno, te vas al grupo de mujeres... quién sabe qué hacen y con quiénes están, entonces para mí ya no eres nada, ya no eres mi mujer y haz lo que quieras, haz lo que se te pegue la gana, entonces hasta ahí fue a donde se rompió mi... se rompió el matrimonio”</p> <p>“...porque yo estaba amenazada. Si tu quieres salir de la casa o si tu quieres superarte, pues te mato o te vas de aquí y no vuelves a ver a tus hijos, toda esa serie de chantajes, que uno sufre con la pareja”.</p> <p>“Claro que me costó la separación. Fue como algo muy sorprendente para mi familia, en el caso de mi madre, mis hermanos, incluso hasta mis hijos; pues mis hijos, en esa época, los dos más grandes tenían como de trece, catorce años, los dos más grandes”.</p>
<b>Condiciones de vida</b>	Tensiones familiares con el esposo, amenazas que vulneran la integridad física (muerte) o el derecho a los hijos. Ruptura de algunas redes sociales (mujeres, vecinos, comunidad en general). Pérdida de vínculos familiares (madre, pareja, hermanas). Humillaciones. Separación de pareja. Desvalorización de ella por



	parte del esposo. Consideración de esposa como prostituta, callejera.
<b>Recursos sociopsicológicos</b>	Apoyo de los hijos. Grupos de referencia y pertenencia: FOMMA; Grupo de teatro <i>el reflejo de la diosa luna</i> ; y la oportunidad de hacer una gira teatral en compañía de mujeres del grupo. Nuevas redes sociales de apoyo.
<b>Ejes analíticos</b>	Discriminación sexual y de género. Opresión de género. La acción artística como un acto político en defensa de sus derechos. La oportunidad de la gira teatral en el contexto del grupo de teatro y de FOMMA, como <i>índice</i> (Bertaux, 1981) en la vida de Francisca. <i>Punto de viraje</i> (Bertaux, 1981) en la trayectoria de vida de Francisca, que genera discontinuidades (Clausen, 1996).

<b>Tiempo diacrónico</b>	<b>AHORA</b>
<b>Expresiones</b>	<p>“Entonces desde ahí fue que iniciamos, entonces dije pues bueno, si esto se acabó, pues qué tengo que hacer, seguir adelante, a ver a dónde llego. Es como ir explorando e ir escalando, como ir subiendo y subiendo, entonces ya iba yo más o menos como a medias, digo yo, le llamo así... vi que me beneficiaba, que era un bien para mí y para mis hijos que son los que están al lado mío, entonces dije pues yo le sigo, no tengo porque echarme para atrás. Y yo creo que este es un proceso que va continuamente, porque... aunque ya llevo, ya aquí catorce años”</p> <p>“Y es así como no toman en cuenta lo que hago. Y mucho menos mi madre, porque mi madre cuando yo le digo que voy a viajar, porque voy a una presentación de teatro... ¡sigues con tu teatro, si eso fue la destrucción de tu matrimonio y todavía sigues con eso!, es como no aceptar”.</p> <p>“Los esposos de mis hermanas, ellos a algunas de mis hermanas les han prohibido hablarme, porque si te juntas con ella vas a aprender, si te juntas con ella pues después vas a ser cualquier ella, una callejera, cualquiera...”</p> <p>“...todavía se sufre discriminación, por ejemplo mis vecinos ahora, si llego tarde... quién sabe a dónde se va, quién sabe con quién se fue que vino tarde. Sí, entonces, uno sigue sufriendo, en el caso de mi... demás familia, por ejemplo mis hermanos, ellos nunca me han visto actuar... yo les digo, les platico, no es que estoy en un grupo de teatro... y qué es teatro... no pues si quieren ir están invitados... quien sabe ¿qué será?”</p> <p>“Y lo triste es que a veces es uno discriminada por las mismas mujeres, porque algunas o lo hacen porque ellas no han tenido la oportunidad de salir o lo hacen porque tampoco tienen mucha información de lo que se trata o de qué es tener una libertad o ser... tener una... ser libre pues, tener libre expresión, como mujer, tener nuestros derechos como mujer. Entonces así a veces los vecinos, este, y a ver, si yo tengo una pareja ahora y a veces así le dicen, oiga usted don fulanito, dicen, ¿y no se enoja usted que su mujer viaje y lo deja solito? Entonces es eso, las mismas mujeres”.</p> <p>“... pero mis hijos son los que están siempre conmigo y sí me han visto actuar, me han acompañado a donde a veces vamos y hay posibilidad de que vayan a verme, pues vamos!!”</p>
<b>Condiciones de vida</b>	Ruptura de redes sociales (mujeres, vecinos, comunidad en general). Pérdida de vínculos familiares (madre, pareja, hermanas).
<b>Recursos sociopsicológicos</b>	<p>Apoyo de los hijos y Profundización de vínculo con hijos</p> <p>Consolidación de vida con nueva pareja</p> <p>Pertenencia a grupos de referencia: FOMMA y Grupo de teatro <i>el reflejo de la diosa luna</i>.</p> <p>Nuevas redes sociales de apoyo.</p> <p>Identificación de la fortaleza de la acción teatral (seguridad, llevar información a mujeres en las comunidades, desarrollo personal y de hijos).</p> <p>La actividad teatral como trabajo remunerado abriendo otros horizontes sociales y económicos, de posicionamiento personal ante los otros.</p> <p>Independencia, libertad, seguridad.</p> <p>Derechos humanos y como mujer.</p> <p>Identidad social y acción política mediante el teatro y talleres en FOMMA.</p>



	Capacidad autoreflexiva
<b>Ejes analíticos</b>	Discriminación sexual y de género. Opresión de género. La acción artística como un acto político en defensa de sus derechos y de los derechos de las demás mujeres. Solidaridad con la situación de otras mujeres. Autoreflexividad.

Haciendo una síntesis de estos tres períodos, podemos observar un cambio en las formas de vida y de relación de Francisca en su campo singular, familiar, social y comunitario; correlato a su vez, de la transformación en sus prácticas sociales y en la toma de decisiones.

ANTES	DURANTE	AHORA
Marginación económica, Acoso sexual, Intentos de violación, Racismo, Clasismo, Violencia: física, psicológica, de género, intrafamiliar; Discriminación por género, sexo y etnia; Sumisión	Divorcio Ruptura de redes sociales Pérdida de vínculos familiares Resistencia Humillaciones Discriminación sexual y de género Violencia de género	Construcción de nuevas redes sociales Pertenencia a grupos de referencia Profundización de vínculo con hijos Consolidación de vida con nueva pareja Libertad Seguridad Independencia Derechos humanos y como mujer. Identidad social y acción política mediante el teatro y talleres en FOMMA. Capacidad autoreflexiva

Su posición frente a la gira teatral y las demandas familiares y sociales, posiblemente situación vivida como una encrucijada que, a la manera de Bertaux (1981) constituyó un *punto de viraje*<sup>8</sup>, fue identificada por Francisca en su discurso como un momento clave que la llevó a tomar una decisión respecto a su vida, a su familia, sus hijos y sus intereses económicos, sociales y políticos. Se constituyó en un momento discontinuo en su *trayectoria*<sup>9</sup> (Bourdieu, 1986), un momento transformativo de sí misma y de las relaciones con los otros.

La misma Francisca no se explica del todo este momento en su vida, no se explica qué la llevó a adoptar ese cambio, en esa situación social y en ese particular momento; cuando en un inicio pensaba:

“¿Cómo creen?, tengo mis hijos, tengo mi marido. Para mí el marido era lo más sagrado para mí. Si yo me salía de eso, y yo iba a una obra era como decir, bueno pierdes tu marido... ¿y qué va a pasar?... en la cabeza yo tenía metido eso de que una mujer casada no puede salir de casa, ni siquiera puede salir a trabajar en la ciudad porque ya es como faltarle el respeto al marido”

<sup>8</sup> *Punto de viraje*. Momento bisagra, punto de inflexión. Momento vital identificado por el sujeto o investigador como una encrucijada a partir de la cual el itinerario biográfico tomó rumbo distinto o inició una nueva etapa.

<sup>9</sup> *Trayectoria*, como la relación entre lo particular del individuo y el campo de fuerzas y de interacciones por el que atraviesa en su recorrido biográfico, en el marco de las estructuras de reproducción social.



Ahora, haciendo un esfuerzo por comprenderse a sí misma y dar sentido a su vida, Francisca retoma una idea que en este capítulo inicialmente trabajamos:

“Sí, así es hasta donde yo me dije: bueno qué hago, donde tomé ya la decisión de decir bueno, qué fue lo que me impulsó a hacerlo, ¿cómo?, ¿cómo perdí ese miedo?... no lo sé... no lo sé... me lo he preguntado mil veces... o es como a veces me dicen... no es que tienes tu Nahual, tu Nahual te dijo ¡ya hasta aquí *namás* de sufrir...! Eso fue lo que me impulsó a hacerlo...no sé... no sé... Pero es algo que no me arrepiento, al contrario, al contrario doy gracias a Dios y me doy gracias a mí misma de haber tenido ese valor de hacerlo, de enfrentar, después de vivir tanta violencia desde niña. Porque yo no te puedo decir ¡¡ay!! Es que mi niñez... siento que no tuve niñez. Porque mi niñez era como ser responsable de muchas cosas, era madurar antes de tiempo, ser una adulta antes de serlo”.

El participar en un grupo de teatro, y más aún realizar una gira para la presentación de obras fuera del país, cuando como dice Francisca: “yo ni siquiera Tuxtla Gutiérrez, ni siquiera la ciudad de San Cristóbal conocía completa... entonces, como para viajar, ¡hasta dónde!... [Boston y Chicago]; implicó un *índice*<sup>10</sup> (Berteaux, 1981), en la vida de Francisca. Era *abrir un mundo* que involucraba un triple *desplazamiento*: por una parte *desplazarse de la zona geofísica* familiar y de la comunidad hacia una zona geofísica desconocida, inimaginada y nada relacionada con lo que hasta ese entonces se conocía. Por otra parte, un *desplazamiento sociopsicológico*, relacionado con un extender las fronteras personales en las relaciones con los otros: el esposo, los hijos, la familia (hermanas), los y las vecinas, la comunidad en general. Este movimiento modificaría y transformaría las relaciones con los otros al desplazarse de esos roles esperados y asignados en las interacciones sociales, complejizándolos y/o transformándolos, creando otro tipo de roles. Transición de roles (Clausen, 1996). Había la demanda de los otros para que esos roles no cambiaran, haciéndose explícitas las consecuencias de ese desplazamiento: abandono, divorcio, perder a los hijos, no relaciones familiares, expulsión de la casa, poca aceptación comunitaria, desvalorización de la dignidad como mujer, etc. Por último, el *desplazamiento psicoidentitario*, que implicaría un proceso de redefinición y reacomodamiento simbólico-funcional en virtud de la construcción transformativa de sí misma y sus relaciones con los otros (Femenías, 2009). La fijación de nuevas identidades sociales producto de un acto reflexivo constante y del enfrentamiento y resolución, a su manera, de la interseccionalidad de diversos factores que la posicionaron en un lugar de fortaleza hacia sí misma, en su práctica política y en la relación sociopsicológica con los otros.

<sup>10</sup> Índice. Hechos que han marcado la experiencia de vida de las personas, a los cuales nos interrogamos sobre su significación sociológica.



Interseccionalidad	Ámbito familiar y de pareja (vivido como amenazante, desvalorización)	Ámbito de grupo de referencia y pertenencia (acogida, valorización de sí misma y su práctica)
Eje étnico	Indígena como incapaz e ignorante. Poco importante. Sin posibilidades de movilidad social. Estática en lugar de residencia. Impensable que viaje a otro país Marginación y discriminación. Racismo.	Valorización de las lenguas maternas Alfabetización (hablar, leer y escribir) en lenguas maternas. Trabajo direccionado hacia mujeres indígenas precisamente. Obras de teatro denunciando la vida de opresión de los pueblos indígenas. Valorización de los pueblos indígenas.
Eje económico	Dependencia económica hacia su esposo Pobreza Marginación	La actividad teatral como trabajo remunerado abriendo otros horizontes sociales y económicos. Fortaleza en el posicionamiento personal ante los otros. Independencia, libertad, seguridad básica económica.
Eje de género	Desvalorización como mujer Mujer de la calle, prostituta. Violencia de género. Discriminación sexual. Mujer como incapacitada, inservible, sólo servible en el ámbito doméstico, como esposa y como madre. Roles específicos para ella como mujer. Construcción de género como normativa de vida. De menor valor que el hombre.	Recuperación de la fortaleza de la mujer maya Mujer indígena como creadora, creativa y dadora de vida. Talleres en derechos humanos, género y sexualidad. Reivindicación de su identidad social. Contacto con las condiciones de vida de las mujeres en diversas comunidades. Identificación y acto reflejo de la propia vida. Desarrollo de capacidad autoreflexiva.
Eje social/comunitario	Amenaza de divorcio y abandono Amenaza de separación de hijos Ruptura de vínculos familiares (relación con esposo, madre, hermanas) Ruptura de redes sociales (otras mujeres de la comunidad, vecinos, comunidad en general). Rechazo, discriminación social. Pérdida de su posición social como esposa, madre, hija, hermana, mujer.	Profundización y apoyo en los vínculos con sus hijos. Redes de apoyo desde las mujeres compañeras de FOMMA Redes nuevas de apoyo en las comunidades Reconocimiento social de su práctica como actriz. Participación activa en las asambleas: mujer con voz y voto en la toma de decisiones. Encuentro de nueva pareja Aprendizaje sobre sus derechos y capacitación continua. Seguridad a partir de su nueva posición social con reconocimiento y valorización de sí misma y de los otros hacia ella.

La interseccionalidad operó, en el caso de Francisca, a partir de opresiones de tipo étnico, económico, de discriminación de género y ruptura de redes sociales y vínculos familiares. Esta interseccionalidad tenía un doble valor en sentidos confrontados: desde una experiencia en el ámbito familiar y de pareja, vivida como amenazante y desvalorizante de sí misma y de su práctica; hasta una experiencia de acogida y de valorización de sí misma y de su práctica en el ámbito del grupo de referencia y



pertenencia (FOMMA); lo que considero generó en Francisca, un acto performativo que fijó, en ese momento temporo - espacial, la construcción de una nueva identidad social dirigiéndola hacia la resolución de esa encrucijada como *punto de viraje*, es decir, hacia la elección de lo que se convirtió en su práctica política: el permanecer en el grupo de teatro, hacer la gira y seguir colaborando en FOMMA a través de los talleres en beneficio de más y más mujeres.

---

### 5.2.2. La praxis<sup>11</sup> de Hortensia: *tenemos derecho también a trabajar, no sólo los hombres... ya no me voy a humillar.*

---



Archivo fotográfico FOMMA

Hortensia<sup>12</sup> es tzotzil, es originaria del municipio de San Juan Chamula. Es una mujer fuerte físicamente y muy sensible (no desaprovecha la ocasión para expresar sus sentimientos). De hecho su entrevista se caracteriza por eso, porque en su relato no sólo habla de los sucesos, de las personas, sino también de sí misma y de cómo se sentía en cada proceso de vida, explora en sus sentimientos y emociones.

De niña fue pastora, creció en una familia católica que, a raíz de la enfermedad grave de una hermana menor, se convirtieron a la religión adventista, lo que les implicó a sus padres emigrar a San Cristóbal de las Casas debido a que en la comunidad, en ese entonces, no aceptaban otras religiones fuera de la católica. Se casó a los 16 años de

---

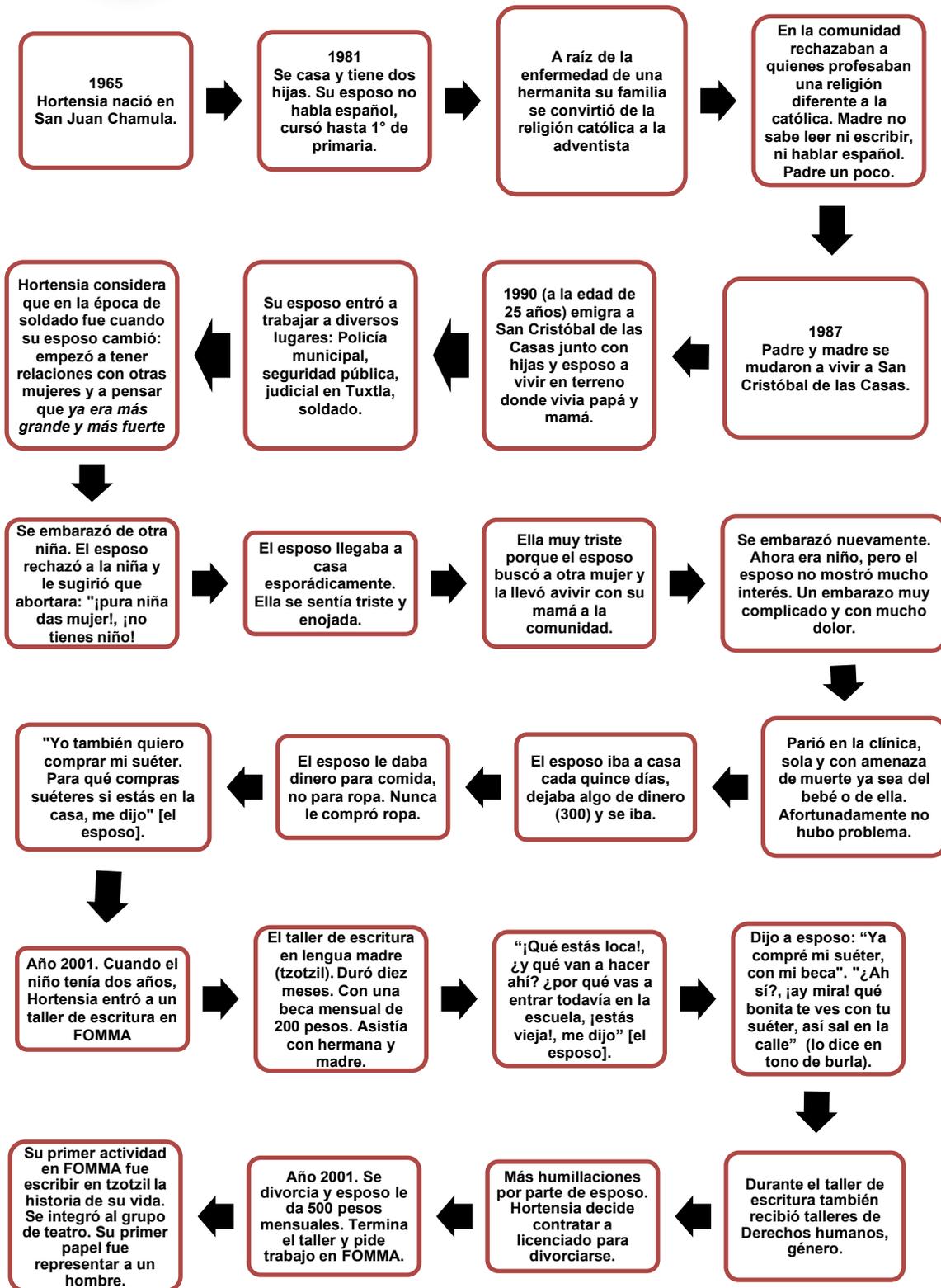
<sup>11</sup> Utilizo aquí el concepto *praxis*, refiriéndome a la unidad entre la teoría y la práctica. Como una actividad humana que al tiempo de transformar la sociedad y la naturaleza, transforma al sujeto que la ejerce.

<sup>12</sup> Utilizo un seudónimo a petición de la entrevistada.



edad, tuvo dos hijas en la comunidad y posteriormente, junto con su esposo, alcanzó a sus padres en San Cristóbal de las casas, teniendo ella 25 años de edad. Es a partir de aquí donde profundiza en su relato, el cual se centra en las relaciones con su esposo y la forma en que se entrelaza su vivencia en FOMMA.

Presento ahora el *mapa discursivo* del relato de Hortensia con la finalidad de proporcionar una guía para la comprensión de algunos fragmentos de su relato a los cuales quiero referirme específicamente en el análisis.



De acuerdo con Bertaux (1981), en todo relato podemos identificar *lo contextual*, es decir, el entrecruzamiento entre el aspecto socioestructural (que incluye lo histórico) y el aspecto sociosimbólico o cultural. Para el caso de familias migrantes del campo a la



ciudad, considero que lo contextual se constituye en un campo de tensiones que implica la coexistencia de diferentes dinámicas interiorizadas y aprendidas del escenario inicial (las comunidades) y las nuevas requeridas en el escenario de inserción (la ciudad o las poblaciones más grandes geográfica y organizacionalmente hablando).

Hortensia en su relato, identifica un cambio significativo cuando deciden emigrar hacia San Cristóbal de las Casas (SCLC). Parte de los sucesos relatados por Hortensia están enmarcados en un proceso socioestructural importante, es decir, recordemos que estamos hablando de la última década del siglo pasado, donde hay un atravesamiento del aspecto económico - político (con el establecimiento del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México y que, como lo vimos en capítulos anteriores, implicó un lugar de desventaja por parte de los campesinos e indígenas, respecto a las formas de pertenencia de las tierras y su virtual competencia con el mercado libre que este tratado generaría) y en el plano sociocultural y también político, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional con sus reivindicaciones sociales donde, como vimos también, aparecen las voces de las mujeres indígenas demandando igualdad de derechos en todas las escenas de la organización sociopolítica y económica de las comunidades zapatistas.

Este contexto sociohistórico nos puede ayudar a comprender el proceso migratorio de las comunidades hacia las ciudades o poblaciones más grandes, donde la pérdida de las tierras implica no sólo un cambio geográfico de las familias, sino aprender nuevos repertorios y habilidades sociales para su inserción en el campo laboral muy diferentes al que antes desempeñaban en sus comunidades como agricultores, pastores, granjeros y artesanos. Posiblemente esto explique la dificultad del esposo de Hortensia para conseguir un trabajo permanente en SCLC, debido a que sólo cuenta con estudios de primaria y al poco dominio del castellano.

De acuerdo con el relato, su esposo buscó trabajo en SCLC, por lo general en instituciones policíacas o militares.

“... entró a trabajar en policía municipal, y no tardó, salió, entró a trabajar en seguridad pública, azul... y muy poco tardó y salió también... entró a trabajar en judicial en Tuxtla, entró a trabajar. Y yo ya tuve otra hija y este... después así fue judicial y salió y entró a trabajar en soldado, trabajó ahí de soldado, ahí cambió su vida y ya no fue igual como estábamos en la comunidad. Porque cuando estábamos en comunidad también él no sabía hablar español y no sabe bien también, no tiene estudio, sólo primaria” (Hortensia en entrevista individual).



Sin embargo Hortensia refiere que su esposo una vez que entró a trabajar como soldado empieza a cambiar con ella, su relación empieza a tener dificultades:

“Cuando entró a trabajar como soldado, empezó a subir y sintió que conocía más, porque conocen bien muchas cosas y pensó que ya era más, que ya era más grande, más fuerte. En ese trabajo se van lejos, ahí regresan un mes, quince días, veinte días, se tarda, se va y se va y después viene, a veces tarda dos meses, después tres meses... siempre se cambian y le mandaron a otro lugar y después a otro lugar y así... buscan mujeres y... me dijo, hay otra persona, me dijo, que hay muchachas que llegan a buscar, las mujeres de edades vienen a buscar, vienen a vender... las mujeres. Así me dijo y así cambió su vida y ya no, llega, ya no me quiere, ya con mis hijos, ya son chiquitos, ya tengo este... tres hijas y ya entró también mi tristeza o coraje”

El trasladarse a vivir a SCLC, implicó la reestructuración familiar y un cambio en su dinámica, sin embargo de acuerdo con el relato, este proceso forma un campo en tensión con las formas sociosimbólicas que permanecen, por ejemplo, en la adjudicación de roles en la familia: las esposas continúan con sus roles de esposa y madre aún estando en las ciudades: quedándose en casa, atendiendo familia, cocinando, lavando y planchando ropa, etc. Y los esposos como proveedores económicos con su incursión en el espacio público y sus dinámicas propias que implican transformaciones en las formas de pensar y de ser en la configuración de sus nuevas relaciones sociales. Esto no implica que doy por hecho que en las mujeres y hombres de las ciudades esta situación sea diferente, sin embargo me centro en el caso que nos ocupa.

“... Ya vivo solo con mis hijas, a veces me manda dinero, a veces llega a dejarme mi dinero, cada quincena, compro mi comida con mis hijos nada más y a veces cuando tiene prisa, viene como horas nada más, viene en la mañana, horas, dos tres horas nada más. Viene a dejar su ropa para lavar y se lleva la que está lavada y así viene nada más. Yo también ya no vivo contenta, así como antes, como estamos juntos, ya no es igual... hay veces que deja dinero pero no es igual como está él y siempre más, más difícil” (Hortensia en entrevista individual).

En estas nuevas configuraciones de relaciones sociales por parte del esposo de Hortensia, podemos ver que por razones laborales se adhiere a instituciones totales (Goffman, 2004) del tipo militar, lo que implica una dinámica específica con formas de estructuración y funcionamiento propias, así como de organización del tiempo y de la disciplina dirigida a los cuerpos de los internos. La institución militar no sería, precisamente dentro de la lógica de esta discusión, una institución de referencia y pertenencia con intencionalidades para cambiar los roles de género, ni mucho menos las formas de relación al interior de la pareja.

Hay una pregunta que nos ayudaría a seguir profundizando respecto al relato de vida de Hortensia, esta se refiere al por qué el esposo no permanecía en los trabajos.



Habría que explorar sobre la experiencia de vida que tuvo el esposo con respecto al trabajo, cómo fue recibida su solicitud cuando no podía hablar castellano, sólo había estudiado primaria y además su pertenencia a un pueblo indígena. Lo podemos asociar posiblemente a algún tipo de experiencia vivida de racismo y esto puede inferirse a raíz de un comentario que posteriormente le hace a Hortensia:

“... hay muchas mujeres, vienen mucho conmigo, preguntan mucho por mí y se ve...se ve que no soy indígena, se ve como si yo fuera mestizo” (Hortensia en su relato refiriéndose a un comentario de su esposo).

La ausencia del esposo por motivos laborales y por el establecimiento de nuevas relaciones con otras mujeres, hizo que Hortensia se sintiera cada vez más sola y desorientada en tanto tomar decisiones que antes, no estaban dentro de su repertorio de roles:

“Se enferman mis hijos, no sé dónde voy a llevar, el doctor, porque ya no busco curandero, sólo con el doctor, compro su medicina y nada más pero él no, él no sabe”.

Hortensia menciona varias situaciones en la relación con su esposo, las cuales tienen un común denominador compuesto por vejaciones a su dignidad, violación a sus derechos y humillaciones que en el momento del relato configura en el tiempo pasado posiblemente ya resuelto.

Su español entrecortado (su lengua materna es tzotzil) tampoco constituye una dificultad si de hablar de sentimientos se trata, nos devela cómo se sentía en casi todas las situaciones relatadas, expresiones que enriquecía con algún suspiro, con un respirar profundo, humedad en sus ojos, con una sonrisa, con una carcajada. Sus expresiones faciales, sus posturas, sus gestos acompañan un relato lleno de sentimiento y de esperanza.

El relato de sucesos se bifurca entre lo vivido y lo que quisiera haber vivido en ese momento... su deseo. Su capacidad creativa para pensar mundos posibles pinta de colores su relato, al igual que el *huipil* que viste (brocado y bordado de colores a veces rojo, a veces verde, a veces amarillo), diciéndonos cómo hubiera deseado que fuera esa situación contada.

Funge como *actante*<sup>13</sup> en el relato vivido, ese que de acuerdo con las coordenadas sociohistóricas y económicas la llevan a fungir como tal, una mujer sumisa al no contar

<sup>13</sup> *Actante*. Personaje con un rol en el relato. El carácter de “subordinación de la representación antropomórfica del agente a su posición de operador de acciones en el recorrido narrativo” (Ricoeur, 1986; siguiendo a Greimas, 1970).



con redes ni estructuras sociales que le fortalezcan en sus relaciones con la pareja. Hortensia se coloca en el lugar de *actante* al relatar las cosas como sucedieron, al parecer, muy congruentes con su situación de vida que en ese entonces llevaba. Sin embargo, en el diálogo paralelo, el alternativo, Hortensia actúa como Hortensia, al expresarnos cómo hubiera querido que sucedieran las cosas, en un reencuentro consigo misma y sus deseos, Hortensia nos muestra un relato lleno de esperanza y alivio a su dolor expresado, en ese entonces, a través de tristeza, coraje y soledad.

Escena	Relato con escena alternativa y/o sentimientos y emociones respecto a la escena
Cuando avisa a su esposo que está embarazada de la tercera niña	“... me dijo que ah!!... no tienes niño. Yo quiero un niño, pura niña, así tú das pura niña, dice. Ahora qué voy a hacer, le dije. Mejor abórtalo, ya no quiero más niña... No, le dije, no quiero abortar, si no quieres voy a ver yo, voy a crecer, voy a querer yo, le dije...”. “Ya no vivo contenta”.
Cuando le avisó que estaba embarazada nuevamente	“... me dijo: otra vez niña, porque no te cuidas, me dijo, otra vez estás embarazada, otra vez niña, porque ya lo sé, ya lo conoce cómo... ¡pura niña das mujer!” ¡Ya no me quiere bien!, ya no estoy contenta. Me he enfermado mucho, ¡mucho dolor!
Cuando el esposo le dijo que se iría de casa	“Cuando estuve embarazada con el niño, me dejó y se fue. Dijo: ‘me voy, porque encontré una muchacha y te mando el dinero, no te preocupes, yo voy con la otra’. Pero le dije que no se vaya, ‘regresas’, llorando le dije así: ‘no te vayas, regresas’, ‘Aunque está la otra, regresa a verme’ le dije ‘y también si no sales bien con ella vienes’, todavía le dije.
Cuando estaba en la clínica porque ya iba a parir	“... dijo el doctor ve a avisar a su mamá porque aquí hay peligro, no sé si va a morir la mamá o el bebé, le dijo a la señora... [Una enfermera]”. Ella se encontraba sola en la clínica. Sus hijas pequeñas en la casa, eran las 6 de la mañana. El niño nació bien y ella estaba bien. “¿Qué fue? Le digo, es un niño, dice. Jejeje. Me puse contenta también, pero a la vez triste porque no está mi marido, no me importa, es nada más la tristeza que nació un niño, ¿será que crece, será que no? Siento que no va a crecer mi niño, porque cuando me embaracé tuve muchos problemas y cuando nació estaba yo solita y este... lo vi aquí a mi hijito chiquito, es niño, ¿por qué nace un niño cuando tengo problemas?, dije, ¿cuando ya estoy en la cama?...” [Suspira].
Cuando el esposo se entera que ya nació y es niño	“A los dos días llegó él. ¡Ah!, ya nació el bebé. Me dijo. Sí, le dije, y ¿qué fue? Es niño, le dije. ¡Ah! Dame un rato, voy a abrazar... y le abrazó... y este... no dijo que está bien, que es niño, no dice nada. Y abrazó y... quedó a dormir ahí, pero mi hijo lloraba, lloraba y no dejaba dormir. ¿Por qué no me deja dormir el niño?, ¿por qué llora mucho?, me dijo. No sé, le dije, ¿qué tiene? y se levantó temprano y se fue otra vez...”
Cuando le comentó que tenía una relación sentimental con otra mujer	“...te voy a decir claro, dice. Este, encontré una muchacha dice y la llevé con mi mamá. Ahorita dónde está, dije. Allá regresó, porque tuvimos problemas dice, y regresó en su casa y ya no quiero ver nada. Mejor voy a regresar otra vez en mi trabajo, porque en mi trabajo ahí vivo, ahí como, ahí es mi casa, dice. Ah, le dije... así me contó todo lo que pasó... y otra vez y no, ya no estoy bien, ya no sé, con coraje o como tristeza, no sé qué me dio”.
Respecto a la compra de ropa y comida.	“... él compró su chamarra, compró dos al mismo tiempo, uno de mezclilla y uno de como piel. Le dije: Yo también quiero comprar mi suéter. Para qué compras suéteres si estás en la casa, me dijo. Para qué compras suéteres. ¡Ah! Sí. Le dije. Y no, no compré nada, no me



	<p>compra nada, sólo mi gasto que me da. En la noche me dijo: con qué vas a gastar 300 quincenal, hasta es mucho me dijo, no sabes ahorrar dinero y ya con ese dinero que me dio a veces compramos mis chanclas [sandalias] con mis hijas, compra su ropa también, con ese dinero lo saco, sí. No nos da aparte para comprar algo”.</p>
<p>Cuando entró a FOMMA a un taller de escritura en tzeltal, con una beca de 200 pesos mensuales (entraron al taller: ella, su mamá y su hermana).</p>	<p>“Yo seguía y mi marido me dijo: “¿qué estás loca?, ¿qué van a hacer ahí?”. Yo le dije: voy a mi clase. Sí, porque hablamos idioma en mi clase, “¡estás loca!, me dijo, ¿por qué vas a entrar todavía en la escuela?, ¡ya estas vieja!, me dijo. Piénsalo bien si vas a seguir, piénsalo bien y si vas a seguir así ahí te ves... dijo... y seguía yo, porque también me daban beca de 200”.</p>
<p>Cuando cobró sus primeros meses de beca</p>	<p>“... con mi beca, el primer cobro, compro mi reloj, porque no tengo reloj; estoy contenta de comprarme y si, con otro pago, otro mes, compro mi suéter, junto con mi mamá fuimos a comprar... jajaja. [Lo dice con mucha emoción] Compramos suéter y lo demás los gastamos...”.</p>
<p>Cuando le dice a su esposo que se compró un suéter con dinero de la beca</p>	<p>“¡Ay! ¡Qué bonito tu suéter, mira!, ¡Ah sí, qué bonita!, ¡ay! qué bonita te ves con tu suéter, así sal en la calle” [Hortensia lo dice de manera exagerada, con tono de burla]. “No sé, que me burla así y no me siento bien otra vez, y me quedé triste, porque no me contesta bien... Yo para qué le dije así, quiero que diga: “ah! Sí, esta bonito tu suéter, compraste con ese [la beca], entonces ayuda, te ayuda todavía”, algo que me conteste así, así me gusta. Pero así sólo que me burla...”.</p>

Como podemos ver, algunas de las decisiones tomadas por Hortensia estaban dirigidas a sostener el ritmo y la trayectoria de su vida, el sentido estaba basado en el deber ser esposa, madre y mujer de acuerdo con el contexto sociocultural, esta decisión de mantener una actitud sumisa se mezclaba con un juego sentimental y emocional que implica un vínculo amoroso y de dependencia no sólo económica hacia su esposo.

Pues nada más este... esconder a llorar. Sentía yo que no tiene solución, una vez escuché que tiene... que encontraron con otra señora [a su esposo] que está junto con otra señora. Y escuché así como no sé qué voy a hacer... siento que yo no quiero vivir, que el día es muy largo..., no sé dónde estoy, y no sé dónde voy, quiero ir dónde, dónde se... pueda estar contenta. Quisiera que no es cierto, quiero escuchar otra vez que no es cierto, pero sí es cierto.

Después ya no quiero comer nada, no baja la comida, muchas veces me pasa así, la comida aquí no más [se toca en el centro del pecho], no se baja, no tiene hambre y no tiene sabor la comida, sólo pensando, pensando... y pero, también lo quiero, lo quería mucho a mi marido y lo muestro. Le dije así: “te quiero”. “Ahhh!”, dice nada más. Y yo quería “yo también te quiero” y yo quería así, pero no, nada; pero no me quiere nada. Me quedo otra vez triste, sí, es con ese problema sí me siento débil, no aguanto, y así, cuando él sale y me encierro o me salgo porque tenemos en la casa, atrás, hay oscuridad ahí atrás a fuera y me salgo ahí y entro y ya no hay nada... pero la tristeza, no pasa nada, siempre está...

No encontraba solución y hasta que vine aquí [se refiere a FOMMA], que escuché que sí puedo vivir, sí podíamos vivir solas. Pero que antes no podía, no, no se



puede dije. Porque ¿quién me va a dar dinero? ¿Y con los hijos? ¿Y sin él? Dije yo.

Las intersecciones entre la dependencia económica, el vínculo amoroso, las relaciones de dependencia emocional, las necesidades de satisfacción sexual y las condiciones situadas socioculturales son procesos poco abordados cuando estudiamos a las mujeres en su relación con los esposos o parejas. Bien pudiera ser un tema a profundizar.

Las nuevas dinámicas en las relaciones de Hortensia, viviendo ahora en SCLC, se escenifican en un campo de tensiones donde convergen por lo menos cinco factores: a) el empobrecimiento paulatino y por consiguiente necesidad económica no cubierta, en su totalidad, por la pareja; ante lo cual Hortensia se ve en la necesidad de salir a la calle en busca de algún trabajo remunerado; b) el abandono tanto afectivo como económico marcado por la ausencia del marido o pareja; c) la ausencia de estructuras socioeconómicas por parte de instituciones gubernamentales dirigidas al sostenimiento de las familias migrantes a su llegada y permanencia en las ciudades; d) la interiorización de la estructura social originaria, es decir, la estructura sociosimbólica de las comunidades de referencia que acompañan en el *aquí y ahora* de su estadía en los nuevos espacios sociogeográficos, lo que implica en la mayoría de las veces contradicciones y la demanda de habilidades diferentes para la supervivencia; e) la convivencia y el atravesamiento de diversas instituciones sociales que transforman las relaciones al interior de la familia y pareja (la religión, la institución militar, la institución de salud).

En el relato, hay un trabajo inmenso de contarse a sí misma los sucesos, el relato en sí mismo muestra la capacidad de Hortensia de regresar a su pasado y “evaluar” eso que sucedió y que ahora tiene palabras para expresarlo e identificarlo como sucesos tristes, dolorosos. Considero que su relato no sólo nos muestra el camino recorrido en la propia historia de vida de Hortensia, sino también el trabajo posterior, es decir, el trabajo que es necesario recorrer para poder nombrar eso que pasó, para poder identificar como violencia esas escenas del relato, identificarlas, revivirlas, relatarlas y darles un acomodo diferente en la historia de la propia vida, en la historia de los propios sentimientos; acomodarlas de otra manera para que los nuevos sentidos que le otorga a su vida se conviertan en fortalezas, ahora ya transformadas a prácticas sociales y políticas en tanto su trabajo dentro de FOMMA y al interior de su propia familia, con sus hijas e hijo.



Ese trabajo de *resignificación*, considero, inició a partir de 2002 y consistió en un proceso continuo *del darse cuenta de sí misma*, de sus roles, de sus condiciones situadas, sus limitantes y sus logros. Fue un proceso conjunto, un proceso acompañado por una red social, la conformada por su familia y por las compañeras de FOMMA.

La propia Hortensia se encarga, en su relato, de hacernos saber cómo vivió las escenas de transformación, esas que lograron construir nuevas identidades, en un campo tensionado por confrontaciones, por trasgresiones, mínimas pero constantes, lentas pero seguras:

**En el taller de escritura en tzotzil de FOMMA**

“Tuve taller no todo el tiempo pura clase, ejercicio, plática, jugamos a veces con juegos como *memorama* y platicábamos entre todas y así, pero también tenemos derecho. Hay un libro que también dice derecho, tenemos derecho a estudiar, tenemos derecho a salir en la calle, tenemos derecho también a trabajar, no sólo los hombres... Por diez meses aprendí muchas cosas, sí muchas cosas y también ya estaba yo pensando... imaginando cuando antes estaba yo en la casa, si no me... dejan salir, estoy todo el tiempo estoy en la casa. Porque él cuando viene quiere planchada la ropa, viene a bañar, cambia su ropa, y se pone su perfume aquí, y aquí [señala el cuello y las axilas. Nos reímos]. Y yo sólo mirando, ¿dónde vas? Ahí, voy a pasear, ahí vengo. ¡Ah!. Desde mi imaginación, quiero que salgo con él, a pasear, y quiero también si me llevan a comprar, estaba yo pensando, pero él no dijo y... así como ya tengo mi experiencia, también, tenemos derecho”.

“También mi pensamiento ya está pensando más. Hay veces que viene enojado, pero yo también ya no, ¿cómo te digo?, si viene enojado, ya no voy a humillarme, a humillarme, sólo si viene enojado voy a ver nada más, ya no voy a preguntar más dónde se va... Y él se enoja más”.

**De cuando decidió dejar a su esposo**

**Hortensia:**

El otro día regresó, igual enojado, siempre viene en la mañana, estaba yo haciendo mi comida, el desayuno, huevo y le digo, ¿vas a comer? y le di su comida en plato y no me recibió su comida. Mi comida que yo le di no la agarró nada. Entonces si no me quieres mi comida, también no me quieres, si vamos a hacer así, yo no me gusta, le dije, no me gusta y no quiero vivir así con problema, así le dije. Si quieres ir, no hay problema, le dije... Porque más antes, como con mis hijos más chiquitos, no quiero dejar...

**Dayana:**

¿No querías dejar?...

**Hortensia:**

No quiero que se vaya. Porque, no sé cuántas veces me dijo que se va. Y le dije que no se vaya...

**Dayana:**



¿Y por qué no querías que se...?

**Hortensia:**

¡Saber! Por qué no tengo... no tengo... valor, siento que no puedo comer, no, porque no estoy trabajando, porque sólo él me dio el dinero. Por eso cuando ya entré aquí en FOMMA en el taller y ya tengo valor, ya supe que... puedo trabajar, y puedo salir en la calle, puedo hacer algo. Porque ya voy a ser solita, ya no hay nadie que me dice que sólo estoy en la casa. Y así, él se fue. Le dije que así, que si se quiere ir que no hay problema, le dije así claro, si quieres ir, le dije, pues vete. “¡Ah!”, dice: “sí, entonces, si me dejas ir voy contento, ¡hasta voy a hacer fiesta!”, me dijo... [Hortensia respira profundo y hace una pequeña pausa]. Así me dijo. ¡Ah! Sí, le dije, porque yo también, puro problema no me gusta, le dije. Está bien, dice.

### Del proceso de separación

**Hortensia:**

Ese día le platicamos con mi hija. Si se va tu papá, le digo, se va a llevar todo, porque así se van, nada más se llevan todo. Tenemos *refri*, *tele*, ropero, cama, tenemos cosas chiquitas... se va a llevar, dije, o mejor buscamos licenciado, le dije a mi hija también. Lo dije aquí [se refiere a FOMMA], no supe a cuál de ellas, las dos, Isabel o Petro [las fundadoras], les dije: “Tengo problemas, no saben si hay licenciado, para decirle” ¡Ah! Sí, me dijo, vete allá y me mostró cuál es. Y fuimos con mi hija a ver, a decirle. Encontramos al licenciado, no se hablar español [en ese entonces, 2002], mi hija sí, le dije a mi hija dile así, dile así y platicó con el licenciado y entonces este como ¿qué quieren, quieren que se vaya tu papá? o ¿quiere platicar... o arreglar...?”

**Dayana:**

¿Para reconciliarse...?

**Hortensia:**

Ajá, sí. Sí queremos así, también. “Ah, bueno entonces lo citamos”. Le dio un papel para citar él y mi hija le llevó y le dio a su papá. Aquí tienes tu cita papá para que vayas allá. “Y dónde” le dice, allá. Le abrió el papel y se enojó muuucho!!! “Y entonces quiere que salga de aquí, ya no me quieren aquí, ya no... “tu mamá tiene otro y porqué fueron allá porqué no me dicen aquí nada más, porque quieren meter en la cárcel” Y... se enojó mucho... pero ya no tenemos miedo porque ya tenemos licenciado.

**Continúa Hortensia:**

Llegamos allá, ya tenemos la cita y nos llamaron y entramos y él entró también.” ¡Ah!, cómo licenciado, ¿cómo está?, entonces cuándo vino mi mujer aquí, porqué vino aquí, cuénteme”, le dice. Y le contó el licenciado “porque te enojas mucho, porque no comes su comida de ella, porque no tomas su café, porque tienes otras mujeres”. “¡Ah!, siempre tengo en la calle, siempre tenemos todo, como somos hombres tenemos todo”, dice. “Yo no” dice el licenciado... [Se ríe Hortensia]. “Ah!! Yo sí, en la calle sí, pero sí tengo mujer, vivo con ella, no”, dice... “¡ah! ¿por eso se enoja mucho?” “Yo creo que sí” “Pero qué tiene ella, porqué ella quiere.. Qué te hizo ella, se enoja primero o no hace tu comida y qué tiene ella”... le dijo. “Ella no tiene nada, yo busco primero, yo enojo primero”, dice, pero entonces si ya no quiere ella, no, porque ella vino primero aquí, se ve que ya no me quiere, entonces mejor me voy, salgo de mi casa”. Bueno, así está bien, porque la señora no pidió para que se vaya, ella pidió para que se... este...



**Dayana:**

Se reconciliaran, se juntaran...

**Hortensia:**

Sí. Eso pidió la señora, le dijo. “Pero no, la señora no quiere vivir con problema, si quieres salir, también está bien, si no, pues no hay nada más quiere la señora que vivan bien”, le dijo. “Ah, no mejor me voy a salir”. “Bueno, entonces si vas a salir, no vas a sacar nada, nada”, le dijeron, “Sólo vas a sacar tu zapatos y tu ropa y lo demás que se quede todo y si hay algo todavía es tuyo tiene tres días para sacar” le dijeron. Vas a sacar así pero todo lo demás se va a quedar. Ah, dice, entonces porqué dice. Porque yo voy... yo he comprado todo. Sí, pero tus hijos y también vas a dar dinero, seiscientos cada mes, le dijo. “No, no tengo dinero así, no estoy trabajando no tengo fijo trabajo, no voy a dar así”, dice. “Pero es el derecho así es, seiscientos”. No sólo uno, son cuatro y están estudiando, le dije...

“Pero no voy a dar, aunque sea me metan en la cárcel, si me meten en la cárcel si, dónde me lleven pero no voy a dar seiscientos”. “Aunque esté metido en la cárcel tiene que dar seiscientos, dónde vas, no sé adónde vas a encontrar pero tiene que dar el dinero, en la cárcel no va a haber nada, si quieres ir a la cárcel pero tienes que buscar el dinero”, le dijeron. Pero dijo, no, no voy a dar. Yo también me metí ahí... “Si no quiere dar el dinero, no sé cuánto quiere dar, este... el dinero yo puedo buscar”, le dije, “yo voy a trabajar”, le dije, “él sólo yo voy a quedar tranquila y si no quiere dar también no es a la fuerza, yo puedo buscar el dinero”. “Sólo voy a dar quinientos”, dice... “está bien”, le dije. El licenciado oyó: “está bien... está bien, si da quinientos, está bien... entonces firmale aquí” y firmamos dar quinientos mensual... firmamos ahí y todavía no tengo trabajo, no estoy trabajando, todavía no, sólo en el taller que estoy... Pero también no quedo así contenta, tranquila, no, siempre no, siempre con tristeza, ¿por qué así? Yo quería que no, voy a dejar de enojar, voy a vivir bien, voy a hacer bien, yo quería así...

#### **De cuando entró a trabajar a FOMMA**

**Hortensia:**

Como en julio, parece, como 9 de julio, parece que así terminamos el taller y ya hicimos clausura. Terminó y me dieron diploma, todo. Y ya aprendí cómo escribir la... el cuento, la historia, dónde lleva coma, dónde separa... Pero dónde voy, dije, dónde voy a trabajar, pero como aquí me gusta cómo hacen, porque puro indígena también... será que me dan trabajo... y regresé a preguntar después de una semana o dos semanas... regresé rápido a preguntar si me dan trabajo, aunque sea aseo, aunque sea hacer aseo o limpiar o este... lo que sea pero quiero trabajar, digo. Si me pagan poquito... y platicué con Petrona, porque ella habla bien tzotzil y platicué y le dije si me dan trabajo. ¡Ah!, entonces ahí vienes, voy a platicar con compañeras, porque no se puede decir ahorita porque tenemos que platicar en una reunión. ¡Ah, bueno! Y regresé otra vez en otro día. Y ya platicaron. Dicen que está bien, si está bien, si estás dispuesta a trabajar, sí hay trabajo, porque de por sí que falta una compañera, dice... ah, ¡¡qué bueno!! Le dije.

**Dayana:**

¡Qué bueno!! [Lo dijimos al mismo tiempo]

**Hortensia:**

Vine a trabajar aquí en junio...

**Dayana:**



¿Del 2000...?

**Hortensia:**

Dos, si dos mil dos. Y ya trabajé...

**Dayana:**

Y ¿en qué consistía el trabajo inicial?

**Hortensia:**

Mmm... este... primero el primer día, el segundo día, escribir, escribir historia personal...

**Dayana:**

Claro...

**Hortensia:**

Sí, historia personal, cómo... todo desde chiquita, desde que vine aquí, que estoy, después todo, hice así...

**Dayana:**

¿Y todo en tzotzil?

**Hortensia:**

Todo en Tzotzil. Sí, todo en tzotzil. Y ya después, este... como hay ejercicio, entré al ejercicio y después también este... el teatro. A hacer teatro. Dicen, quieres entrar en teatro, me dijo, pues sí le dije, sólo que no se hablar en español, sí está bien, sólo vas a aprender tu diálogo y así nada más, no tienes que hablar mucho... me dijo, jajaja. ¡Ah bueno!, le dije. El primer presentación hicimos, mi papel es hombre...

**Dayana:**

¡Ah!

**Hortensia:**

Sí es hombre... mi papel...

Como podemos notar, hay una gran capacidad narrativa en el relato de Hortensia, con personajes, cambios de turno, frases hechas para cada personaje y una secuencia lógica temporo - espacial; quizá esto también es reflejo de su trabajo y su experiencia en la escritura creando cuentos y obras teatrales. Su capacidad narrativa se constituye en fortaleza en el camino de *resignificación* de la propia vida, esa que necesita narrarse de diferentes formas para encontrar nuevos sentidos que orientarán la práctica futura.

La sensibilidad y continua referencia hacia sus estados de ánimo, nos permiten acceder a la significación que la propia Hortensia le otorga a cada escena de su relato, clarificando también posibles vías para la comprensión del proceso recorrido en la transformación de sus identidades.

<b>Vivencias negativas</b>	<b>Sentimientos y/o emociones</b>	<b>Vivencias afirmativas</b>	<b>Sentimientos y/o emociones</b>
Soledad Abandono Humillación Burla Engaño o infidelidad	Tristeza Coraje Soledad Miedo Angustia Dolor	Obtener beca en FOMMA Aprender a leer y escribir en tzotzil Talleres de derechos de las mujeres Comprar reloj y suéter con beca Buscar y conseguir trabajo en FOMMA	Gusto Contenta Sensación de libertad Orgullo Fortaleza



<p>Amenaza de abandono Dependencia económica Violencia verbal, psicológica y social.</p>	<p>Preocupación Enfermedad No querer comer Dolor de estómago Problemas con vesícula Diabetes Riesgo de muerte al parir</p>	<p>Independencia económica El ambiente de FOMMA Asesoría legal Valorización de su condición étnica y su lengua materna. Valorización de su vida y de sí misma: primer trabajo en FOMMA escribir su historia de vida y de su comunidad en tzotzil. Trabajo creativo e intelectual: elaboración de vestuario, máscaras, actuación, creación de cuentos y obras de teatro.</p>	<p>Sentir que está aprendiendo Autoafirmación Satisfacción Seguridad Valor</p>
--	--	---	--

Como podemos ver en ambos relatos, el de Francisca y el de Hortensia, hay varios ejes centrales que posibilitan, a manera de intersección, la transformación de sus identidades y prácticas sociales: el acceso al trabajo remunerado, el aprendizaje de sus derechos como mujeres y como mujeres indígenas, la escritura como vía de expresión y denuncia de las condiciones de vida de los pueblos indígenas en lo general y de las mujeres indígenas en lo particular; su integración a una red social de contención y fortalecimiento como lo es FOMMA, la re-valorización de la lengua materna, del ser indígena y del ser mujer; y la identificación con otras mujeres que han vivido una experiencia de vida similar y han logrado transformarla.

Otro elemento central que identifiqué en las experiencias de vida de Francisca y Hortensia es el hecho de que no separan la vida laboral del ámbito de la vida familiar o personal, es decir, en su práctica social conjugan lo que van aprendiendo en los talleres, en los cursos, en las obras de teatro respecto a sus derechos y estrategias de fortalecimiento para la lucha de esos derechos y eso es, efectivamente, lo que ponen en práctica en su vida cotidiana, en la relación con sus esposo y con sus hijas e hijos. Su trabajo, basado en el aprendizaje de nuevas formas de relación, trasciende el espacio de la instrucción hacia el espacio de la práctica; lo aprendido trastoca su vida, la transforma y no en sí mismo en tanto palabra posiblemente muerta escrita en libros, sino porque Francisca y Hortensia le dan vida a sus derechos tratando de reproducirlos en su cotidianidad. Su práctica política es la praxis transformativa de sí mismas y de su entorno cercano.



### 5.3. ENTRETEJIENDO HISTORIAS: EL AQUÍ Y AHORA DE LA ENTREVISTA GRUPAL DINÁMICA.

---

Me gustaría iniciar este apartado comentando que los dos casos mostrados, el de Francisca y el de Hortensia, constituyen una muestra de la diversidad de condiciones y procesos a los que se enfrentan las mujeres indígenas en Chiapas. Es decir, ambos casos se centran en las relaciones de pareja y en la presencia de violencia en dichas relaciones que, en última instancia, son resultado de procesos estructurales de desigualdad macro y microsociales que se ven concretizados y encarnados en los *actantes* del relato. La intención de presentar dichos casos, lejos de querer generar la estigmatización entre víctima y victimario, muestra la dinámica microsocial de las relaciones específicamente con las parejas; aspecto que se constituye en sólo una parte del complejo entramado de condiciones situadas que vulneran los derechos de las mujeres en diversos ámbitos de sus vidas.

Las estructuras de desigualdad se concretizan en la vida cotidiana de las personas, en este caso los pueblos indígenas, que encarnan las desigualdades sociales, de acceso a la educación<sup>14</sup>, a la tierra, al trabajo, servicios de salud; inclusive, el acceso a la información ya que los medios de comunicación hegemonizan la lengua castellana como vía de transmisión, lo que genera que la gran mayoría de pueblos indígenas que no dominan el castellano<sup>15</sup> no ejerza su derecho a la información.

Mary, en entrevista individual nos habla de la experiencia de su madre:

“... ella es analfabeta, mi mamá no sabe leer ni escribir nada... no habla español, habla algunas palabras, pero no todo y dice: ‘yo no quiero que sean así como yo, yo quiero que sepan hablar español, que sepan lo que está pasando’... porque a veces en la tele pasan la noticia y ‘¿qué dice?, ¿qué está diciendo?’, dice y ya ahí tenemos que explicarle y ella pues a veces se siente triste”.

Este sistema de desigualdades, producto del modelo que sustenta estructuras socioeconómicas vigentes, nos habla de complejidades situadas en donde su entrecruce con procesos sociosimbólicos como lo son las construcciones de género y los procesos de discriminación por género, etnia y clase, se traducen en una vivencia diferenciada para hombres y mujeres indígenas, lo que agudiza y limita aún más las posibilidades sociopolíticas que las mujeres tienen para hacer efectivos sus derechos.

---

<sup>14</sup> Recordemos que en el capítulo anterior, comenté que 18 de cada 100 personas de 15 y más años en Chiapas, no saben leer ni escribir; siendo la entidad con el porcentaje más alto de analfabetismo en comparación con la media nacional de 6.9 por ciento.

<sup>15</sup> Igualmente, en el capítulo anterior, comenté que el 27% de la población en Chiapas, habla alguna lengua indígena.



Dos aspectos mencionados en las entrevistas: el desconocimiento por parte de Hortensia y su familia sobre dónde quedaba la dirección de las oficinas de FOMMA, aún cuando tenían ya más de once años viviendo en SCLC (1990 – 2001) y su discurso reiterativo respecto a que el ámbito de vida cotidiana de las mujeres, aún estando en la ciudad, se localizaba en los espacios geofísicos de sus casas, cumpliendo con un rol asignado en tanto esposas y madres sin autorización para salir de ellos. Y por otra parte, el desconocimiento de las mujeres participantes y sus familias respecto a qué era *el teatro*; no nos habla de su incapacidad para entenderlo, sino de las desigualdades de acceso vividas en el cotidiano pero que, como bien lo muestran los relatos, una vez que acceden a ello, participan, se involucran, recrean y lo adaptan a su bagaje de repertorios para la expresión de sus opresiones a nivel comunitario, familiar y personal. El comentario de Francisca cuando fue invitada a trabajar en FOMMA y a integrarse al grupo de teatro nos lo devela:

“Entonces le puse más atención, y vi cómo actuaban y vi que de qué se trataba la obra... y entonces le tomé como más sentido y dije pero si lo que ellas presentan es lo que se vive realmente... lo que se vive en realidad, la violencia. Era una obra la que vi yo que ensayaron, se llama *La migración* que es escrita por Isabel [una de las fundadoras de FOMMA]”.

Es aquí donde encuentro la singularidad de la experiencia del trabajo de FOMMA. Dicha organización puede configurarse en un espacio de referencia que genera, fortalece y acompaña los procesos transformativos de las mujeres participantes tanto de su planta laboral como de aquellas que asisten a sus talleres o que son el público objetivo de sus obras de teatro.

Las características específicas de FOMMA como *organización de mujeres indígenas para mujeres indígenas*, hacen que sus estrategias de intervención se conviertan en prácticas políticas que transforman el nivel de las identidades sociales de las mujeres participantes y por consiguiente tenga un impacto en su vida familiar y social.

A continuación desarrollo brevemente tanto algunas características como estrategias de acción política de FOMMA, que pude identificar como centrales en su práctica cotidiana para la transformación de las condiciones de vida de mujeres indígenas en Chiapas:

a) **FOMMA fue fundada por dos mujeres indígenas, Isabel (tzeltal) y Petrona (tzotzil)** con experiencia previa en teatro, creación de cuentos, de obras de teatro y en alfabetización en lenguas tzeltal y tzotzil. Sensibilizadas respecto a las condiciones de vida de los pueblos indígenas en lo general y de las mujeres en lo



particular, lo que las llevó a pensar en crear una organización que les permitiera “llevar un mensaje hacia las mujeres, pero también pensamos en trabajar con las mujeres dándoles talleres de capacitación” (Petrona, en entrevista grupal). Ambas participaron inicialmente en otro grupo de teatro con títeres, dicha experiencia las llevó también por un proceso de transformación de sus identidades al colocarlas en lugares antes no recorridos. Isabel nos cuenta cómo fueron sus primeras experiencias en el teatro cuando el grupo era mixto (había hombres y mujeres):

“Tenías que convivir con los hombres que yo... nunca había convivido de cerca, tocarte y hacer lo movimientos juntos. Entonces el maestro decía, le decía a los hombres... bueno, tienes que tener cuidado con ella porque ella no tiene la misma fuerza con lo que tenemos nosotros los hombres...” (Isabel, en entrevista grupal).

Como una anécdota interesante, Isabel recuerda que, cuando aquel grupo de teatro empezó a presentar sus obras al público en SCLC, la gente se admiraba de que fueran indígenas los que actuaban.

Al salir de aquel grupo inicial de teatro conservaron su interés por el mismo y su capacidad expresiva para la representación de la vida de las mujeres y de los hombres en las comunidades indígenas, así como también en su utilidad para la capacitación y el cambio en las relaciones de género. Y más aún, si el teatro era *montado en escena* en tzeltal o en tzotzil, su impacto en el público tendría mayores alcances. Es a partir de aquí que se generó la idea de crear una organización (1994) que posteriormente, se llamaría FOMMA:

“... porque dijimos bueno, nosotras somos mujeres, la fuerza de la mujer, entonces la fuerza de la mujer y es maya porque somos indígenas, entonces, pusimos para no decir fuerza de la mujer maya o fuerza de la mujer indígena, lo que hicimos es fortaleza de la mujer maya, entonces fue como se puso el nombre, pero es para fortalecer a otras mujeres... empezando por nosotras, como iniciadoras cómo fortalecernos nosotras y cómo fortalecer a otras mujeres” (Isabel, en entrevista grupal).

- b) El tener un **objetivo específico para el fortalecimiento y acompañamiento de las mujeres indígenas** en su lucha por la reivindicación de derechos e igualdades socioestructurales; las llevó a tener un doble proceso interdependiente: por un lado el de la transformación paulatina pero constante de sí mismas en esa construcción de nuevas identidades sociales; y por el otro el de su participación en la difusión mediante el teatro de las condiciones de vida de las comunidades indígenas y de las mujeres dentro de ellas.



Isabel comenta que al inicio, cuando se fundó FOMMA, había muchas críticas y rumores respecto a qué es lo que estaban haciendo las mujeres indígenas cuando se reunían:

“Cuando fundamos aquí las críticas eran bien negativas, decían que nosotras metíamos hombres, que ya era una *casa de servicios*... [todas se reían]... entonces ya eran diferentes versiones que salían; pero nosotras damos a conocer a las conferencias que íbamos, o las presentaciones de obras de teatro lo que hacíamos, era ver que la comunidad o la gente, el público, fuera concientizándose de los diferentes problemas que existen tanto en la comunidad, en la familia, por la sociedad; en la migración, la ciudad, cómo la miran los diferentes etapas de la vida, cómo nosotras, como seres humanos y cómo es la vida de la comunidad, de la ciudad” (Isabel, en entrevista grupal).

Resalto de este relato la capacidad de las mujeres para *descolocarse* de los lugares asignados socialmente a pesar de las críticas recibidas por atreverse a trasgredir los roles de género; acciones que eran sancionadas a través del rumor y el *desprestigio social* por su no respeto a las normas. Las mujeres construyeron para sí mismas y como medio de interlocución con la sociedad, un lugar político cuya estrategia fue la denuncia a través de la presentación de obras teatrales y su presencia en diversas conferencias que trataba por un lado de sensibilizar a la sociedad chiapaneca y por otro, en convertirse en agente social que llevaba a la arena política su propia voz en reclamo de derechos.

- c) El **equipo central de FOMMA está constituido por mujeres indígenas** que a la par de desarrollar su trabajo, aplican lo aprendido en sí mismas, sus relaciones y la conformación de sus familias. Como lo señalé al final de la presentación del caso de Hortensia, esto implica que su práctica política es la praxis transformativa de sí mismas y de su entorno cercano. Por otra parte, considero que el hecho de que el equipo central esté integrado por mujeres indígenas le otorga credibilidad y reconocimiento a su trabajo, al tiempo que logra generar un proceso de identificación por parte de las mujeres externas a la organización, permitiendo la construcción de una esperanza colectiva en tanto pensar en las posibilidades reales de transformar sus condiciones de vida.
- d) Sus **formas de organización del trabajo** basadas en la **rotación de funciones** y la **toma de decisiones asamblearia**. Francisca dice: “ahora sí que de la cocina a la oficina”, al referirse cómo ella entró como cocinera en la guardería y ahora es presidenta de la organización. Esto nos habla de un proceso paulatino de transformación, pero no en el sentido de desvalorizar el trabajo de cocinera, sino en considerar el proceso de aprendizaje de nuevos repertorios de acción para



fungir con nuevos roles que de otra forma no estarían dentro de sus habilidades. El desempeñar actividades diferentes a las que tradicionalmente están acostumbradas (de acuerdo a los roles socioculturales), les permite construir significaciones también diferentes sobre sí mismas y sobre sus posibilidades creativas para el cambio de sus condiciones de vida y de sus familias. Esto nos ayuda a entender la reacción de sorpresa de Hortensia, cuando se enteró que su primera actividad como trabajadora en FOMMA consistiría en escribir la historia de su vida y de su comunidad en tzotzil; historia que retomaron posteriormente para desarrollar algunas obras de teatro. *Ir de la cocina a la oficina* significa un proceso de años, de experiencias; de un trabajo consigo misma pero también con las otras. Por otra parte no implica el que deje de ser cocinera: en las formas de organización colectiva las actividades se rotan y perfectamente las mujeres pueden fungir en el desarrollo de una actividad o de otra, todas tienen importancia para el sostenimiento de la organización. Victoria comenta: “a veces me toca la comisión de aseo y ahora soy responsable del archivo de fotos. También estoy aprendiendo a hacer cuentos, historias”.

Las mujeres de FOMMA integran procesos organizativos democráticos que, en el día a día de la vida de la organización, constituyen en sí mismos espacios de aprendizaje como lo son la toma de decisiones mediante asambleas. En la asamblea:

“Salen opiniones, sugerencias. Y ya sobre de eso llegamos a una conclusión de cómo lo hacemos, qué taller llevamos a cabo, cuándo lo hacemos, cuántas horas, y es así como se planean los talleres. Pero siempre trabajamos en coordinación, porque aunque cada una tenga su área de trabajo pero todas estamos enteradas... en lo que estamos trabajando, en lo que estamos haciendo” (Francisca, en entrevista grupal).

El espacio de la asamblea se constituye en un proceso de aprendizaje para la toma de decisiones, el trabajo grupal, las habilidades para el análisis de situaciones, la resolución de conflictos y la participación activa de las mujeres, lo que al mismo tiempo genera sentido a la organización y a la participación de las mujeres en la misma:

“... yo estoy viendo que ya hay más comunicación porque antes ya se quería desintegrar el grupo, que hay un problema aquí, problema por acá y por eso se buscó a la psicóloga para que nos hablara, nos orientara de cómo hacerlo para estar bien, siempre con el grupo. Nos decía, pues si se desintegran ustedes ahí se sienten mal y las personas que van viniendo, los socios, qué van a decir... y pues ahí nos quedamos calladas. Bueno qué está pasando, qué está mal... a veces lo que hemos hecho, cuando hay así discusiones o no hay una solución porque nos ha pasado a veces no tenemos la solución o decimos una solución y no es así y



ya después reaccionamos. No, pero si no es así por qué lo dijimos, pero ya pasó y qué hacemos para eso... pero sí, hay de todo un poquito, de todo..." (María en entrevista individual).

Posiblemente por eso Doris coincidiendo con Petrona en la actividad de las caritas dentro de la entrevista grupal, rescatan ese carácter *diverso* del grupo de mujeres de FOMMA. Doris hace énfasis en la riqueza que significa la diversidad en el grupo de mujeres, de tal forma que habla de su no homogeneidad:

"... es la diversidad de todas las personas que componen el grupo. La diversidad no sólo cultural, pero individual de cada persona que compone la asociación, pero también de las personas que participan aquí en todos los talleres. No es un grupo homogéneo, todas venimos de diferentes lugares, de diferentes regiones, con diferentes crianzas y creo que es un verdadero ejemplo de lo que no es homogéneo, de lo que verdaderamente representa la sociedad, la cultura, las personas que viven aquí en Chiapas" (Doris en entrevista individual).



"... estamos aquí como un grupo de mujeres de teatro, pero hacemos diversas actividades, compartimos diversos conocimientos con otros grupos de mujeres, a veces con grupos de parteras, con grupos de escritoras, con grupos de artesanas, con grupos de mujeres campesinas; entonces nuestro grupo es diverso, porque no sólo está aquí encerrado sino a partir del teatro va a tener una diversidad en sus actividades con la población, necesaria, y entonces no es un solo grupo que estamos aquí unidas nada más haciendo un solo trabajo, sino que hay parte de su trabajo es en diversidad, por eso puse diverso".

Petrona, por su parte, habla de la diversidad en el sentido de las redes que han logrado establecer las mujeres de FOMMA con otros organismos y/o grupos; redes desde la diversidad que permiten el aprendizaje mutuo y la puesta en común de problemáticas compartidas:

e) La **implementación de diversos talleres dirigidos a mujeres**, adultos mayores, jóvenes y niñas. Algunos de estos talleres están centrados en la **capacitación** con la intencionalidad de atender a las necesidades reales de supervivencia de las mujeres, ya sea mediante becas o como lo expresa Isabel:

"... [Aparte de los talleres] también había otras necesidades: la fuente de empleo. Las mujeres necesitaban capacitarse en algún taller productivo, entonces empezamos a solicitar lo que es la máquina de coser, el equipo de panadería porque para nosotras eso les va a dar un ingreso familiar para poder subsistir con su familia y la labor pueden hacerlo en la casa o encontrar un trabajo con recomendaciones de nosotras, un documento en donde nosotras decimos que aquí fue capacitada" (Isabel en entrevista grupal).



Durante los talleres de capacitación, también reciben talleres formativos sobre derechos de las mujeres, salud sexual y reproductiva, autoestima, etc. Estos talleres están dirigidos a fortalecerlas para generar cambios en sus formas de vida, en la relación con sus parejas, al interior de sus familias y sus comunidades. En algunas ocasiones las mujeres de FOMMA, solicitan el apoyo de otros organismos para el desarrollo de estos talleres, lo que implica una estrategia de construcción de redes sociales con otros organismos especializados en las temáticas de los talleres.

En la actividad grupal con las *caritas* (desarrollada dentro de la entrevista grupal dinámica y donde tenían que escribir una palabra que caracterizara a su grupo), Francisca puso la palabra *Formación*, explicando cómo conciben ellas de manera diferente, este proceso formativo de las mujeres:

**Francisca:**

Porque a veces nos forman con cosas que nos han impuesto que nos hacen daño, entonces aquí FOMMA es como para ir quitando las cosas que nos dañan, como para irnos rompiendo patrones que nos han venido imponiendo de generación en generación. Después de mí, formar a otras personas, pero de una manera positiva, porque también hay cosas que nos han enseñado en nuestras culturas que también son muy bellas y que no las podemos dejar, y no las debemos dejar, pero sí, también hay cosas que... por ejemplo: cuando nos dicen en casa que tú eres mujer y no debes estudiar, entonces eso hay que quitarlo, entonces ¿cómo quitarlo? Entonces FOMMA es para eso, como para ir platicando, concientizando y analizando juntas: ¿por qué no puedo estudiar? ¿Qué me perjudica? ¿Qué me beneficia?”.

**Dayana:**

Y, ¿cómo integran eso? Hay cosas de la cultura que son ricas, que ayudan y cosas que no, ¿cómo se integran?

**Francisca:**

Pues por ejemplo, cuando hay una capacitación aquí de mujeres, por eso como te decía, tiene que ser una persona capacitada, porque no va a venir una persona y te va a decir, es que tú vas a dejar esa tu tradición porque así lo quiero yo, imponerles; sino es que analizarla, pensarlo, ponerlo en la mesa como la persona y decirle, bueno mira tú ¿qué crees que te perjudica esto que te enseñan y en qué te beneficia?, esa es una manera consciente, entonces la misma persona va analizar y va a decir bueno con esto me daña así y pensar si lo deajo o no lo deajo. No es como imponerle y qué es lo que es muy bonito, pues hablar y platicar de la belleza de las tradiciones y las

“Me parecería interesante resaltar cómo logran construir su organización tomando en cuenta su realidad, desde lo que ellas observan y cómo lo ven, el reflexionar o repensar su cultura o cuestionarla, proceso que es muy difícil realizar, pues muchas veces ahí es donde sustentamos nuestra identidad y el hacerlo es cuestionarnos a nosotros mismos y la cultura no nos prepara para ello” (Héctor Cumilaf, mapuche, correspondencia personal, abril, 2011).



culturas; es lo que se va creando, se va integrando, va quedando; es como ir escogiendo el arroz, digamos, esta piedrita es negrita, la saco y dejo lo que está bonito, entonces así es nuestra vida, en la vida de cada persona, no de todas, porque cada una tenemos diferente formación en nuestra casa. Es así como lo integramos lo bueno y lo malo, se discute todo, es una discusión, por eso nunca acaba, eso es lo que nunca acaba sino que es como de ir enriqueciendo lo que uno sabe ya como persona”.

En este discurso encontramos, aparte de esta capacidad reflexiva para poner en cuestionamiento la propia identidad sociocultural, un posicionamiento político que tiene que ver con las formas en que se quiere ese proceso de transformación, caracterizado por la integración tanto de los aspectos que son básicos para asegurar los derechos de las mujeres, como de los que tienen que ver con el respeto a las tradiciones y formas socioculturales de organización de sus pueblos, identificando qué de esos aspectos limitan o facilitan el desarrollo de las mujeres. La propuesta es que dicha integración no se dé a través de la imposición sino mediante procesos dialogados. Y, hacia el final de este fragmento de discurso, podemos ver el carácter procesual de esa transformación. La construcción de nuevas identidades no son un fin, sino un medio.

Por último, quisiera resaltar dentro de esta característica, que un denominador común en todas las actividades desarrolladas por FOMMA es el “rescate del valor social” de las lenguas maternas y el del lugar de las mujeres en lo particular y de los pueblos indígenas en lo general, en la vida socioeconómica de Chiapas.

- f) **El teatro y la creación literaria como vía de expresión, transformación y acción política.** Las mujeres integrantes de FOMMA crean sus propias obras de teatro y/o cuentos, ya sea de manera individual o colectiva, ya sea en tzeltal o en tzotzil, ya sea retomando la vida propia o la de otras mujeres en diversas comunidades; esto les genera un proceso de revalorización de su propia vida y de sí mismas al desarrollar un ejercicio creativo con todo lo que esto implica (la capacidad de imaginar, escribir, leer, representar, de construir cosas diferentes con cosas conocidas, de imaginar mundos posibles, alternativos a los mundos que ellas viven día a día).

Isabel comenta sobre la relación de las temáticas de las obras de teatro y la realidad vivida en las comunidades indígenas:

“Las obras de teatro, con diferentes temas, tanto lo educativo, también la violencia, en nuestro estado sucede también mucho la muerte materna por falta de centros de salud en las comunidades que están más retiradas a un centro de salud, entonces cómo hacerles esas personas, o de esa familia, entender que deben de



darse a revisar o a cuidarse, que los hombres no tengan ese miedo, ese celo de que por mandar a sus mujeres a una clínica, les vaya a revisar o les vaya a ver, les vaya a pasar algo, no sé, que empiecen a cambiar la mentalidad, más que nada, que no empiecen a golpear sus mujeres porque fue a una clínica y también de no tener tanta familia, para que la mujer tampoco no se desgaste sino que también que haya esa igualdad, en donde, bueno, cuántos hijos puedes tener? Porque a veces empiezan a decir, bueno yo tengo maíz y frijol, y lo puedo mantener los hijos que yo quiera, pero no en educación, porque a veces los hijos sí tendrán comida, algo por su ropa pueden estar con una o dos piezas de ropa, bien remendadas, pero la educación porque... hemos visto que muchos de los jóvenes quisieran seguir estudiando pero los papás dicen: "pues no tengo para darte tu estudio, tienes tus hermanitos y puedo darte nomás comida", Entonces es muy triste saber eso de que no pueden seguir estudiando los jóvenes por lo mismo que también no ... los padres no piensan cuántos hijos deben de tener, o quieren tener, o pueden mantener o pueden dar lo que ellos quieran... Otras obras que hemos tenido sobre las situaciones por ejemplo de las mujeres que emigran a la ciudad y que también han sido violadas por los patrones, o también que a veces vienen y se van al convento, para ser religiosas porque a veces los padres han querido casarlas muy pequeñas desde su comunidad y para esconderse, no buscan un patrón, entonces esos son los temas, los diferentes temas que llevamos, hemos montado una infinidad de obras con temas que hacen reflexionar y que no sigan sucediendo".

La escritura de obras de teatro recupera la vida cotidiana de las mujeres en las comunidades indígenas, es un medio de expresión que, mediante su puesta en escena, presentación en diversas comunidades y posterior debate con el público, se constituye en una práctica política que opta por la vía creativa como forma de denuncia e intervención sobre las condiciones de vida de las mujeres y hombres, apostando por relaciones más igualitarias y de acceso a los derechos de los pueblos indígenas.

**Dayana:**

Y ¿en el público hay hombres?

**María:**

Cuando vamos, a veces, sí...

**Dayana:**

Y ¿qué hacen los hombres?

**María:**

Bueno más que nada hemos visto que a veces se van, simplemente, para no ver lo que dice la gente. [Se ríe]. O a veces se quedan algunos pero se agachan y no te hacen preguntas, o incluso a veces ellos: "sí, lo hemos visto que hace eso tal persona" pero no se incluye él, a lo mejor es él, un tal amigo, un tal señor que vive por allá, es así, así tiene a su mujer y todo esto, pero no sabemos como decía a lo mejor es él, ¿verdad? [Se ríe]. Sí pues, nos decimos entre todas [se ríe]. Y ya por ejemplo, las mujeres siempre dicen que quieren que sigamos llegando a la comunidad, que ellas ya se sienten así un poco liberadas, al ver los mensajes, incluso preguntan dónde está la oficina, o dónde están trabajando, para que



lleguemos también nosotras y ya, y bueno, dejamos ya la dirección y les expresamos qué talleres tenemos aquí y todo y hay algunos que han venido.

En entrevista grupal, Francisca tuvo un ejercicio autoreflexivo muy interesante que pone de manifiesto la comprensión sobre lo que ha sido su vida a partir de esa decisión crucial respecto al permanecer en FOMMA y en el grupo de teatro:

“... Entonces hasta ahí yo ya empecé a hacer mi vida, pero entonces ya con lo que yo reacciono es cómo, cómo el teatro hace cambiar, el teatro es fundamental para sacar lo que uno tiene dentro, el teatro es terapia, el teatro es para manifestar qué es lo que siente uno, qué es lo que uno quiere hacer y qué es lo que uno no le gusta. Entonces para mí el teatro ha sido mi cambio, a partir del 99 tuvo... en el 96 todavía era yo una mujer tímida, empecé a trabajar en teatro pero me daba miedo, me daba vergüenza... a veces no salían las palabras cuando estaba yo en el público sentía que se me ahogaban las palabras y me daba vergüenza y me agachaba y si utilizábamos máscaras en el teatro, para mí era mejor, porque decía yo, así no me ven. Pero ahora no, ahora tengo ese valor de hablar y decir qué es lo que me gusta y lo que no me gusta...”

El teatro, como eje central del proyecto FOMMA, es tanto vía de expresión, denuncia e intervención comunitaria, cómo medio para la construcción incesante de identidades sociales de las mujeres participantes. Las obras de teatro y sus representaciones, son una vía generadora de procesos de construcción de nuevas identidades sociales al fungir como depositarias, a manera de *actantes*, de la denuncia de los roles tradicionales y estructuras materiales que oprimen a las mujeres en las comunidades indígenas.

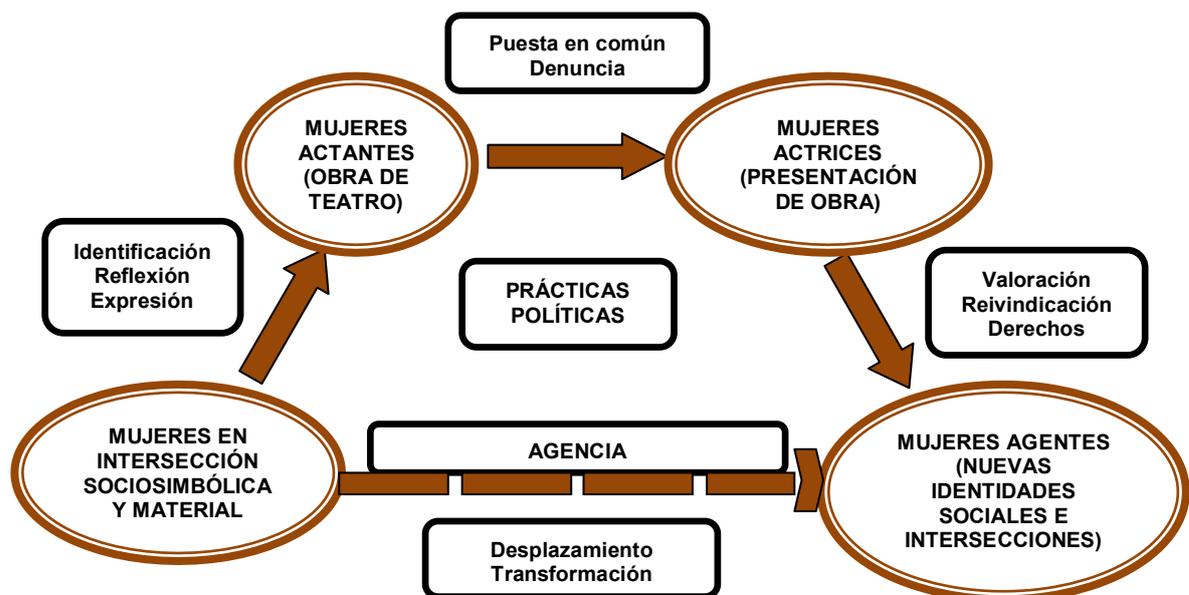


Gráfico de elaboración propia Dayana Luna Reyes, 2012.



La configuración de *mujeres-actantes y actrices*<sup>16</sup> dentro de las obras de teatro, permite falsear, cuestionar, poner en *tela de juicio*, esos roles de género y las condiciones de vida que las constriñen limitándoles el acceso a sus derechos; llevándolos a la arena de *lo político* (politización de la vida cotidiana). De acuerdo con Ema, García y Sandoval (2003), lo político es posible por un doble movimiento: Movimiento de desestabilización que se da al reconocer la contingencia e inestabilidad constitutiva de la realidad; y a la vez un movimiento de fijación del significado que puede y necesita ser fijado para <<significar>>, para constituirse como objetividad. Entonces, la puesta en escena de las mujeres y su vida cotidiana dentro de una historia *no real*, pero realista (por su contenido) y posible (por su mensaje), hace que las coordenadas sociosimbólicas (las tradiciones, las construcciones de género, racismo, clasismo) e históricasociales (las materialidades socioeconómicas de marginalidad) se desequilibren o al menos se alteren; les genera una ruptura que deconstruye significaciones anteriores y que hace posible transmutar la *vida real*, construir nuevas identidades sociales a partir de sus prácticas, ahora políticas.

“... es algo que las compañeras de Fortaleza de la Mujer Maya, han hecho ellas en su lucha, en su camino, que no sólo es una asociación que capacita con talleres de salud, producción, alfabetización; el eje o el centro de su expresión es el teatro. Entonces incorpora la creatividad de las artes, específicamente la voz, que es la expresión de la memoria, no sólo individual, sino la memoria histórica también donde se crea una pieza de teatro que viaja por las comunidades y expresa en colectivo las preocupaciones que no sólo salen del hablar, de la teoría, sino de la memoria y de la anécdota, en eso, especialmente es... Fortaleza de la Mujer Maya, diverso y complejo...” (Doris en entrevista grupal).

Las *mujeres agentes*<sup>17</sup> cambian su mundo transformándose a sí mismas. En el juego de identificaciones tejen historias y las desteje al ponerlas en evidencia, para luego volverlas a tejer pero ahora ya de otras formas, con un camino andado en el día a día, con sus prácticas sociales que impactan de alguna u otra forma en su entorno inmediato, pero no sólo el del presente sino también en *su mañana* próximo, ese que vivirán sus hijas y las hijas de sus hijas.

<sup>16</sup> Delimito aquí las figuras de *actante* y *actriz* en tanto que esta última bien nos pudiera hablar del sujeto humano que encarna la dinámica macrosocial en su cuerpo, ese mismo que le sirve para respresentar-se a sí misma y a las otras. La *creación del personaje* en la *actriz* y su representación, conlleva un trabajo con las otras, el público, sus identidades sociales puestas en común para hacer hablar las opresiones también comunes pero con un plus: la posibilidad de transformarlas como parte de su práctica política.

<sup>17</sup> Desde Ema et. Al. (2003, 2004) la *agente* es quien genera, la que hace que algo ocurra, la que genera independientemente suceda algo o no. La *agencia* como algo dinámico, no sólo físico sino que tiene que ver con voluntad y reflexión. Posibilidad de ser agente con autonomía. La agencia es una forma de lo político.



- g) **El impacto de su práctica para sí misma, para otras mujeres, sus familias y comunidades.** La práctica que han tenido las mujeres de FOMMA por más de 15 años, ha generado un impacto no sólo en la transformación de sí mismas y las formas de relación con el mundo, sino que desde un ejercicio autoreflexivo ellas mismas expresan que lo aprendido y desarrollado en FOMMA ha tenido trascendencia en sus familias, en las relaciones con las parejas, los y las hijas y ahora, en la relación de sus hijos e hijas con sus parejas.

“...sí, hemos tenido pláticas y me ha servido porque después de eso, él también tiene hijos [nueva pareja de Francisca], tiene hijos grandes, porque él tiene muchos años separado de quien era su esposa y tiene igual cuatro hijos, también dos mujeres y dos hombres. Entonces yo he visto el cambio porque él ahora ya habla de violencia con sus hijos grandes y dice, no mira tu mujer trátalo así...”  
(Francisca en entrevista individual).

Inclusive, se pueden plantear otras alternativas de vida para las mujeres o, en su caso, mayores libertades que las que ellas tuvieron:

“Como le dije a mi hija, si pensara así también es bueno [refiriéndose a su hermana que vive sola y trabaja en el D.F. y no se ha casado], le dije, es porque nadie te dice que no te vayas, que te quedas, puedes hacer pero como buena, le dije, si haces también este si sales a tomar, si sales a bailar, si llegas noche, o dónde vas, pero también hay que cuidarse le dije también, pero es bueno sola también” (Hortensia en entrevista individual).

Y con respecto al impacto con las personas participantes de los talleres, Isabel comenta cómo han visto la trayectoria de varias de ellas, las que aparecen en los cuadros de fotos que están colgados en las paredes donde tuvimos la entrevista grupal:

“... empezamos a tener niños y niñas [se refiere al taller de teatro], entonces como ves en algunas fotografías, hay actores que ahora son padres de familia y madres de familia y otros ya tienen su carrera”.

Cuando les pregunté sobre como veían a FOMMA dentro de diez años, María comentó que era necesario tener recursos para poder seguir y ampliar los talleres y continuar con las obras de teatro. Ella quisiera permanecer en FOMMA y le gustaría poder impartir talleres de panadería y de administración a muchas mujeres interesadas. Por su parte Doris, expresó lo que ella ha aprendido en FOMMA y que le gustaría que permaneciera en sus formas de organización:

“... uno de mis sueños, es que la continuación de FOMMA con las próximas generaciones, que se capaciten, que se apoyen, que crezcan, que en 10 años FOMMA continúe su crecimiento, su lucha, con esos objetivos que tiene muy claros, la forma organizativa de hacer, que eso continúe, que no cambie la forma de hacer decisiones sino que continúe mejorando, que las formas de hacer decisiones no cambie a una forma vertical, que continúe esta horizontalidad organizativa que ellas han creado y que viene también de sus tradiciones, cultura, sus tierras, sus formas”.



#### 5.4. DEL CÓMO MIRABA QUE ME MIRABAN MIRÁNDOLAS<sup>18</sup>

Ó, del cómo miraban que las miraba mirándose...

En todas las entrevistas, tanto en la grupal como en la individual, las entrevistadas tomaron un momento (casi siempre al final de la entrevista cuando les preguntaba si querían agregar algo a su participación) para explorar *¿quién era esa persona que las entrevistaba?*, de esa forma, cerraban sus participaciones preguntándome sobre algunos aspectos personales como de dónde era, dónde había nacido, dónde estaban mis padres, si era casada, si tenía pareja, si tenía hijos, qué religión tenía... Preguntas a las que contesté y dieron un preámbulo para poder preguntarles sobre qué pensaban de las personas que vamos hacia ellas a preguntarles sobre su vida, sobre las mestizas que vamos a conocerlas y sobre mi acercamiento específicamente, esto me sirvió de mucho para, en un acto reflexivo, analizar no sólo el dispositivo metodológico sino también las formas de acercamiento hacia las mujeres participantes de la investigación.

**Hortensia:**

Y usted, ¿puedo preguntar?

**Dayana**

Sí, claro que sí

**Hortensia:**

¿Estás casada?

¿Cuántos años tienes?

¿Tus padres? ¿Dónde?

¿De dónde eres?

¿Tú no tienes religión?

“... pues yo lo único que te quiero es, pues agradecerte a ti que te *aigas* interesado en tener una entrevista con nosotras como para saber, porque yo pienso que lo que tú estás haciendo ahora es como para difundir experiencias de las mujeres, experiencias del proceso de cómo uno después de estar en una situación difícil, ir saliendo, como ir deshojando algo y llegar al corazón donde uno se siente bien, es lo que yo entiendo que tú estás haciendo y entonces pues agradecerte eso, porque no cualquiera lo hace y también el valor de llegar a una organización; porque ir y pedir una entrevista también se necesita valor, porque yo tal vez no me encuentro capaz de ir y que una persona me platique su historia y tú das ese espacio... para que uno saque lo que uno siente y esto a mí también me sirve y espero que otras personas también hagan esto” (Francisca en entrevista grupal).

“Yo digo, será porque somos indígenas? O porque somos actrices, por eso quieren saber de nuestras vidas, jajaja. Eso me queda... nunca les he preguntado, pero me imagino que es eso, no? Porque somos indígenas, por eso les gusta que nos hagan las entrevistas, y ser actrices... es eso también tu idea, ¿no?” (Mary en entrevista individual).

Francisca enfatizó el juego entre la confianza y la desconfianza, haciendo referencia a que por eso por eso me había preguntado para qué quería la entrevista y por qué la quería:

<sup>18</sup> Título en referencia a *La historia de las Miradas*, historia desarrollada por el Subcomandante Marcos en 1999. Transcribí un fragmento al final de la PARTE II, de esta tesis.



“Porque puedes llegar en un momento en que viene una persona y depende de cómo hizo la pregunta y a lo mejor digo upsss! Y digo no lo sé, no lo sé o no lo quiero contestar esa pregunta... pero es también cómo hacen la entrevista la persona. Entonces yo me sentí... yo al principio si me siento un poco así, como desconfiada más que nada, así es mi... es lo que sentí al principio pero ya después uno va agarrando la confianza...” (Francisca en entrevista grupal).

Sobre las demandas, o lo que ellas esperarían de la investigación es “que se difunda lo que estamos haciendo, que más mujeres se acerquen y conozcan el trabajo en FOMMA, para que las cosas cambien y las mujeres también”. Mary hace una demanda:

“... pues no sé, sí, bueno ahí anexar también por ejemplo, o si las personas que lean tu tesis o no sé, que pudieran apoyar a FOMMA para algunos recursos para los talleres que tenemos, porque para que así siga creciendo y se pueda ayudar a más mujeres y más niños y jóvenes”.

Un aspecto interesante se refiere a cómo entienden ellas mi investigación, y cómo tratan de integrarla al repertorio de sus acciones considerando no sólo su espacio microsocioal sino también el macro:

“... es lo que pienso de ti es que eres valerosa, fuerte y que le tomas importancia a las mujeres, cómo viven, cuál es su situación de vida, cómo son en este grupo, cómo nos hemos formado. Y con lo que tú has hablado, es de que, quieres esto para difundirlo, si, es como lo que yo te cuento, lo difundes y es una experiencia para otra persona, no solo puede ser de aquí, de Chiapas, sino puede ir en otro lado, porque en todas partes existe la violencia, existe la opresión a las mujeres, la discriminación, entonces, puede servir para todo eso, eso es lo que yo pienso de ti, y para otras personas también” (Francisca en entrevista grupal).

Las formas de relación en los espacios de entrevista, tanto el de la entrevista grupal como el de las individuales, se tornaron cercanas, con muchas risas, con juegos de palabras tratando de incluirme en ellos. En la entrevista grupal en algún momento hicieron un chiste en tzeltal y al darse cuenta, una de ellas lo tradujo para mí. Todas reímos. Por lo general al inicio de las entrevistas se puede notar una referencia hacia mí como “usted” actitud que cambió posteriormente hacia un “tú”.

Desde mi análisis, considero que algunos de los facilitadores para el proceso de entrevista fueron: el que las entrevistas se hicieran en las propias oficinas de FOMMA; el que el espacio para las entrevistas individuales fuera voluntario; el realizar las entrevistas individuales después de haber realizado la grupal, lo que permitió profundizar aún más lo expresado en el espacio grupal; el que las mujeres ya contaran con experiencia en procesos de entrevista y que llevaran un proceso de integración grupal; el que las mujeres cuentan con habilidades narrativas producto de su paso por la creación de cuentos y obras teatrales.



Una limitante para mí fue quizá el no saber tzeltal ni tzotzil, aspecto que es importante mencionar en tanto poder comprender las propias limitantes y alcances de mi investigación, sin embargo esta limitante para mí, fue salvada por las habilidades expresivas en castellano por las propias mujeres.

Un error propiamente del dispositivo fue pedir en la dinámica de las caras sólo una palabra que caracterizara a su grupo (en lugar de dejar abierta la posibilidad de escribir el número de palabras que quisieran), ya que considero que es una actividad que me permitió conocer otros aspectos del grupo de FOMMA y de las mujeres que participan en él (lo que considero un acierto del dispositivo de entrevista grupal dinámica). Arrojé datos tan valiosos como por ejemplo conocer cómo consideran los procesos de formación y la integración, en caso de contradicciones, entre aspectos tradicionales de su cultura y las nuevas

propuestas basadas en los derechos de las mujeres. El grupo de mujeres tuvo dos momentos interesantes de resistencia. Uno fue precisamente frente a la consigna de escribir sólo una palabra, a lo que preguntaron si era posible escribir más de una y aún cambiando la consigna, la mayoría sólo escribió una palabra. Una de ellas dijo que me quedaría con la duda de qué otras palabras había pensado y sí... al final me quedé con la duda...

El otro momento de resistencia por parte del grupo de mujeres se generó cuando empecé a explicar la consigna de la actividad de las fotografías al tiempo que iba sacando las fotografías que previamente había impreso; la consigna consistió en que hablaran sobre cómo eran las mujeres que ellas atendían o que iban a los talleres. Isabel inmediatamente puso en duda si eran necesarias las fotos, lo que me hizo preguntar si eran o no necesarias. Al parecer

**Dayana:**

Bien, entonces esto todo es su grupo y por supuesto será mucho más cosas que a lo mejor ahorita porque les puse la limitante de que fuera una palabra o máxima dos....

**Francisca:**

Por eso te decía que si podía poner cuatro...

**Dayana:**

¿Verdad? Y cuáles otras pensante... uh... ah

**Francisca:**

mmm.... No te voy a decir [con tono burlesco] [risas de todas nosotras]

**Dayana:**

Me quedo con la duda...

**Dayana:**

... ¿cómo son las mujeres con las que ustedes trabajan?... y para ayudar un poquito les traje dos fotos y me gustaría que pudieran trabajar... dos y tres (hago dos equipos: uno de dos participantes y uno de tres) ¿Sí?...

**Isabel:**

A ver si es necesario...tus fotos...

**Dayana:**

¿Necesarias? ¿Serán?

**Isabel:**

A ver si es necesario....



no lo fueron, porque empezaron a hablar sobre las mujeres que van a FOMMA a los talleres o las que son parte del público de sus obras de teatro. En la planeación de la guía de entrevista grupal, había considerado la inclusión de las fotografías como un objeto auxiliar generador de imágenes sobre las mujeres indígenas [las fotos eran más, tomadas en el trabajo de campo en comunidades de base zapatista, sin embargo ni siquiera alcancé a sacarlas del todo y mostrárselas]. Efectivamente, como lo dijo Isabel, no fueron necesarias; fue un error de planeación: las mujeres participantes de FOMMA tienen muy cercana la experiencia respecto a las mujeres con las que trabajan. El objeto auxiliar no fue necesario, ya que independientemente de él, las mujeres se expresaron muy cómodamente para hablar de ellas.

Estas dos resistencias, aparte de arrojar elementos interesantes para el análisis del dispositivo metodológico, me permiten hacer también un análisis sobre las posibilidades del grupo de mujeres en tanto un grupo ya conformado, integrado y fortalecido respecto a su lugar como participantes activas, empoderadas, haciendo uso de la expresión libre de lo que piensan, sienten y desean.

Haciendo referencia a lo que comentaba al inicio de este capítulo, el tema del *Nahual*, quizá FOMMA en sí misma es eso, una guía que ayuda a construir el *nahual* de cada una de las mujeres participantes de los talleres y de las obras de teatro, ayuda a construirlo a través de una actitud reflexiva sobre la propia vida; del conocer los límites, las posibilidades y fortalezas para decir su voz, actuar sus derechos y cambiar su entorno, siempre en un movimiento incesante que transforma transformándose.



## CAPÍTULO 6

### LA LUCHA DE LAS MUJERES DESDE DENTRO DE SUS COMUNIDADES: LA PROPUESTA DE SALUD AUTÓNOMA DEL MOVIMIENTO ZAPATISTA EN CHIAPAS

---



*Mural en escuelita de salud  
Comunidad de base zapatista  
Nov. 2008.  
Foto: Lunallena.*

**Las respuestas a las preguntas sobre el zapatismo  
no están en nuestras reflexiones y análisis teóricos,  
sino en nuestra práctica.**

Subcomandante Insurgente Marcos.  
México, 2 de enero del 2009.



## CAPÍTULO 6. LA LUCHA DE LAS MUJERES DESDE DENTRO DE SUS COMUNIDADES: LA PROPUESTA DE SALUD AUTÓNOMA DEL MOVIMIENTO ZAPATISTA EN CHIAPAS

---



*Mural en escuela de salud  
Comunidad de base zapatista  
Nov. 2008.  
Foto: Lunallena.*

Mi lucha es colectiva,  
mi lucha es parte de un movimiento

**Martín Baró.**

“... y en estas líneas, no puedo hablar de mí, sin hablar del otro o de la otra, porque yo soy sólo si ellos y ellas son; entonces somos nosotros y nosotras...”

**Betty Cariño,**  
Mayo, 2010.

### 6.1. DE LAS ESTRATEGIAS DE INSERCIÓN A ALGUNOS ESCENARIOS DE SALUD AUTÓNOMA

---

**E**n el capítulo cuatro referí a cerca de la visita que junto con mis amigas, Diana y Angélica, realizamos al Caracol de Oventic.

Antes que cualquier cosa, es necesario pasar con la Junta de Buen Gobierno en turno para tener la autorización de entrar y conocer el Caracol. Nos pidieron nuestros datos como nombre, organización y lugar de procedencia, una credencial de identificación y el objetivo de nuestra visita. Cada una de nosotras proporcionó sus datos y comentamos nuestro interés en conocer las propuestas sociales, educativas y de salud generadas por el movimiento zapatista.

Nos pasaron a un espacio donde sólo había una mesa de madera y una banca larga, también de madera. Nos atendieron lxs compañerxs de la Junta de Buen Gobierno



(JBG) en turno. La JBG estaba integrada por hombres y mujeres, quienes tenían un paliacate a manera de pasamontañas y que cubría gran parte del rostro, dejando de fuera sólo la frente y los ojos. Nos comentaron sobre su propuesta de gobiernos autónomos, de salud y educación autónomas y de las formas que tienen de organizarse como comunidades de base zapatista. Había otro tiempo, es decir, el ritmo era lento, pausado y las mujeres y hombres daban mucha intencionalidad a sus palabras, trataban de explicarnos sus propuestas y cómo es que las aplican en su vida cotidiana.

Para nosotras implicó un espacio de confirmación respecto a todo lo que habíamos leído hasta ese momento del movimiento zapatista, un momento donde cobraban significados diferentes las formas de lucha de los pueblos originarios y por supuesto una oportunidad de aprendizaje, a través de la escucha y la observación de todo lo que tenían que decirnos. Cuando terminaron de comentarnos sus propuestas nos preguntaron si teníamos alguna duda. No sabíamos qué preguntar. Con lo que respecta a mí, tenía muchas preguntas, pero también estaba impresionada por la forma en que nos habían recibido, con seriedad, con orden, pero también con una calidez en el trato y más aún, con muchos proyectos llevados a la práctica. Las mujeres y hombres de la JBG podían hablar castellano con algunas dificultades, algunos de ellos no sabían leer ni escribir, sin embargo la forma de comentar sus experiencias dentro del movimiento y sus formas de organización con tanta claridad, serenidad y seguridad, que me impresionaron muy gratamente.

Al terminar la charla con ellos nos invitaron a conocer el resto de las instalaciones del Caracol, dentro del cual había una cancha de básquet bol, una escuela primaria y una secundaria. Diversas casitas de venta de artesanías elaboradas por grupos organizado de mujeres y hombres, una casa de comunicación a manera de cibercafé, en el cual hay acceso a computadoras y desde ahí se genera también talleres de producción de video, audio y fotografía para mujeres y hombres de la comunidad. Tomamos varias fotos de los murales zapatistas. No es permitido tomar fotos a personas de las comunidades que no tengan su paliacate o pasamontañas.

Quise narrar esta escena por dos motivos: por ser la primera impresión en mi reencuentro con el movimiento zapatista (recordemos que en el capítulo uno mencioné le haber participado como observadora de la violación de Derechos económicos, sociales y culturales en el 2000) y dos, en tanto que un procedimiento similar se lleva a cabo en cada uno de los Caracoles, no siendo su excepción los caracoles y JBG



ante los cuales tuve que pedir autorización para observar tanto en la escuelita de salud como en la clínica de la mujer.

Algunos días posteriores a la visita de Oventic, retomé el contacto con Paula, la chica que me había presentado un amigo en común llamado Joan en Barcelona. Con la finalidad de acordar las formas en que me insertaría en la escuelita de salud, las fechas y también las necesidades.

Fue en la reunión con Paula en un café del centro de SCLC, que conocí a Carmen, una mujer catalana, de profesión enfermera y quien participaría también como instructora externa en la escuelita de salud.

El acuerdo con Paula fue presentarme con la JBG en turno, del caracol que corresponde a las comunidades donde está la escuelita; y alcanzar al resto del grupo directamente en la escuelita. Paula me proporcionó una lista de cosas necesarias para estar por 10 ó 15 días iniciales en el proceso formativo de promotorxs de salud:

<b>Listado de cosas que llevar a la comunidad</b>		
2 pantalones	Impermeable	Pilas
5 blusas o playeras	Suéter	Conectores de luz
3 juegos de ropa interior	Chamarra	Hamaca
2 pinzas para cabello	Bufanda	Sleeping
Desodorante	Guantes	Cobija
Peine	Gorro	Toalla
Jabón	Botas	Chanclas
Pasta dental	Tenis (zapatillas)	Cacahuates
Cepillo dental	Diario de campo	Galletas
Botiquín básico	Plumas	Comida en lata
Linterna	Lápices	Tés
Navaja	Cámara fotográfica	Utensilios para acampar
Mapa de San Cristóbal de las casas y del estado de Chiapas	Grabadora	Dulces

Durante varios días estuve consiguiendo las cosas necesarias para la comunidad, preparando la maleta y también preparándome a mí para iniciar el trabajo de campo. Tenía varias sensaciones entremezcladas: inseguridad, nerviosismo, un *hoyo en el estómago*, confianza, entusiasmo, curiosidad.

Es así como considerando también algunos aspectos que mencioné en el capítulo tres respecto a detenernos a pensar en los posibles lugares y roles que uno espera construir en el escenario, traté de visualizarme en el campo, y pensar en la



construcción de un lugar para mí: el de la escucha, el de la observación, el del acompañamiento a las mujeres en sus propios escenarios de acción.

“Para entender una “realidad”, para saberla observar, escuchar, buscar en sí misma es necesario pasar por una sensibilidad diferente en el cuerpo y el sentimiento. La implicación, lo que se viva, se convierte en los lentes para ver las cosas. El sentirme me permite ver al otro” (Diario de campo, Dayana Luna, 2008).

Se trataba entonces de establecer un diálogo no sólo conmigo misma, sino con las mujeres y demás protagonistas, en sus propios territorios para la acción. Construirme un espacio basado en el diálogo que me posibilitara el ser sujeto de los procesos, integrarme a ellos, fluir con ellos.

“Habrá que viajar,  
pero sobre todo no hacer turismo”.  
*Marc Augé, 1977.*

## 6.2. SALUD AUTÓNOMA Y LA ESCUELITA DE SALUD

---

Una salud libre,  
hace un corazón más rebelde.  
*Caracol que habla para todos,*  
*Roberto Barrios, Chiapas.*

Ya en el capítulo dos refería sobre algunos antecedentes del movimiento zapatista, mismo que tienen que ver tanto con diversos movimientos indígenas en América Latina como con las condiciones de vida pauperizadas de los pueblos originarios. También comenté sobre algunas de sus propuestas construidas a lo largo de su trayectoria en su transformación de movimiento militar a movimiento de tipo político y sociocultural.

Quisiera ahora centrarme en su propuesta de salud autónoma y algunos de los escenarios que le dan vida.

Posiblemente su propuesta de salud tenga como antecedente, por lo menos, dos sucesos importantes. Por un lado, el Primer Congreso Nacional Indígena realizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México; en octubre de 1974, donde participaron más de mil quinientos tzotziles, tzeltales, ch'oles y tojolabales; quienes redactaron la *Declaración Tzotzil de Salud*, donde discutieron con el Gobernador en turno sobre cuatro temas centrales: tierra, comercio, educación y salud.



Algunas de las conclusiones de la mesa de salud fueron:

- Que haya un comité de salud en la misma comunidad, que vigile, eduque y reciba preparación de gente que conozca la medicina indígena y la medicina del doctor.
- Que médicos y pasantes vayan al campo a trabajar con el deseo de ayudar a sus semejantes. Que se acabe la discriminación.
- Que se oriente a los indígenas sobre higiene y medicina preventiva para que se acabe el miedo.
- Que haya preparación de enfermeros indígenas y que no se les inculquen prejuicios contra la medicina indígena.
- Que se estudie el modo de integrar ambas medicinas con la colaboración de curanderos tradicionales.
- Hacer una investigación seria de la medicina indígena y que la conozcan los doctores.
- Que los doctores nos traten como gentes y aprendan nuestra lengua (Declaración Tzotzil de Salud, 1974, San Cristóbal de las Casas, Chiapas).

Con una perspectiva aún dependiente de las políticas de salud gubernamentales, la preocupación de los pueblos originarios se centraba en la construcción de clínicas en los pueblos para garantizar el acceso a la salud; la no discriminación en las relaciones médico-paciente basadas en racismo y exclusión por el uso del idioma; la preocupación porque la medicina antigua no se perdiera; la necesidad de conocer tanto la medicinas “de pastillas como la de plantas”; el que se diera educación en salud; la atención de enfermedades básicas como la tuberculosis y el evitar uso de medicamento ya caducado<sup>1</sup>.

Otro antecedente posiblemente lo sea la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas<sup>2</sup>, que mencioné también en el capítulo dos y que retomo aquí algunas disposiciones que tienen que ver directamente con una visión diferente respecto a la salud integral con respecto a las mujeres:

Tercera.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

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

Sexta.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

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

<sup>1</sup> Para una profundización respecto a estudios sobre salud en el estado de Chiapas, México, consultar: García de León, Antonio. (1995). La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena). *Chiapas*, 1. ERA-IIEC. Consultado en: [www.coreco.laneta.apc.org/congreso\\_indigena.htm#acuerdos](http://www.coreco.laneta.apc.org/congreso_indigena.htm#acuerdos). Y, Amoroz Solaegui, Iliana. (Junio – noviembre 2011). El derecho a la salud en comunidades indígenas del Estado de Chiapas. *Revista Pueblos y fronteras digital*. 6(11), 8 – 37.

<sup>2</sup> Consultar el *EL Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993.

Octava.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente (Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas, 1993).

Esta Ley retoma muchas de las inquietudes y propuestas de diversas mujeres tzeltales, tzotziles, tojolabales, ch'oles; y complejiza la vivencia de diversas vejaciones respecto a su derecho a la salud; vejaciones relacionadas tanto con las políticas de salud gubernamentales, la violencia estructural basada en la pauperización de sus condiciones de vida y salud como de la vejación a sus derechos en algunas de las prácticas comunitarias de los pueblos originarios.

Siguiendo con la propuesta zapatista sobre salud y desde una perspectiva claramente autónoma, resultado de llevar a la práctica cotidiana los *Acuerdos de San Andrés Larraínzar*, las comunidades zapatistas han construido y propuesto algunas consideraciones centrales que fundamentan el ejercicio del derecho a la salud, siempre partiendo de la lectura de su vida cotidiana y pensando en *mundos posibles* frente a los cuales despliegan sus prácticas transformativas; de esta forma en febrero de 1997, en la comunidad de Moisés Gandhi, Región Autónoma Zapatista, se llevó a cabo el *Primer Foro de Promotores y Agentes de Salud: Por una salud en manos del pueblo*. Foro que duró cuatro días de trabajo con la asistencia de 100 promotorxs campesinos de 16 municipios de la entidad de los pueblos cho'ol, tzeltal, tzotzil y con el apoyo de observadores nacionales e internacionales y Ong's. Como resultado de dicho encuentro formularon la *Declaración de Moisés Gandhi*<sup>3</sup> en la cual podemos encontrar algunos principios básicos que muestran una concepción integral, autónoma y sociopolítica de la salud:

“Salud es el bienestar del pueblo y del individuo, que contenga la capacidad y motivación para todo tipo de actividad sea social o política. Salud es vivir sin humillación, poderemos desarrollar como mujeres y hombres; es poder luchar por una patria nueva donde los pobres y particularmente l@s indígenas se puedan determinar de manera autónoma, y donde la pobreza, la militarización y la guerra destruyen la Salud.

Este bienestar abarca lo físico y lo mental. Esto significa tener buena alimentación, buena vivienda, mantener la higiene en las casas, tener agua potable, luz y servicios médicos; que no haya contaminación por agroquímicos en la tierra y al medio ambiente ya que perjudica a la población, tener tierra donde trabajar, tener educación, una buena organización, tener libertad, respeto a la cultura y justicia” (Declaración de Moisés Gandhi, 1997).

En esta Declaración reflejan la vivencia de guerra que han padecido a lo largo de varios años, los desplazamientos forzados, la muerte de niños y niñas por enfermedades curables, el abuso en el control del cuerpo de las mujeres, procesos de

<sup>3</sup> Consultar el documento completo en: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=500&cat=83>



racismo en la atención a la salud por parte del personal de salud; el no acceso a los servicios básicos, la explotación y mal uso de los recursos naturales por parte del gobierno y empresas transnacionales; el uso político de los derechos en salud, educación, tierra y trabajo; la militarización de sus territorios y la fragmentación del tejido social de sus comunidades a partir de procesos de control y dominio por políticas y prácticas gubernamentales a través de programas sociales.

“La militarización, afecta profundamente la vida de la población. Todas las acciones del ejército están dirigidas a desestabilizar, para dividir, para controlar. Las comunidades denunciarnos que contaminan nuestros ríos, violan a nuestras mujeres, controlan represivamente, ocupan los auditorios municipales y las escuelas, introducen el alcoholismo, la prostitución y la droga en nuestros pueblos, no podemos transitar libremente, obligan a las mujeres a controlar la natalidad esterilizándolas o poniéndoles dispositivos sin su consentimiento, cuando dicen que dan ayuda social en realidad están dividiendo a las comunidades, a l@s vecin@s, a las familias. Esto, unido a la miseria que se vive en las comunidades, agrava las condiciones de salud” (Declaración de Moisés Gandhi, 1997).

Varios de estos aspectos los he discutido a lo largo de los capítulos anteriores, sin embargo, me interesa retomarlos aquí con la intención de poder comprender la construcción colectiva que el movimiento zapatista propone como idea compleja de salud. Una propuesta que, considero, va más allá de la idea occidental de *salud integral* propuesta por la OMS y diversos organismos tanto gubernamentales como no gubernamentales.

La propuesta de salud autónoma desde el movimiento zapatista considera tres características básicas de la salud:

1. Para tod@s: la salud no es individual sino colectiva. Es un derecho de tod@s.
2. Neutralidad: como trabajador@s de la salud debemos atender a todas las personas sin distinción de raza, color, lengua, edad, credo, género, cultura, partido, dinero.
3. Responsabilidad: la salud debe estar en manos del pueblo, y debemos demostrar que el trabajo de l@s promotor@s es importante y eficaz y que no lo pueden llevar a cabo sin el apoyo del pueblo (Declaración de Moisés Gandhi, 1997).

Dentro de la propuesta de salud autónoma figura la labor de las promotoras de salud, que son personas elegidas por la comunidad para promover acciones de manera organizada para mejorar las condiciones de vida y salud de los pueblos. Dentro de la Declaración de Moisés Gandhi, el papel de lxs promotorxs no sólo implica el atender y prevenir las enfermedades sino que también tienen un rol importante en la recuperación de su cultura y la valoración de la dignidad como parte de la prevención y



la curación de las enfermedades, incluyen los conocimientos tanto alopáticos como de la medicina tradicional; de esta forma lxs promotorxs se capacitan en diferentes métodos de atención, promoción y prevención de la salud, compartiendo sus conocimientos con las comunidades. Dentro de esta Declaración se especifica el papel de las mujeres promotoras de salud:

“Las mujeres participamos como promotoras de salud y reclamamos justicia, igualdad, libertad, el derecho al descanso, a decidir el número de hijos; a participar en la toma de decisiones que afectan a la familia y la comunidad, en el manejo de fondos dentro de la vida de las familias, comunidades, ejidos y organizaciones. Aunque se ha avanzado en la igualdad de hombres y mujeres, todavía queda mucho por hacer, como ejemplo, que los hombres revisemos nuestra actitud hacia las mujeres y aprendamos a vivir en igualdad. Se están realizando acciones en las comunidades para intentar disminuir la desigualdad (cursos, cooperativas, talleres, etc.). Las mujeres pedimos una ley que defienda nuestros derechos. L@s promotor@s de salud debemos poner el ejemplo en nuestros hogares viviendo en igualdad entre mujeres y hombres” (Declaración de Moisés Gandhi, 1997).

Durante el trabajo de campo pude percatarme de dichas situaciones que, de cierta forma, obstaculizan la participación de las mujeres en la propuesta de salud autónoma, sin embargo también es visible que cada vez hay mayor presencia de mujeres como promotoras de salud y sus espacios de lucha en la vida cotidiana (en sus comunidades, con sus familias y sus parejas), se constituyen en espacios de tensión que poco a poco van transformando para lograr, en la práctica, su acceso al derecho de participar. Al final como lo dice la Declaración, la propuesta de salud autónoma zapatista se constituye en una lucha colectiva por recuperar la salud y el derecho a la vida de sus comunidades.

Es a partir del año 2004 que las comunidades zapatistas se plantean algunas estrategias para implementar de manera más concreta su propuesta de salud autónoma, de esta forma proponen la creación de una Escuela de Medicina Autónoma, que por un lado nivele los conocimientos de los estudiantes de la educación municipal en salud y por otro, capacite de mejor forma a lxs promotorxs; se trata de un proceso formativo abierto que funciona sobre la base del interés y el compromiso de las personas que asistan a formarse como promotoras.

“...es lo que le llamamos pues la Escuela de Medicina, aunque hay muchos dicen que estamos mal de la cabeza, pero yo no creo que estamos mal de la cabeza, estamos bien, pero nada más como es muy nuevo, digamos, esta creación, digamos que puede ser que nos va a costar un poquito tiempo pero yo creo que con el apoyo de todos pues yo creo que vamos a poder levantar y con el apoyo también de las Comisiones [de Educación y de Salud], entonces se ha elaborado planes de esta Escuela (...) no se está obligando, pues tienen que entrar a pura conciencia, a estudiar también porque aquí no se está dando dinero, sino a pura conciencia pues, lo que estamos trabajando, estamos capacitando” (Promotor de salud, Caracol de Morelia, 2006).



Es aquí donde se inserta el proyecto de la *escuelita de salud*, el cual consiste en un programa formativo de *Salud Autónoma* que contempla la propia organización de las comunidades indígenas zapatistas para *agenciarse* el derecho a la salud, a través de la búsqueda de financiamientos para la construcción de espacios para la atención de la salud y la capacitación de formadores indígenas que a su vez funjan como promotores de salud en sus comunidades.

Una característica interesante de este programa es que retoma los conocimientos ancestrales de las comunidades indígenas y los enriquecen a partir de la participación de formadores externos invitados a compartir sus conocimientos; de tal manera que la formación se basa en la integración de conocimientos *híbridos* para fortalecer y atender la salud en las comunidades indígenas.

Este proyecto está directamente coordinado por las Juntas de Buen Gobierno (JBG). A dicha *escuelita* asisten jóvenes indígenas, mujeres y hombres de comunidades cercanas a la *Escuelita de Salud*, quienes durante diez días forman parte de los talleres formativos. Los talleres entonces, funcionan durante los primeros 10 días de cada mes, tod@s l@s participantes se pueden hospedar dentro de la *escuelita* y al término de los talleres regresan a sus comunidades.

En el caso de esta *Escuelita de Salud*, la JBG recibe apoyo de diversos organismos internacionales no gubernamentales, organismos que apoyan tanto en la construcción física de la *escuelita* como en la co-coordinación, la formación y el sostén económico del proyecto, de tal forma que tanto indígenas como personas externas invitadas no pagan por alojamiento ni comida.

---

### 6.2.1. LA VISITA AL CARACOL PARA PEDIR AUTORIZACIÓN

---

Era domingo por la mañana, salí temprano de la ciudad de SCLC con todo listo, maleta, cosas y mucha motivación. Tuve que realizar varios cambios de transporte, primero una combi, posteriormente una camioneta. Luego un camión de carga que lleva directamente a la puerta del caracol. En total tardé cerca de dos horas y media en llegar.

Cuando llegué al caracol me encontré a otra amiga de Paula, Mónica, una señora española quien llevaba a un grupo de chicas también españolas a conocer el caracol y varias comunidades de base zapatista. Nos recibieron y pasaron con algunos



integrantes de la Junta de Buen Gobierno, ya que el resto estaba en entrega de informe porque estaban en el cambio de turno. Como comenté sobre el caracol de Oventic, en este caracol también me preguntaron datos e intencionalidades de estar en la escuelita de salud. Comenté mi interés en conocer el proceso formativo de promotoras y promotores de salud con la finalidad de comprender su proceso y la participación de las mujeres en sus propuestas de salud autónoma. No fue necesario sacar la carta que Joan (amigo de Barcelona de un organismo no gubernamental que participa apoyando el proyecto de escuelita. Referido en el capítulo tres de este trabajo) me había proporcionado, ya que los miembros de la JBG me autorizaron a participar directamente en la escuelita por el tiempo que yo considerara necesario. Me comunicaron que no me era permitido sacar fotos de las personas de las comunidades cuando no tuvieran el rostro cubierto, estaba autorizada a sacar fotos de los espacios, los murales y de las personas con pasamontañas.

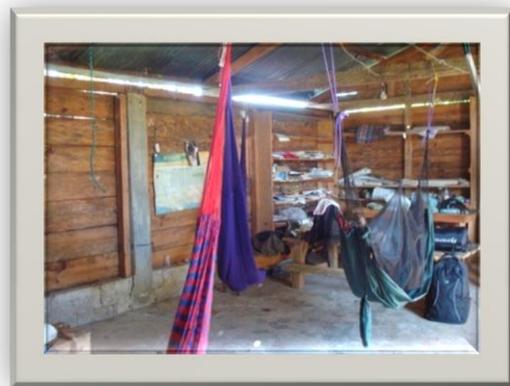
Mónica, las demás chicas y yo salimos del caracol, esperamos un camión de carga que nos llevaría al pueblo más cercano, comimos en una fonda cerca del mercado y abordamos el transporte que nos llevaría a la comunidad donde está la escuelita de salud. Tardamos cerca de una hora en llegar.

---

### 6.2.2. LA INSERCIÓN EN LA ESCUELITA DE SALUD

---

Cuando llegamos a la escuelita de salud ya estaban Paula, Carmen y varios jóvenes promotores de salud. Paula nos presentó con todos y nos llevó a una cabaña, un poco lejos de la escuelita de salud, en la cual los promotores externos estaríamos durmiendo por esos días. Ahí ya estaban otros promotores colgando sus hamacas y organizando el espacio. Es una cabaña de una sola galería. En una cabaña adjunta está la cocina y más retirado, la letrina. Me ayudaron a colgar mi hamaca y a acomodar mis cosas.



Cabaña de promotores externos  
Foto: Lunallena, 2009.

Ahí me enteré que habría asamblea inicial a las 3 de la tarde y que era necesario estar presente para la organización de las actividades de esa semana.

La asamblea se realizó en la escolita de salud, en un espacio amplio, a la intemperie, compuesto de mesas y bancas de madera. A la asamblea asistieron, por parte de la organización (zapatista) cinco compañeros (entre coordinadores de zona, de escuela y de la comisión de salud de la zona); el equipo de facilitadores externos, compuesto por una psicóloga española, una enfermera española, una doctora argentina, una voluntaria de área de artes argentina, un psicólogo argentino y yo; y, el grupo de jóvenes estudiantes, conformado por 7 hombres y 3 mujeres (Mary, Eva y Lucía) con una edad aproximada de entre 16 y 22 años.



Es cotidiano que al inicio y al final de los 10 días de trabajo en la escolita, se realicen asambleas para revisar cómo van las clases, los contenidos y las formas de evaluar, revisar problemas y avances del proceso. Por lo general, la forma de organización del proceso formativo consiste en hacer diez días de clase, 10 de práctica y 10 de trabajo en comunidades. Por esa vez se juntarían 15 días de trabajo en clase por el fin de año y por la próxima realización del festival de la Digna Rabia convocado por el EZLN a realizarse en diciembre en CIDECI.

Escuelita de Salud  
Foto: Lunallena, 2009.

Al inicio de la asamblea cada uno de los asistentes nos presentamos, Paula me presentó como otra psicóloga que facilitaría el trabajo en aula, impartiendo algunos talleres sobre el trabajo con grupos. Eso me agradó muchísimo sobre todo porque desde Barcelona le había planteado la posibilidad de generar algunos talleres respecto a género y sexualidad; integración grupal y trabajo comunitario. Al parecer había la posibilidad de participar más activamente en la escolita.

El compañero coordinador de la escolita planteó que en caso de haber algún problema en la organización de esos días se tendrían que solucionar directamente con



la JBG. Leyó el reglamento de la escuelita, que incluye aspectos como los horarios de trabajo, de comida, de limpieza colectiva y también de uso de los espacios.

De manera general, el horario de cada día estaba organizado de la siguiente forma:

6:30 am.	Levantarse
7:00 am.	Sesión de escuelita
9:00 am.	Desayuno
10:00 am.	Sesión de escuelita
12:00 hrs.	Descanso
12:30 pm.	Sesión de escuelita
3:30 pm.	Comida
5:00 pm.	Limpieza escuelita
7:00 pm.	Cena

También planteó el problema de la necesidad de materiales que no estén caducados para las prácticas y la atención de los promotores de salud.

Por otra parte comentó que en este curso habían asistido pocas mujeres a formarse como promotoras de salud, que es difícil que vayan mujeres a la escuelita porque sus comunidades quedan lejos y eso significa quedarse por 10 días seguidos en la escuelita lo que implica tener la aceptación de los padres. En total en este curso se habían inscrito 16 promotores, pero varios pidieron permiso de no asistir por los trabajos que están llevando a cabo dentro de sus comunidades.

Al terminar la asamblea le pregunté a una de las chicas promotoras de salud sobre la poca asistencia de mujeres al curso en este ciclo:

Yo: ¿Por qué será que hay menos mujeres que hombres?

Mary: No se, el año pasado habían 13 mujeres y 20 hombres, ahora no se por qué hay menos mujeres. Yo creo que a los hombres les gusta estudiar más que a las mujeres.

Yo: ¿Crees que sea eso? A ti ¿no te gusta estudiar?

Mary: A mí sí, (se ríe)

Yo: ¿Entonces?

Mary: Pues quién sabe, no vienen...

(Conversación con Mary, escuelita de la salud, 2008).

Posteriormente me enteré que en la familia de Mary existe la tradición de participar en los proyectos de salud autónoma, su padre ha sido promotor de salud por varios años, lo que le ha facilitado el que ella participe en el proceso formativo de promotores de salud y ya tiene también más de dos años participando. Recibimos la invitación por

parte de Mary para asistir a su casa porque su familia haría una fiesta dedicada a su hermano menor que cumpliría 18 años de edad.

En la tarde de ese domingo los promotores de salud se organizaron en parejas para elaborar un rol de limpieza, elaboración de alimentos y de tortillas. Fue interesante ver cómo hombres y mujeres participaron, durante toda la semana ya sea en elaborar tortillas a mano, hacer el desayuno, la comida y la cena; limpiar los diversos espacios de la escolita de salud y realizar a la vez sus actividades individuales y grupales como parte del proceso formativo como promotores de salud.



En Escuelita de Salud  
Foto: Lunallena, 2009.

### 6.2.3. Algunos días en la escolita de salud

A continuación remarco algunas actividades realizadas en la semana junto con algunos aspectos que considero centrales para entender la propuesta de salud autónoma y la participación de las mujeres en dicho proceso.

#### Lunes en la escolita, día lluvioso.

Los vecinos de la cabaña de al lado se despertaron cerca de las 4:30 am. Pusieron a todo volumen el radio con música ranchera. Cuando salí al baño me di cuenta que se trata de un señor y un joven que a las 5 de la mañana se van a trabajar al campo, son campesinos. Las mujeres también se levantan a esa hora a hacer de desayunar y a *tortear*. Aún estaba oscuro, hacía mucho frío. Salí con linterna a la letrina. Me volví a meter en el sleeping, luego de un salto a la hamaca y seguí durmiendo (Diario de campo, Lunallena).

Nos levantamos a las 6:30 am. El día estaba lluvioso. Me dolía un poco la espalda por la postura en la hamaca. Nos preparamos para ir a la sesión de biología. Los chicos y chicas, promotores de salud, ya estaban esperando en el salón. *Muy bien peinados, limpios y con sonrisas*. Había dos estudiantes hombres en la cocina, pues les tocaba hacer el desayuno.

El espacio es amplio, tiene mesas y bancas de madera, un pizarrón; hay varios carteles de mapas y del movimiento zapatista en las paredes también de madera. La



sesión se centró en la célula, sus componentes y fisiología. La mayoría de los estudiantes toman apuntes. La sesión se cerró con una pregunta: ¿quién creen que es el responsable del sexo de los hijos? La mayoría respondió que las madres. La promotora les explicó que es el padre. Las chicas comentaron que en sus comunidades eso es un elemento de enojo de las parejas, que muchas mujeres son regañadas y hasta en ocasiones violentadas por haber tenido una hija en lugar de un hijo. Se cree que la culpable es la madre. Las chicas comentaron que es necesario platicar con las mujeres para evitar los problemas que muchas veces tienen con sus parejas.

En el desayuno comentaron que faltaban varios compañeros, sentían su ausencia y plantearon el ir a visitarlos al finalizar los diez días de sesiones de la escuelita.

En la tarde me dediqué a ver los murales de la escuelita, sacar fotos y conversar con otros promotores externos. Algunos de ellos es la cuarta vez que van a la escuelita, lo que implica que llevan ya cuatro meses dentro del proyecto. Por lo que veo los promotores externos son temporales, sin embargo algunos permanecen por varios ciclos.

“Estoy colaborando aquí desde hace un año. He visto cambios en las chicas y los chicos que vienen aquí. Algunos sí se comprometen más con sus comunidades, otros se ve que no están comprometidos con la propuesta de salud autónoma, pero son los menos. Las chicas tienen dificultad para asistir, no en todas las familias hay conciencia de la importancia de que aprendan y sean promotoras de salud. Hay varios aspectos que tienen que ver con el género, con sus tradiciones y eso no permite la participación de ellas. Claro, yo veo que son muy jóvenes y como mamá, sé de la preocupación de los padres cuando la hija no llega a dormir a la casa. Claro que esto implica un esfuerzo en el cambio de hábitos, de cómo se ve a las mujeres y de poder creer en ellas. Es cuestión de confianza. Hace falta mayor trabajo con las familias, los padres y con los hombres. También con las mujeres, para que ellas sepan que sí pueden aprender, que sí tienen derecho a participar y que sí pueden ser buenas promotoras de salud” (Conversación con promotora de salud externa, escuelita de la salud, 2008).

### **Martes, día nublado.**

Nuevamente los vecinos con la música. Sin embargo esta vez dormí muy bien (Diario de campo, Lunallena).

En las sesiones de la escuelita, Pablo, el psicólogo social argentino, realizó una plenaria con lxs promotorxs, se habló sobre las formas en que podemos promover la salud comunitaria. Muchos de ellos hablaron sobre la contaminación del agua por parte de las empresas trasnacionales y cómo en una de las comunidades el gobierno llegó a fragmentar presionando a los ejidatarios a vender sus tierras.

En el discurso de los y las jóvenes promotoras de salud, se refleja la visión que anteriormente habíamos discutido, la relación entre el estado de salud – enfermedad de las comunidades y las condiciones macrosociales, económicas y políticas que atraviesan la vida en lo local, condiciones sin las cuales no es posible imaginar, como en este caso, la salud comunitaria.

Otro aspecto muy discutido fue la violencia hacia las mujeres. Isa, otra de las promotoras de salud en formación, comentó sobre la dificultad que hay para lograr que tanto los padres como las parejas permitan el que las mujeres participen. Comentó que en su comunidad hay mujeres que ya empiezan a participar aunque con mucho trabajo y eso gracias también a la participación de algunos grupos de teatro que han presentado sus obras en las comunidades, tratan temas de violencia, de derechos de las mujeres y también sobre las relaciones de pareja más igualitarias. Isa comenta que en su familia no hay problema, ya que tanto su mamá como papá han sido promotores de salud, además de que como ya vieron, desde la primera sesión en la que Isa participó, no hubo ningún problema por parte de ella. Sus padres ahora le tienen más confianza y ella ha pensado en seguir con su formación porque ve que hay muchas cosas por hacer en su comunidad. Isa terminó su comentario expresando la preocupación que tiene sobre la salud sexual de las mujeres y sobre el control que el sistema de salud gubernamental hace de su maternidad, ya que una vez que paren, les condicionan la atención en salud o el beneficio de despensas a cambio de permitir el uso del DIU. En algunos casos, comenta Isa, a las mujeres se les coloca el DIU sin su consentimiento, ya que el personal de salud aprovecha el momento en que ellas acuden a la revisión ginecológica para colocárselos sin informarles del hecho.

Durante la cena, uno de los jóvenes promotores de salud comentó que estaba tratando de conseguir un pollo para la práctica de sutura del siguiente día. Tanto lxs chicos como promotores cooperamos para poder comprarlo. Por otra parte se habló de la falta de materiales para la práctica, e irán a una clínica de salud autónoma para solicitarlos. En la mesa se hizo un silencio...

A pesar de la precariedad los jóvenes promotores tienen la motivación y el deseo de sacar adelante la propuesta de escuelita de salud autónoma (Diario de campo, Lunallena).

Al terminar la cena, lxs promotores externos nos pusimos a elaborar materiales didácticos para la práctica de sutura. Fue una tarde agradable donde cada uno compartió un poco de sí mismo, de su país, de las expectativas sobre la propuesta de salud autónoma: “Ojalá la salud autónoma florezca y tenga buenos frutos, que estos



jóvenes puedan desarrollar el trabajo en sus comunidades y su visión de salud se extienda por todos lados” (Conversación con Dolores, la teatrera argentina, escuela de la salud, 2008).

### **Miércoles, día muy helado.**

Cada vez me acostumbro más a la hamaca y a la música de los vecinos. Anoche no pasé frío. ¡Necesito bañarme! Todos estos días no ha salido el sol, por lo que no he podido bañarme con agua fría. Hoy en la tarde lo intentaré (Diario de campo, Lunallena).

Entre Carmen y Luisa, enfermera y doctora respectivamente, coordinaron el taller de sutura. Los jóvenes promotores lograron conseguir el pollo y también los materiales necesarios para la práctica. Como hacía mucho frío y estábamos al aire libre, iniciamos con un juego grupal llamado *la Ola*: un poco de correr, un poco de competencia y un pretexto para conformar parejas para el desarrollo de la práctica. El taller se inició identificando las diferencias entre músculos y tejidos del dorso, de la mano, del abdomen y de la nalga. Para eso se utilizó el material didáctico que elaboramos la noche anterior. Posteriormente se identificaron las capas de la piel. Se rasuró al pollo y se practicaron diferentes cortes para identificar capas de piel. También se revisaron los tipos de inyecciones para la administración de anestesia: Intradérmica, subcutánea, intramuscular. Con los diferentes porcentajes de administración de Lidocaína; a 2%, 1% y 0.5 %. Al final se practicaron diferentes tipos de sutura en el pollo.

Tanto lxs jóvenes promotorxs como los promotores externos estábamos muy atentos a todo lo que Carmen y Luisa decían y hacían. Fue un taller muy provechoso. Al inicio las manos de los promotores en formación temblaban por los nervios, poco a poco, tuvieron mayor seguridad en realizar cada una de las prácticas. A lxs jóvenes se les ocurrió sacar un video y unas fotos de sus suturas y mostrar de esa forma lo aprendido; para ello cada uno corrió al lugar donde dormía para ir por un *pasamontañas* o *paliacate*, se los pusieron y uno de ellos tomó video y sacó fotos. Tienen pensado presentarlo en el informe que dan a las Juntas de Buen Gobierno. Al final, estábamos satisfechos por lo aprendido.

En la tarde me atreví a bañarme con agua fría.  
Fue una experiencia agradable.



### **Jueves, día soleado.**

Anoche tuve un sueño. Soñé que unos paramilitares desplazaban la comunidad en la que estábamos, donde está la escuelita de salud. Llegaba a tocarnos la puerta uno de los jóvenes promotores, y nos decía que teníamos que tomar nuestras cosas e irnos rápido... aún no amanecía. Todo mundo salía corriendo de sus cabañas. Muchos niños y niñas llorando, mujeres y hombres cargando algunas cosas. Hacía mucho frío. Alguien de la Junta de Buen Gobierno se había enterado y avisó antes de que llegaran los paramilitares. Una persona de la comunidad gritaba: “¡Cuiden a los promotores de salud! Son nuestra responsabilidad” (Diario de campo, Lunallena).

Posiblemente este sueño tuvo que ver con la práctica de sutura y también con el rumor que escuchamos al atardecer respecto a que en varias comunidades cercanas los paramilitares nuevamente estaban desplazando a la gente, que contaminaban sus ríos para que desalojaran su territorio y que el EZLN se estaba movilizándolo para evitarlo. También supimos que se denunció la situación de las comunidades a través de diversos organismos civiles y algunas radios alternativas.

La sesión estuvo a cargo de Paula con apoyo mío, desarrollamos un taller sobre género, sexualidad y toma de decisiones sobre vida en pareja. Realizamos algunas dinámicas sobre género y sexualidad que pretendieron partir de sus propias experiencias a nivel personal, familiar y comunitario. Fue interesante conocer las opiniones de las y los promotores. Bety, una de las promotoras en formación comentó que en su comunidad ha habido varias reuniones de mujeres donde han planteado los derechos que tienen a la pertenencia de la tierra. Tratan de analizar los aspectos de sus *usos y costumbres* que les perjudican y no les permiten tener acceso a sus derechos. Considera que es un proceso lento pero que ha visto algunos cambios en las formas en que algunas familias reparten los bienes entre las y los hijos.

En la sesión de la tarde revisamos los signos y síntomas de algunas infecciones de transmisión sexual (ITS), las formas y vías de infección y su tratamiento; así como las formas de prevenirlas. Lxs jóvenes promotorxs participaron con muchas preguntas y eso nos permitió entrar al tema de las relaciones sexuales en la pareja. Al parecer, el tema de la sexualidad ya lo han abordado en otras sesiones de la escuelita y por lo que noté, el grupo se permite plantear sus dudas y comentarios pensando siempre en las formas en que se vive la sexualidad en sus comunidades. Algo que facilitó el trabajo fue la utilización de sociodramas para representar casos específicos de relaciones de pareja. Ellxs mismxs improvisaban las historias a partir de lo que han



visto en sus comunidades. Esto generó mucha risa además de un clima de confianza para el análisis de cada caso.

En conversación con Bety durante la cena, acordamos tener una charla en la siguiente semana para que me platicara respecto a cómo veía ella la participación de las mujeres como promotoras de la salud. Bety tenía que regresar a su comunidad al siguiente día, ya que su padre le solicitó regresar el fin de semana para apoyar en los preparativos de una celebración comunitaria.

Es necesario revisar nuestro afán por intervenir.  
Preguntarnos sobre quién nos autoriza a hacerlo  
y cómo podemos colocarnos en el lugar de la escucha  
más que en el de la palabra.  
Dejar que ellas, con su discurso y sus prácticas,  
nos dejen huellas que diversifiquen  
las formas que tenemos de ver el mundo.  
(Diario de campo, Lunallena).

### **Viernes, día nublado.**

Hoy no escuché la música de las 4 de la madrugada. Paula y yo nos despertamos muy temprano para planear la sesión de hoy. Conversamos respecto a centralizarnos en su experiencia y sus propuestas para la intervención comunitaria. Es el tema que revisaremos hoy (Diario de campo, Lunallena).

En la sesión de psicología comunitaria planteamos la realización de un diagnóstico comunitario a partir de lo que lxs jóvenes promotorxs ven y piensan que son problemáticas de salud en sus comunidades. Elaboramos conjuntamente un proceso de *autodiagnóstico basado en redes complejas de causalidad*. Fuimos anotando las problemáticas en unas tarjetas de tal forma que pudiéramos visualizar las interrelaciones entre enfermedades presentes en sus comunidades y las condiciones de vida y las políticas sociales, económicas y de salud que intervienen en ellas. La participación de lxs jóvenes promotores fue muy activa, encontrando diferencias y similitudes entre las problemáticas de cada comunidad. Fue interesante ver la facilidad que tienen para interrelacionar los procesos de salud – enfermedad con coordenadas de vulnerabilidad social y de violencia estructural.

Al terminar el autodiagnóstico, los propios jóvenes plantearon la idea de realizar dicho ejercicio en algunas asambleas dentro de sus comunidades con la finalidad de completar el diagnóstico inicial que hicimos a manera de ejemplo. Se acordó que para

el siguiente ciclo de la escuelita (en el siguiente mes) cada unx de ellxs traería el diagnóstico realizado en sus comunidades y a partir de ello elaborar algún proyecto para atender algunas de las problemáticas desde su labor como promotorxs de la salud.

En la sesión de la tarde, Paola les puso una película en la cual tenían que identificar algunos signos y síntomas cognitivos, conductuales y fisiológicos de cada uno de los personajes de la película. Esto con la finalidad de distinguir entre diferentes problemáticas en salud que puede experimentar una persona y tener algunos conceptos básicos para su diagnóstico. El grupo se organizó para hacer palomitas de maíz e invitaron a varias personas de la comunidad a ver la película. Al final Paola realizó en plenaria, la retroalimentación de la actividad, teniendo como base sus comentarios.

Durante la cena, un integrante de la Junta de Buen Gobierno, nos comentó respecto a que por ese mes (diciembre) se suspenderían las sesiones, ya que en cada comunidad se realizarían las fiestas Guadalupanas<sup>4</sup> y era importante que lxs jóvenes promotorxs participaran en ellas junto con sus familias al interior de sus comunidades. Se comunicó también que a finales de diciembre y principios de enero se realizaría el Festival de la Digna Rabia convocado por el EZLN, razón por la cual se aplazarían las sesiones de la escuelita con la finalidad de que quienes estuvieran interesados, asistieran a dicho festival.

En esa noche, los promotores externos acordamos regresar a SCLC al día siguiente. El sábado nos regresamos en la camioneta de Paula. En el camino nos encontramos con varias procesiones que iban caminando, o corriendo o en bicicleta rumbo a la iglesia de Guadalupe en SCLC. Al llegar al centro de SCLC nos despedimos y acordamos vernos en la siguiente semana para planear las sesiones de enero de la escuelita de salud.

Uno de los días del Festival de la Digna Rabia, me encontré con Paula en el CIDECI, y me comentó que le llegó un oficio por parte de la Junta de Buen Gobierno, donde se especificaba que la organización (movimiento del EZLN) había decidido suspender su participación como promotora externa de salud en la escuelita hasta nuevo aviso. En el oficio no se expresaba ninguna justificación o explicación para esa decisión, sin

---

<sup>4</sup> Fiesta de origen católico para celebrar el día de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre. En las comunidades y en las ciudades se acostumbra hacer peregrinaciones, celebraciones eucarísticas, ferias, etc.



embargo Paula estaba muy triste y desmotivada. Ya había solicitado una reunión con los de la Junta de Buen Gobierno para aclarar las cosas y reinsertarse a la escuelita de salud. Hasta ese momento no había ninguna respuesta.

En la segunda semana de enero, los promotores de salud externos, nos reunimos para solicitar mediante un oficio, una reunión con la JBG. Nos enteramos que la escuelita de salud aplazaría su siguiente ciclo formativo hasta nuevo aviso. En una charla con Paula, le expresé mi intención de seguir apoyando la escuelita, y, al menos hasta que se resolviera su situación, no asistiría a la comunidad donde está la escuelita. Continuamos en varias sesiones solicitando una reunión con la JBG, sin embargo aún no había una resolución.

No pude avisarle a Bety respecto a que no podríamos tener la conversación acordada, sin embargo los comisionados de la JBG avisarían a los promotores de salud sobre el cambio de planes respecto a las sesiones de la escuelita. Hasta ahí, pensaba que pronto se resolvería la situación de Paula y continuaríamos el trabajo permitiéndome también insertarme un poco más en la comunidad y en el proceso formativo de las promotoras de salud. Consideraba que este escenario constituía una vía importante para conocer las vicisitudes que, en el camino, las mujeres enfrentan para lograr participar como promotoras de salud, tanto a nivel de pareja y familiar como comunitario. Por otra parte, me interesaba conocer el desempeño que tenían las promotoras de salud en sus propias comunidades en la atención y prevención de la salud.

Hacia finales de enero, no sólo estaba preocupada por la situación de Paula, sino también sobre el paso del tiempo y la no continuación de mi trabajo de campo. En una charla con ALMA (del CDMCH) ella me recomendó continuar mi trabajo de campo directamente dentro de un caracol en donde ella sabía que había una *clínica de la mujer* y la permanente existencia de mujeres promotoras de salud. Me habló sobre las posibilidades de trabajo de campo y la necesidad de moverme de espacio al menos en lo que se resolvía la situación de Paula. Me motivó a continuar mi trabajo de campo con promotoras de salud dentro de un caracol.

Empecé los preparativos para viajar al otro caracol, un caracol más alejado de SCLC y más cercano a la selva. Volví a integrar la lista de *materiales por llevar al campo*. También había un hoyo en el estómago por las nuevas decisiones y experiencias que me estaban esperando...

### 6.3. SALUD AUTÓNOMA Y LA CLÍNICA DE LA MUJER: ESCENARIO DE GESTIÓN DESDE Y PARA LAS MUJERES.



*Mural en clínica de la mujer  
Comunidad de base zapatista  
Foto: Lunallena.*

Un proceso social no se decreta.  
Es el resultado de actores bien  
concretos que viven en lugares  
precisos y en un tiempo dado.  
Sus prácticas construyen  
un tejido social  
**Houtart, François; 2008.**

“Sólo la autonomía tiene la  
capacidad de liberar a los de abajo  
y por eso es que miramos a las  
comunidades zapatistas para  
inspirarnos en la lucha”  
**Radio zapatista**

#### 6.3.1. RUMBO AL CARACOL Y LA CLÍNICA DE LA MUJER

Tomé una camioneta que salió de SCLC hasta que se llenó del todo. Tardamos casi dos horas de camino. Durante el camino subieron y bajaron muchas personas en cada uno de los pueblos por los que pasamos. Llegamos a la terminal de un pueblo, tuve que abordar otro transporte que me llevó a otra terminal. Me subí a un camión de redilas (o de carga) acondicionado con sillas y tablas de madera para que los pasajeros nos sentáramos.

En el camión había varios productos: costales de azúcar, bolsas de arroz, galletas, sopas *maruchan*, *sabritas*, refrescos (sodas), leche, cajas de huevo, costales de cal, costales de cemento, cajas de cervezas, etc. No sabía si la mercancía era para consumo personal o era para venta. De cualquier forma, me era muy familiar y lógico por el impacto y expansión de las empresas transnacionales que hubiera en su dieta Coca-Cola, cerveza, *sabritas* (papas fritas y comida chatarra) y sopas *maruchan*

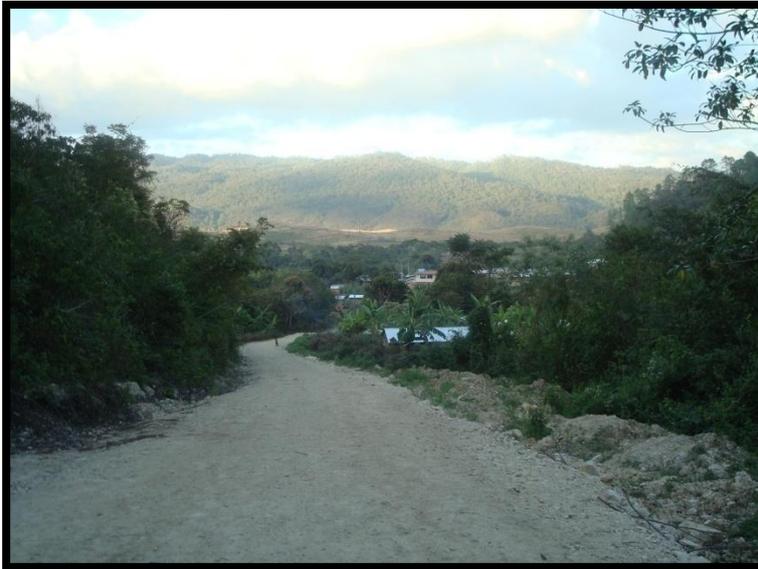


(sopas instantáneas). Hacía muchísimo calor y no contábamos con techo. Estuvimos esperando cerca de una hora a que se llenara de pasajeros y de cosas. Había varios pasajeros hombres que ya estaban ahí, pero parados al lado del camión, esperando que se llenara para subirse. Llegaron tres mujeres jóvenes, una de ellas se sentó en el techo de la camioneta. Estuvimos esperando en pleno sol. El camión cada vez se llenaba más.



Productos de consumo  
Foto: Lunallena, 2009.

Las mujeres en el sol, esperando, silenciosas. Los hombres, en la sombra cerca del camión, tomando cerveza, metiendo cosas al camión, aún encimadas unas de otras y sobre los pies de las mujeres. Se aprovecharon del espacio sin tomar en cuenta el espacio de ellas, las acorralaban, ellas se reacomodaban. Silencio. Sólo una de ellas, la que estaba sentada en el techo del camión, se quejaba de la larga espera. En mi caso, logré tener un espacio considerable para pararme en equilibrio, sin embargo pusieron muchas cosas por encima de mi maleta, lo que implicó que cada vez la tenía que reacomodar. No sé en qué consistió que no atropellaran mis pies, no al menos hasta ese momento.



Rumbo a caracol  
Foto: Lunallena, 2009.

Cuando por fin llegaron los últimos pasajeros, también con costales de cal y de azúcar, los pasajeros hombres subieron al camión, reacomodaban las cosas que estaban entre nosotros, todos se empezaron a encaramar arriba de las sillas y las

tablas de tal forma que viajarían parados,

tomados de los barrotes del camión y con las cabezas al aire. Había poco espacio para poner los pies entre tanta mercancía y tantos pasajeros. Yo opté por hacer lo

mismo y pararme en las tablas. Algunos pasajeros empezaron a hablar entre ellos en tzeltal. Salimos del pueblo rumbo a la selva. El aire nos refrescaba la cabeza al grado de despeinarnos y de sentir la sensación de asfixia por tanto aire que dificultaba el respirar. Muchos de las y los pasajeros iban con los ojos cerrados. En varias ocasiones teníamos que agacharnos para evitar que las ramas de los árboles nos pegaran en la cara.



Rumbo a caracol  
Foto: Lunallena, 2009.

El paisaje es hermoso, hay mucha vegetación, también mucho polvo y mucho sol.

En el camino paramos cerca de tres veces, para que los hombres orinaran, ya que ellos seguían tomando cerveza. Las mujeres en silencio y cada vez arrimándose más entre ellas. Íbamos a una velocidad considerable. Durante el camino saqué unos sándwiches y los compartí con una mujer que iba con dos niños. Ella me convidó mangos. Intercambio de sonrisas...

La chica que estaba sentada encima del techo me preguntó afirmando que yo no era de ahí. Me preguntó a dónde iba y le contesté que al caracol. Ella me preguntó a qué iba al caracol afirmando que no hay nada que hacer ahí. Y me recomendó ir a la laguna, ya que era un lugar muy bonito para pasear. La imagen que le proyecté probablemente era la de una turista. Puede ser que ¿por eso los hombres no me acorralaron en el espacio?... Inicé a tomar video del paisaje y de la carretera. Los pasajeros se me quedaron viendo por un momento sin embargo dejó de llamarles la atención al poco tiempo. Pasamos por muchas comunidades, tramos de carretera con terracería y otras pavimentadas. Fue un viaje agradable con relación



Entrada al caracol  
Foto: Lunallena, 2009.

al sol, la selva, el viento, el intercambio de comida. Al cabo de dos horas de camino, llegué al caracol,



me bajé del camión, empolvada, con mucho calor, pero con una sensación muy agradable por el viaje.

El chofer me dejó en la entrada al caracol, ahí encontré a una chica quien me dijo que entrara y que me dirigiera a la Comisión de Vigilancia para que me llevaran con los de la Junta de Buen Gobierno (JBG). Entré al caracol. Localicé la Comisión y me presenté diciendo que quería hablar con los de la JBG. Me dijeron que esperara sentada en una banca hecha de tablas de madera colocada afuera del espacio de la Comisión de Vigilancia. Me senté y miré alrededor, había mucha gente en la iglesia, jóvenes (hombres y mujeres) jugando básquet bol, había gente en el espacio de cocina (supe que era la cocina porque salía humo de esa cabaña, era del fogón de leña), y varios niños corriendo en el campo. Tenía mucha hambre.

---

### **6.3.2. LA AUTORIZACIÓN DE LA JUNTA DE BUEN GOBIERNO (JBG)**

---

Esperé como 5 minutos, hasta que me llamaron los de la Comisión de Vigilancia. Esta vez no tenían pasamontañas o paliacate que les cubriera el rostro. Cuando entré a su espacio había tres hombres, el de en medio me preguntó: Nombre, organización, cargo (profesión), objetivo de estar ahí y tiempo que pensaba estar en el caracol. Uno de ellos anotó mis datos en una libreta donde anotan a todos los que visitamos el caracol. Anotaron que era psicóloga y que venía de la universidad, que era docente y que también estaba en un grupo que trabajaba en género y sexualidad (ese grupo es con el cual desarrollo algunas intervenciones centradas en la prevención de infecciones de transmisión sexual mediante talleres).

Les comente de mi interés en conocer el trabajo de las promotoras de salud, cómo se han capacitado y, si era posible, participar junto con ellas en sus actividades diarias. Me preguntaron qué era la psicología (una pregunta muy difícil de responder, sobre todo por la diversidad de enfoques y la apertura de posibilidades que ello conlleva) traté de explicarles con algunos ejemplos, al final se quedaron con la idea de los talleres de sexualidad y de prevención de infecciones. Todo lo anotaron en el cuaderno. Me comentaron que tenía que pasar a hablar con los de la Junta de Buen Gobierno. Uno de ellos me llevó a otro espacio donde me recibió otro compañero, le dieron mis datos y volvió a preguntarme para aclarar varias cosas sobre la psicología, sobre mi interés de estar con las mujeres promotoras. Al final me dijo que era bienvenida, pero que como Junta de Buen Gobierno, tendrían que decidir si me

quedaba en la clínica de la mujer en el caracol o si me enviaban a algún otro municipio o comunidad. Me pidió que esperara la decisión en la tarde y que por lo pronto me podía quedar en el salón que está asignado para visitantes, abajo del kiosco central. Me comunicó tres reglas para los visitantes:

1. Sacar fotos a construcciones, murales y paisajes pero no a personas que no tuvieran pasamontañas o paliacate.
2. Cada vez que se quiera entrar o salir del caracol para ir a otro municipio o comunidad es importante avisar a la JBG porque ellos llevan un control de visitantes, por seguridad de los mismos visitantes.
3. Si se quiere hacer una entrevista con gente de la comunidad o del caracol solicitar la autorización a la JBG.

Le agradecí su recibimiento y le comuniqué que estaría al pendiente de la resolución de la JBG y que para mí no había inconveniente en la decisión que se tomara. Uno de los compañeros de la Comisión de Vigilancia fue por mí y me llevó al salón de visitantes. El salón es amplio, las paredes están hechas de material sólido, con techo de madera. Este techo es a la vez piso para un templete o kiosco que sirve de lugar de reuniones en el espacio central del caracol. Le agradecí y me despedí del compañero de la Comisión de Vigilancia.

Saludé a tres mujeres que estaban en el salón: Una joven francesa que se veía un poco enferma. Es socióloga y estaba interesada en conocer la propuesta de educación autónoma zapatista. Tenía ya



Salón de visitantes  
Foto: Lunallena, 2009.

una semana en el caracol y estaba esperando a que le dieran la autorización para realizar una entrevista con los instructores de la escuelita autónoma. Por lo que me comenté, ya había realizado algunas observaciones de cómo se llevaban a cabo las clases en las escuelitas autónomas; una mexicana que estaba acampando, iba de paso hacia otras comunidades y toca percusiones; otra mexicana que junto con un colectivo propone un taller de Arte (música y danza), ella llevaba más de tres semanas esperando una resolución para impartir los talleres de arte; la note un poco



desmotivada, ya que tenía mucho tiempo de esperar alguna respuesta sin embargo no tenía planeado irse del Caracol. Al parecer no tenía prisa...<sup>5</sup>

Miriam, la francesa, me ayudó a instalarme en el salón, a colgar la hamaca y me llevó a una tiendita donde preparan y venden comida. Comimos, me comentó sobre algunos aspectos que había notado en la escuelita respecto a los contenidos y me mostró algunas de las preguntas que pensaba realizar a los instructores de educación autónoma, en caso de que le autorizaran la entrevista. Posteriormente regresamos al salón de visitantes. Miriam me comentó que la JBG le había autorizado entrar al curso de promotores y también hacer una entrevista con los capacitadores. Llegó un joven a buscarla para realizar la entrevista. Se fueron a la parte de arriba del salón donde los esperaban más de 20 capacitadores y 1 capacitadora. Yo me quedé un rato en la hamaca esperando noticias... Llegó una mujer mayor (cerca de 70 años de edad) a vender pan hecho por ella, estuve conversando con ella:

Tiene cuatro hermanos. Desde niños se quedaron solos, la mamá murió y el padre se fue. Recordó con mucho dolor a su hermano menor que murió un año atrás de diabetes. Tiene cuatro hijos pero no están aquí. Uno de ellos dejó a su esposa y se fue a vivir con otra mujer a Baja California. Ella hace pan para vender, también vende collares y *bules*<sup>6</sup>. No hace pan muy seguido, porque todo está muy caro: harina, azúcar, aceite, huevos, leche. Y “ya no le sale” [el costo]. Está enferma de reumas, le duele todo el cuerpo. Se despidió diciendo que por ahí nos estaríamos viendo. Su pan es muy rico.

Por esa tarde preferí no recorrer el caracol, no tomar fotos ni tratar de entablar conversación con las personas de la comunidad donde está el caracol. Decidí esperar la decisión de la JBG.

Miriam regresó de la entrevista y me comentó que tenían a 100 promotores en educación. Algunas de las áreas que desarrollan son la historia en la vida cotidiana como indígenas y del EZLN; matemáticas para saber medir, hacer el trabajo, siempre basado en conocimiento de la naturaleza; idioma para respetar sus idiomas (tzeltal y tojolabal) facilitando su enseñanza; y naturaleza para entenderla, respetarla y cuidarla.

---

<sup>5</sup> Un año después de haberla conocido, la reconocí en una foto de nota de un periódico mexicano, donde se afirmaba que era parte del EZLN y donde se pretendía mostrar el *rostro verdadero* del Subcomandante Marcos. Al final la nota formó parte de la campaña de deslegitimación de la propuesta zapatista.

<sup>6</sup> Ver en anexo: Glosario de términos mexicanos.

Un objetivo de los promotores es que las y los compañeros sepan leer y escribir para contribuir a su lucha, que es la defensa de su autonomía, de su tierra, de sus propuestas. Comentaron que si se quedan sin estudiar, es fácil que los dominen. También le comentaron que algunos caracoles tienen ya los libros y folletos en tzeltal, pero es difícil porque no tienen las máquinas para editarlos. Le pregunté a Miriam si les preguntó por qué había una sola mujer promotora en educación, pero ella no lo consideró en su entrevista. Claro, posiblemente porque su enfoque es diferente.

Para ese entonces Miriam ya se sentía mal del estómago y me pidió que la acompañara a la clínica general para pedir una consulta médica. No estaba el médico responsable y la atendió una promotora de salud que estaba en la farmacia comunitaria. Sin embargo noté que Miriam tenía mucha desconfianza de ella, ya que no tomó en cuenta lo que le recetó y las recomendaciones de cuidado. Miriam sacó de una bolsa medicamentos que había traído desde Francia para atender: mareos, diarrea, infección, dolor de cabeza, antibacteriales, paludismo, etc. Regresamos al salón de invitados y Miriam se automedicó y se recostó en su hamaca.

Ya era de noche y los de la JBG no me habían dado respuesta. Regresé a la tiendita a tomar un café y a escribir. Cuando llegué estaba ahí Bellinghausen<sup>7</sup>, estaba de paso hacia algunas comunidades zapatistas que tenían amenaza de desalojo forzado por grupos paramilitares, y visitaría la zona para elaborar una nota y enviarla a La Jornada. Había obtenido la autorización de pasar por esa tarde la película *Corazón del tiempo*<sup>8</sup>. Empecé a verla.

Llegó uno de los *compas*<sup>9</sup> de la JBG a buscarme:

Compa: “a usted la estaba buscando, venga compañera que ya hay respuesta” [¿Cómo sabía dónde estaba?].

“Tomé mis cosas con un *tun-tun* en el corazón. Le dan tanta seriedad al proceso y a las relaciones entre personas. Sin embargo no deja de ser amable, cercano, amistoso, de compañerismo... ¿Cómo logran esto?”(Diario de campo Lunallena).

<sup>7</sup> Colaborador del periódico La Jornada, como corresponsal en Chiapas. Co-guionista de la película *Corazón del Tiempo*. Película realizada e integrada por actores de comunidades zapatistas. Nos comentó a la gente que estábamos en la tiendita sobre la película, que pronto sería presentada en el Festival de Cine en Guadalajara. Es hecho con personas actores del EZLN y comunidades de base. Nos narró un poco sobre la trama y la forma en que la organizaron.

<sup>8</sup> *Corazón del Tiempo*. México – España, 2008. 90 min. Dir. Alberto Cortés.

<sup>9</sup> *Compas*: compañerxs pertenecientes a la organización (del EZLN).



El compa me llevó a la Clínica de la Mujer. En el camino comentó que la JBG había decidido que me quedara en la Clínica de la Mujer, que apoyara en algunas actividades que ellas realizan y además que ellas me indicarían en qué tenía que colaborar porque se hace reparto de tareas desde limpieza y demás cosas. Cuando llegamos a la Clínica me presentó con Maru, la coordinadora de la clínica, una joven tzeltal promotora de salud de cerca de 26 años, con un vestido muy colorido y con listones. El compa me dijo que me cambiara para ese espacio y que trajera mis cosas del salón de visitantes. Salimos de la clínica, se despidió y me fui al salón de visitantes con ayuda de una linterna, cuando llegué Miriam estaba dormida. El salón estaba oscuro, no tenía luz. Con ayuda de la linterna, guardé todas mis cosas y me fui a la clínica.

Mary me presentó a otra compañera, Eugenia, quien estaba encargada del huerto de plantas medicinales. Con ella compartiría el cuarto. Me llevaron una colchoneta y la extendí debajo del sleeping. Acomodé mis cosas.

Eugenia me llevó a conocer los espacios de la clínica y encontramos a Miriam cocinando arroz en la cocina de la clínica. Aún se sentía mal y le propusieron que esa noche se quedara en la clínica. Fuimos por sus cosas al salón de visitantes y se instaló en una cama de hospitalización. Llamaron a una doctora quien le recetó algunos medicamentos. Miriam seguía incrédula y muy desconfiada a las indicaciones médicas. Sin embargo las tomó y se quedó dormida.

Regresé al espacio donde dormiría. Empecé a escribir. Estaba muy cansada por el viaje y la espera. Me fui a dormir. Ahora ya más tranquila: la JBG había aceptado mi estancia en la Clínica de la Mujer, la resolución fue muy rápida, fue un día con muchas experiencias nuevas y tenía mucha ilusión de seguir conociendo...

### 6.3.3. EN LA CLÍNICA DE LA MUJER: ESPACIO DE ENCUENTROS Y DESENCUENTOS

“Soy un amasamiento, soy el acto mismo de amasar, de unir y mezclar, que no sólo ha producido una criatura de la luz y una criatura de la oscuridad, sino que también ha engendrado una criatura que cuestiona las definiciones de luz y oscuridad y les da nuevos significados (Anzaldúa 1987:81, en Hernández, sf)”.

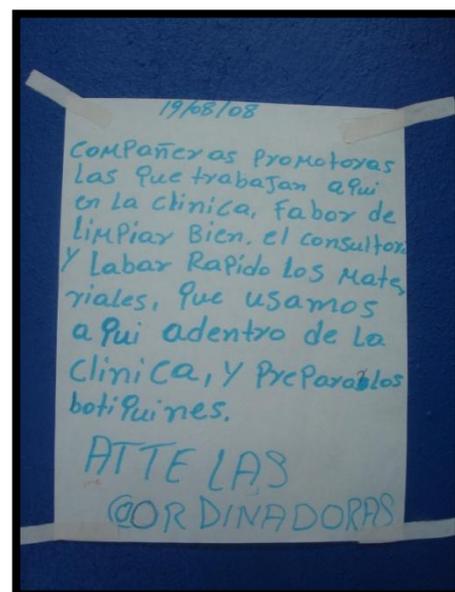


Haciendo tamales  
Foto: Lunallena, 2009.

A continuación narraré algunos episodios centrales ocurridos en cada día y que considero permitirá a la lectora tener una idea general tanto de mi estancia en el caracol como del proceso mismo de formación y participación de las mujeres promotoras en la propuesta de salud autónoma del movimiento zapatista.

#### El curso de salud reproductiva y la disminución de asistentes.

Las jóvenes promotoras de salud asisten de diversas comunidades localizadas alrededor del caracol. Muchas de ellas realmente alejadas, lo que implica que las mujeres viajen cerca de 5 horas desde sus comunidades al caracol. Las mujeres promotoras de salud asisten una vez al mes a la clínica de la mujer, en la cual prestan un servicio atendiendo a mujeres y a la vez participan en diversos cursos o talleres. En esa ocasión habían asistido a un curso de salud reproductiva por tres días, impartido por cuatro promotoras de salud externas, quienes formaban parte de una asociación civil que trabaja derechos sexuales. En el equipo de promotoras externas había dos doctoras, una socióloga y una trabajadora social. Eran mestizas. Mary comentó que en el curso



Cartel en Clínica de la Mujer  
Foto: Lunallena, 2009.



anterior habían participado 18 mujeres promotoras de salud y que a este curso sólo habían venido 9. Mary comentó que muchas de las veces significa que las mujeres no tuvieron dinero para los pasajes, no tuvieron autorización de su familia o de su pareja o puede ser que se les presentó una urgencia en sus comunidades de atención a la salud, ya que las promotoras de salud atienden de manera primaria a las personas enfermas dentro de sus comunidades.

De acuerdo con Mary, el asistir a un curso en la Clínica de la Mujer, muchas veces significa para las promotoras de salud llegar a acuerdos y negociaciones con sus parejas, muchos de los casos el esposo se queda en casa cuidando a los hijos lo que implica que su trabajo en el campo disminuye y disminuye la entrada de dinero. En otras ocasiones la promotora de salud, llega a la clínica con sus hijos ya que no puede dejarlos porque la pareja también trabaja. Asistir a los cursos también implica quedarse varias noches a dormir en la clínica y eso requiere mucha confianza por parte de la pareja, que esté concientizado de la importancia de la labor de una promotora de salud en su comunidad y reconocer el derecho de las mujeres a participar en las actividades de la organización. De cualquier forma las promotoras externas estaban preocupadas por la inasistencia de las mujeres por lo que fueron a plantear la problemática con los de la Junta de Buen Gobierno.

### **Celo profesional y promotoras externas de salud.**

En el desayuno pude notar que las promotoras externas evitaban que yo me enterara de su trabajo, creo que estaban más desconfiadas que las propias promotoras de salud de las comunidades. Evitaban hablarme durante el desayuno y desplegaban ciertas actitudes protagonistas al centralizar la atención de las promotoras de salud comentando:

Las promotoras externas se muestran reacias a entablar una conversación conmigo, noté celo profesional, protagonismo y obviamente están en su territorio y han logrado confianza con las jóvenes promotoras de salud. Prefiero estar de *perfil bajo* (*Diario de campo*).

“Hay mucha gente que viene a Chiapas sin siquiera haber leído un libro o conocer nada de la situación del EZLN. Quien critica a Samuel Ruíz y al EZLN es porque no sabe, es un ignorante, ni siquiera ha leído nada. Yo ya tengo diez años aquí trabajando y me llevo bien con Samuel Ruíz”

Yo continué desayunando, preferí no involucrarme con la conversación. Una joven promotora de salud trató de integrarme a la charla preguntándome de dónde era, al

decirle que de Veracruz, empezó a comentarme de la gente de Veracruz y de Tabasco: “Es gente muy simpática, alegre, y sonríe mucho. Yo creo que por eso siento que te conozco. He tenido amigas que son de por allá”.

Cuando inició el curso solicité a Mary el poder participar como observadora, en un principio Mary había accedido sin embargo, las coordinadoras del curso no lo permitieron y pidieron que mejor apoyara en la clínica por si había alguna consulta. Una de las promotoras de salud me acompañó al consultorio y me dijo que si había algún problema en la consulta la llamara. Ahí fue cuando me enteré que ellas, las promotoras de salud pensaban que yo era doctora y que atendía partos, por lo que me pedían que diera la consulta en lo que ellas estaban en el curso. Al parecer la gente de la JBG es lo que les informó. Puede ser que a partir de esa información se haya generado un mal entendido inclusive con las promotoras externas. Traté de aclarar mi situación sin embargo me pidieron el apoyo al menos en avisarles si llegaban pacientes. Mary propuso hablar sobre el tema más tarde.

### **Sobre las comidas en la Clínica de la Mujer**

En los días había varias comidas que se repetían. Sin embargo para mí no constituía ningún problema, al contrario, la comida era muy buena, las sazones de cada cocinera en turno (que éramos todas las que vivíamos en la Clínica y que nos turnábamos para elaborarla) estaban sabrosas. Un menú cotidiano:

**Desayuno:** caldo de verduras (papa, coliflor, chayote, tomate, cebolla) con frijoles de la olla, tortillas, té o café y galletas.

**Comida:** Lentejas con huevo hervido, tortillas y agua de melón.

**Cena:** Café con galletas o pan.

### **La experiencia en el consultorio o el darme cuenta de mis límites**

Una de las promotoras me llevó al consultorio, me enseñó el formato de registro de pacientes y me pidió que registrara al paciente que llegara, le tomara los datos de la información básica y que luego les podía llamar. Estuve varias horas ahí, sólo llegó un señor con problemas de vista. Le tomé sus datos y luego avisé a Julia. Ella me pidió que me quedara en el consultorio. Le tomó la presión, le preguntó sobre antecedentes familiares y enfermedades. El señor había tenido un fuerte golpe en la cabeza un mes atrás y desde entonces ha tenido problemas de vista. Julia lo canalizó a consulta a la clínica de la cabecera municipal. Julia trató de incluirme durante toda la consulta, me pedía que escribiera el diagnóstico y la receta. Me preguntó si sabía medir la presión...



No, no sabía. Fue una situación interesante, fue la primera vez que sentía que mis conocimientos no servían, no para las demandas que ahora se me hacían. Julia se ofreció a enseñarme en otra ocasión.

### **Sobre quiénes asisten a consulta y sus motivos.**

Durante el tiempo que pasé en el consultorio, tuve la oportunidad de revisar los registros de pacientes que han asistido a consulta, fue interesante confirmar que también atienden a hombres y varixs de lxs usuarixs de las clínicas provienen de comunidades que no pertenecen a la organización, es decir, no forman parte del movimiento zapatista:

<b>Período: Marzo – diciembre 2007 Clínica General</b>					
<b>Mujeres</b>	<b>Hombres</b>	<b>Edades (promedio)</b>	<b>Comunidades</b>	<b>Diagnósticos más frecuentes</b>	<b>Tratamientos</b>
215	10	11 a 40 años	39	Seguimiento a embarazo Papanicolaou Dispositivo intrauterino Infecciones vaginales Enf. Gastrointestinales Anemia Infección oídos/nariz/garganta Infección Vías urinarias.	Óvulos vaginales Metronidazol Butiliosina Paracetamol Ácido Fólico Ambroxol Trimetropina Naproxeno Amoxicilina

<b>Período: Enero – diciembre 2008</b>					
<b>Mujeres</b>	<b>Hombres</b>	<b>Edades (promedio)</b>	<b>Comunidades</b>	<b>Diagnósticos más frecuentes</b>	<b>Tratamientos</b>
432	25	11 a 40 años	39	Seguimiento a embarazo Papanicolaou Dispositivo intrauterino Infecciones vaginales Enf. Gastrointestinales Anemia Infección oídos/nariz/garganta Infección Vías urinarias.	Óvulos vaginales Metronidazol Butiliosina Paracetamol Ácido Fólico Ambroxol Trimetropina Naproxeno Amoxicilina

<b>Período: Enero – febrero 2009.</b>					
<b>Mujeres</b>	<b>Hombres</b>	<b>Edades (promedio)</b>	<b>Comunidades</b>	<b>Diagnósticos más frecuentes</b>	<b>Tratamientos</b>
33	5	11 a 40 años	16	Seguimiento a embarazo Dispositivo intrauterino Enf. Gastrointestinales Infecciones vaginales Infección de ojos Infección oídos/nariz/garganta Infección Vías urinarias.	Óvulos vaginales Metronidazol Butiliosina Paracetamol Ácido Fólico Ambroxol Trimetropina Naproxeno

## Sobre la cotidianidad en la Clínica de la Mujer

“Vengo a ver en qué puedo ayudar”, suele decir el mestizo al llegar a una comunidad indígena. Y puede ser una sorpresa para él que, en lugar de ponerlo a enseñar o a dirigir o a mandar, lo pongan a ir por la leña, o a cargar agua o a limpiar potrero. O no será muy raro que le respondan “¿Y quién te dijo que necesitamos que nos ayudes?” (Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo, 2009).

A partir del segundo día de mi estancia en la Clínica, Mary me asignó, al igual que a todas las promotoras de salud, algunas actividades para el sostenimiento de la clínica. Cada semana Mary elabora un rol de actividades en el que incluye:



Clínica de la Mujer  
Foto: Lunallena, 2009.

**Intendencia:** elaboración de desayuno, comida y cena, elaboración de tortillas, lavado de platos y demás utensilios de cocina.

**Aseo:** limpieza de las diferentes áreas de la clínica.

**Consulta:** Consulta general, limpieza y esterilización de utensilios para la consulta. Realización del Papanicolaou, registros de consulta, etc.

**Farmacia:** revisión de medicamentos, clasificación, desechar los caducados, ordenar los donativos de medicamentos, abastecer las recetas.

Es importante mencionar que, en varias ocasiones, algunos promotores de salud (hombres) llegaban a la Clínica de la Mujer para asistir a algún curso formativo. Mary también los incluía en el rol de actividades para el sostenimiento de la clínica. Mary ponía la libreta del rol de actividades en la cocina a la vista de todos. Todos los días se tenían que llevar a cabo dichas actividades. La clínica estaba siempre limpia. Por lo general siempre había mucha gente en la clínica, lo que implicaba que se hacían equipos para cada actividad.



Clínica de la Mujer  
Foto: Lunallena, 2009.

El único día que yo “sufría” era cuando me tocaba dentro del rubro de intendencia, hacer las tortillas. Ya que esto

implicaba desgranar la mazorca y poner a hervir en el fogón de leña el maíz desde el



día anterior en la tarde. Al siguiente día había que levantarse a las 5:30 de la madrugada para moler el maíz, prender el fogón de leña y hacer las tortillas para que estuvieran listas en el desayuno. Todas actividades que no sabía hacer... las aprendí.

Otra actividad a la que me fui acostumbrando fue a bañarme (ducharme) con agua fría, ya que no se contaba con calentador de agua. La clave era esperarse a que se calentara el agua durante el sol de la mañana y a la tarde bañarse.

Por lo demás, el dormir prácticamente en el suelo, me lo agradeció mi columna.

### **Otros aprendizajes: del como cultivar la madre tierra y obtener plantas medicinales**

En varias ocasiones ayudé a Eugenia a regar las plantas medicinales, a sembrar ajo, cebolla, albahaca, hierbabuena, chayote, mandarina, mafafa, xansen, etc. También me enseñó a elaborar composta y a conservar las plantas medicinales para hacer infusiones.

“Esta actividad necesita mucha paciencia. Yo estoy aprendiendo a penas a sembrar las plantas medicinales. A mí no me gusta la medicina del doctor, por eso me interesé en aprender a cultivar las plantas medicinales. Tomé un curso que vinieron a dar para todos los caracoles. Llevo aquí más de seis meses” (conversación con Eugenia).



Huerto en Clínica de la Mujer  
Foto: Lunallena, 2009.

Lo que noté es que el resto de promotoras de salud no se interesaban mucho en aprender el cultivo de plantas medicinales, y en el caso de este Caracol sólo una persona, Eugenia, está interesada en mantener dicho huerto. Considero que sería una actividad importante a sostener dentro del caracol.

### **Sobre algunas especificidades de la Clínica de la Mujer**

Conversando con Bety, otra de las jóvenes promotoras de salud, me comentó que esta clínica se centra en la salud reproductiva de las mujeres, de esta forma se realiza el Papanicolaou, la detección de infecciones de transmisión sexual, el cuidado y atención

del embarazo, parto y puerperio; la prevención de embarazos a través de métodos anticonceptivos, etc.

Comentó que el horario del consultorio es el siguiente:

8 a 12 hrs.	Consulta
12 a 12:30	<i>Pozol</i>
12:30 a 3 pm.	Consulta
3 a 4 pm.	Comida
4 a 6 pm.	Consulta.
Urgencias: a toda hora.	

### **Sobre el paso del tiempo, el silencio, la melancolía y el diálogo.**

“Cuando recién llegué al caracol y a la clínica, noté que el ritmo del tiempo era lento, había mucho silencio. Incluso me permitiría decir que era un silencio melancólico... las mujeres serias, caminando de un lado a otro, realizando las tareas encomendadas para el mantenimiento de la clínica y atendiendo pacientes. Cuando nos reuníamos para comer, había silencio, de vez en cuando se escuchaba uno que otro diálogo con relación a la comida, al curso, a la asamblea. El silencio era denso, el tiempo pasaba lento...” (Diario de campo, Lunallena).

Las mujeres promotoras de salud acuden a la clínica a sus cursos y también se quedan durante una o dos semanas en servicio para proporcionar consulta, esta actividad se rota entre las promotoras de salud de diversas comunidades y municipios. Durante mi estancia en la clínica me tocó recibir por varias veces a las mujeres, en ocasiones para sus cursos, en otras, para dar atención en el consultorio o para asistir a la asamblea general. Cada vez me sentía más cercana con ellas, cuando llegaban, me saludaban y al reconocermé, saludaban con mayor familiaridad.

“Poco a poco la densidad del silencio fue pasando. El silencio melancólico se transformó en un estar contemplativo, la ansiedad se sintonizó con el ritmo del tiempo, se apaciguó. Mi pensamiento se puso en ‘reposo’: no preguntas, no comentarios, silencio. Fue como subirse a un *papalote* y quedar prendida de él. Viajar con él, en su sentido, sin resistirse. Hasta entonces, brotó el diálogo...” (Diario de campo, Lunallena).

### **Una charla sobre el mal entendido sobre mi lugar en la Clínica de la Mujer**

En una ocasión, Julia, fue a buscar a Eugenia para intercambiar colchones en vista de que Julia no cabía con sus dos hijos en el colchón que se le había asignado. Eugenia



no estaba pero empezamos a charlar en tono al mal entendido de la JBG sobre que yo era doctora que atendía partos. Julia me comentó que efectivamente la JBG les había comunicado ese dato, sin embargo Julia me sugirió que:

“... estaría bien poder hacer un taller con las promotoras para que sepan qué hacer en caso de crisis, si llega una mujer golpeada [comentó que ella no ha visto ningún caso, no se ha enterado pero que quién sabe si es que se lo callan]. Luego en consulta no se da una buena relación con el paciente y es importante hablar de ello y tratar de ver la cultura cómo está en la relación con las mujeres en una consulta. También sería bien que la promotora de salud supiera sobre cómo atender cuando alguien llega triste o con algún familiar muerto” (conversación con Julia).

Fue interesante conocer la visión que Julia tenía respecto a la posible contribución de la psicología en la labor de la clínica, por otra parte se notaba una clara simpatía hacia mí y su necesidad de incluirme en su proceso. De cualquier forma, una vez aclarada la



Cocina en Clínica de la Mujer  
Foto: Lunallena, 2009.

situación con las promotoras de salud de la clínica [para ese entonces ya se habían ido las promotoras externas y Julia tomó un rol importante al equilibrar las posturas] nunca más volví a sentir rechazo o tensión en los espacios donde me aparecía en la clínica. Al contrario, sentí que empecé a fluir

en el sentido de la vida cotidiana en la Clínica de la Mujer. Esto no

significó la desaparición de contradicciones, pero sí mi inclusión en su flujo de vida en el día a día.

### **Un día de convergencias entre talleristas, promotoras y yo.**

El tercer día del curso de salud reproductiva comimos todas en el comedor. Eugenia me había invitado a “matar un pollo” para hacer un caldo con verduras. A pesar de que fue una experiencia fuerte para mí: el sentir el pollo en vida y luego ver cómo lo mataba Eugenia, luego se metió en agua caliente, lo desplumamos y Eugenia lo descuartizó, etc.



Puedo decir que fue una comida de reencuentros. Las talleristas ya no estaban a la defensiva, había bajado la tensión con respecto al mal entendido sobre mi rol en la clínica, y estaba más familiarizada con las promotoras de salud. Éramos cerca de 20 mujeres comiendo y conversando.

Una de ellas platicó cómo ha tenido a todos sus hijos, todos han sido partos naturales y en casa. En algunas ocasiones con supervisión de una partera. Comentó que ella acostumbra a hincarse en la cama y de esa forma puede sacar al bebé, porque así sí tiene fuerzas para empujarlo. Cuando han intentado acostarla para parir no puede acomodarse bien y se le pasa el tiempo del parto. Comentó que cuando siente que en ese día va a parir les pide a sus hijos que echen más tortilla y le comenta a su esposo cómo se siente. El esposo ese día no va a trabajar y se queda cuidándola. Él recibe al bebé y lo limpia hasta que llega la partera.

Otra mujer comentó que cuando se está en trabajo de parto la mujer sabe bien qué hacer, es como si siempre lo hubiera sabido, sólo lo hace y ya. El miedo se va y logras parir, amamantarlos, cargarlos, cuidarlos.

Otra promotora de salud comentó el caso de su hermana que tiene 35 años y no ha tenido hijos “ella le piensa mucho, eso sucede con las mujeres de ciudad”.

Julia comentó cómo eran sus vidas en el momento de la guerra. Dijo que algunas mujeres de su comunidad se desplazaron a otros lugares de la selva por los militares, que caminaron días y días sin descanso. Algunas mujeres dieron a luz en el camino. Muchas veces caminaron arrastras por la selva para que no las oyeran los militares. Llegaban con los codos y las rodillas deshechas. “Todo un año no dormimos bien, había mucha bala, tiroteo entre ejército y militares. No se podía dormir tranquila”.



## La rotación de funciones o el mandar obedeciendo<sup>10</sup>

“Y ahora estamos pasando el trabajo de vigilancia del buen gobierno a las bases de apoyo zapatistas, con cargos temporales que se rotan, de modo que todos y todas aprendan y realicen esa labor. Porque nosotros pensamos que un pueblo que no vigila a sus gobernantes, está condenado a ser esclavo, y nosotros peleamos por ser libres, no por cambiar de amo cada seis años”(EZLN).

En uno de esos días, me encontré en las oficinas de comunicación del caracol, al compa que cuando llegué me había recibido y quien me llevó a la clínica:

“Me preguntó que cómo estaba y cómo me sentía. También preguntó que qué es eso de la psicología, para qué sirve y cómo se hace. Dijo que a él le gustaría platicar conmigo. Luego lo llamaron de las oficinas de la Comisión de Comunicación y se despidió. Se fue y se escuchó que los de la JBG en turno, lo recibieron. Fue interesante ver cómo alguien que tenía un cargo dentro de la JBG, ahora ya no lo tiene porque hubo rotación de los integrantes y ahora, que también tiene que resolver un asunto con la Comisión de comunicación, espera afuera, como todos” (Diario de campo, Lunallena).

## De psicóloga investigadora a paciente de la Clínica de la Mujer

“Me enfermé de gripe, tengo mucho dolor de garganta, tengo fluido y tos. Estoy muy constipada. Eugenia me preparó un té de ajo, buganvilia, tomillo y gordolobo. Mary no me ha programado actividades de sostenimiento de la Clínica. Me la paso acostada en el sleeping, sólo me llaman para desayunar, comer y cenar. Elena, una amiga de Eugenia, me vino a dar un masaje con aceites para la gripe. Luego, llegó un médico que apoya en la Clínica una vez cada dos meses. Mary le comentó que estaba enferma. Me recetó un antibiótico. Mary me trajo el medicamento de la farmacia, le escribió la dosis en la caja. De acuerdo con la caja, el precio es de 60 pesos, y Mary me la dará en 24 pesos. Se supone que tendría que comprar otra caja para terminar tratamiento, sin embargo no quisiera seguir consumiendo de sus medicinas, les harán falta después. De verdad que me siento cuidada y muy bien atendida en la clínica. No sé por qué me siento así, que yo no apporto gran cosa, no he dado talleres ni muchas consultas, no apoyo en los partos, etc. Pero si recibo techo, comida y ahora medicina y cuidados. Recibo mucho para lo que doy a cambio, que es poco...” (Diario de campo, Lunallena).

<sup>10</sup> Hace referencia a los 7 principios básicos de la organización zapatista: 1° Obedecer y no mandar. Nuestro gobierno tiene que obedecer y nuestro pueblo manda. 2° Bajar y no subir. Nuestros gobiernos autónomos tienen que bajar a nuestros pueblos y no que se suben pa'riba para mandar. 3° Proponer y no imponer. Tienen que proponer al pueblo y no van a imponer. 4° Construir y no destruir. Tienen que construir lo que se necesita y no de que destruyan. 5° Representar y no suplantar. Tienen que representar, de lo que dice verdaderamente es palabra, pensamiento del pueblo. 6° Servir y no servirse. Las autoridades autónomas le sirven al pueblo y no a que se sirve por ser gobierno autónomo. 7° Convencer y no vencer. Referencia: Teniente Coronel Insurgente Moisés. Reciben a la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con las comunidades zapatistas. Caracol de La Garrucha. 4 de Agosto de 2008. Español e inglés. 11 minutos. Radio Zapatista. Chiapas no se olvida. [www.radiozapatista.org](http://www.radiozapatista.org)

### Una charla con el doctor

El doctor me comentó que en estos días un chico tuvo una crisis y que el recomendó llamarme pero que no lo hicieron, que llamaron a Elena (una promotora de salud de la clínica municipal) que el chico se tranquilizó poco a poco, es un chico promotor de educación.

“En las comunidades le dicen cólico a los problemas emocionales, es cuando les da la crisis. Es muy cotidiano en las comunidades. Lo asocian con dolor de cabeza, de estómago” (Charla con Doctor, en el caracol, 2009).

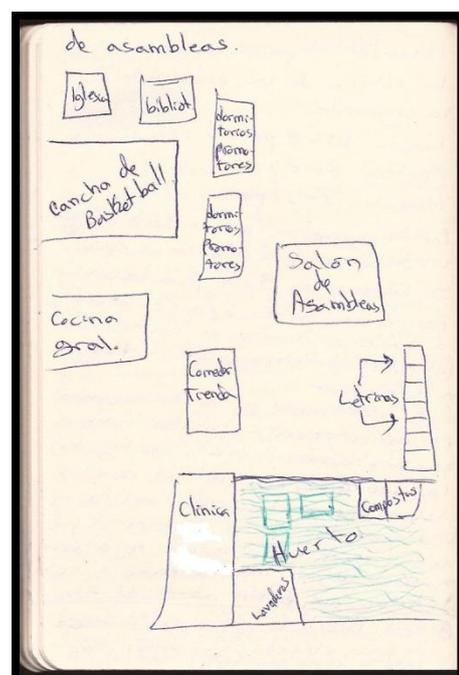
A los dos días, un promotor de salud de la clínica municipal me pidió una consulta. Le pedí a Mary un espacio dentro de la clínica para realizarla. Me proporcionó el consultorio.

### La asamblea mensual de la JBG

Mary me comentó que cada mes se realiza una asamblea de la JBG. La asamblea dura tres días. En esa semana se llevaría a cabo la asamblea del mes de febrero.

Un día antes de la asamblea, lxs *compas* empezaron a llegar en varios camiones y camionetas. Eran cerca de 200 personas, hombres y mujeres (un 25% de mujeres aproximadamente).

La gente llegó con maletas, sarapes, ollas para cocinar y comida para hacer: costales de arroz, lenteja, maíz, etc. Durante los tres días cocinan en un espacio central del caracol, también hacen roles entre hombres y mujeres, por lo que se puede ver a hombres cocinando, limpiando y atendiendo a la gente. Se instalaron en un espacio central del caracol que es para cocinar y durmieron en dos salones asignados para ello. Unos durmieron en hamacas y otros en el piso: tienden una lona y encima un *sarape*.





El horario de sesiones de la asamblea fue:

Lunes: 10 am. a 8 pm.  
Martes: 8 am. a 6 pm.  
Miércoles: 8 am. a 12 hrs.

Por lo general a las 12 hrs. Hacen un descanso para tomar *pozol*, y a las 3 de la tarde para comer.

En la cocina general, siempre había gente. Los hombres haciendo pozol, frijoles, lentejas. Las mujeres haciendo tortillas y uno que otro guiso. A pesar de que había mucha gente no dejaron sucio el lugar. Iban al baño a unas letrinas que estaban atrás del salón de asambleas.

La dinámica en el caracol cambia cuando es tiempo de Asamblea. Desde las tres de la mañana podemos ver a las mujeres levantarse, hacer fuego y poner a cocer el *nixtamal* (maíz con agua y un poco de cal). Cuando ya está cocido lo lavan y lo muelen en moladora manual. Luego amasan y tortean (hacer tortillas). Los hombres cortan leña y la desgajan. Si les toca en los turnos, asean los lugares donde estarán y hacen de desayunar. El desayuno puede consistir en frijoles, lentejas o arroz; tortillas, chile y café con pan o galletas.

Entran a la asamblea a las 8 am. Se escucha que cantan el himno zapatista y el himno nacional mexicano. Empiezan a discutir punto por punto, comisión por comisión. A las 12 hrs. tienen un descanso para tomar *pozol*. Ahí los hombres y mujeres que les tocó hacer comida (intendencia) ponen el *pozol* en una olla para que cada quien se sirva. Hombres y mujeres hacen fila para tomar *pozol*, todos con su *jícara* (palangana de *bule* o de plástico) en la mano. Al terminar el pozol, lavan su *jícara* y aprovechan para enjuagarse la boca. Meten su *jícara* a una bolsa de nylon negra.

A las 12:30 regresan a la asamblea. Salen de asamblea a las tres de la tarde para comer. Los hombres y mujeres a cargo de la comida ponen las ollas de comida y cada quien se sirve. Puede ser una sopa de verdura (papa, chayote, coliflor) o arroz o sopa de pasta; frijoles o lentejas; tortillas, chile y café. Terminan de comer y cada uno lava su plato y su vaso o taza. Se vuelven a enjuagar la boca. Algunos se lavan los dientes.

Tienen un tiempo para descansar, algunos se acuestan en las hamacas otros se sientan en el pasto. Los y las más jóvenes juegan básquetbol o voleibol. Cerca de las 5 o 6 de la tarde (según el día) regresan a asamblea y salen hasta las 8 o 9 de la

noche a tomar café con pan. Los de la cocina lo preparan y posteriormente dejan tanto los espacios como los utensilios de cocina limpios.

“Se escucha un sonido como arrullo.  
Todxs están platicando con todxs.  
Algunxs hasta las nueve o diez de la noche.  
Luego... silencio en el caracol, sólo el canto de los grillos, el ladrido de un perro.  
El viento juega entre los árboles, aquellos que tocan el cielo negro  
habitado por millones de estrellas...”  
(Diario de campo, Lunallena).

### **Dos de arena por dos de cal<sup>11</sup>: ¿anécdotas? del proceso de cambio en género**

A la clínica llegaron seis promotores hombres y dos mujeres más, todxs son coordinadores de zona y asistirán a la asamblea al igual que las demás promotoras de salud. Cuando los promotores llegan a la clínica, ellos también participan de las actividades de sostenimiento, por lo cual también hacen aseo, comida y atienden en la consulta. Con la visita de los promotores coordinadores de zona, la clínica cambió de ritmo, había muchas risas, mucho movimiento, las mujeres dejaron de estar serias, el tiempo se sentía de otra forma.

**Primera de arena:** Cuando a dos de ellos les tocó hacer comida, estábamos en la cocina Eugenia, Laura (otra promotora de salud) y yo. Ellos estaban limpiando el arroz y uno de ellos (el más grande de edad) comentó:

- Oye, Eugenia, y tú, ¿no has hecho arroz?
- Sí, sí he hecho.
- ¿Sí?, yo no he probado de tu arroz (todos los demás se rieron)  
Y Laura le contestó:
- Sí, pero ahora les toca a ustedes hacerlo, no a Eugenia.  
Todxs nos reímos y él dijo:
- Mmm... no cayeron... era una oportunidad para que yo probara de tu arroz y ver cómo te sale (todxs a las risas).

-----

**Segunda de arena:** Todxs nos estábamos sirviendo café de una olla. Había tres mujeres y un hombre en la fila (todxs promotores de salud). Primero se sirvió una mujer y le pasó la taza de servir a la siguiente mujer. El hombre mientras, ponía su taza cerca de la olla como esperando a que

<sup>11</sup> Parafraseando a: “una de cal por dos de arena”.



le sirvieran. La primera mujer lo vio, sonrió y le pasó la taza a la otra mujer. La segunda mujer también lo vio, sonrió y le pasó la taza a la tercera mujer quien terminó de servirse y le pasó la taza al hombre para que se sirviera (todxs nos reímos).

-----

**Una de cal:** Aunque a los hombres (promotores de salud) les tocaba la comida, nunca los vi hacer tortillas. Nunca los vi amasar, desgranar, hervir el maíz, moler. Eso de cualquier forma les tocó a las mujeres.

-----

**Otra de cal:** Eugenia me comentó que los promotores de salud ya llevan más tiempo en eso y tienen mucha experiencia. Se llevan a las promotoras por mucho. Y es que ellos saben computación y son coordinadores de zona, se comunican más y saben hacer tratos con organizaciones y asociaciones civiles. “¿Por qué se da de esa forma? ¿Tienen que ver con edades?, ¿desarrollo?, ¿miedo?, ¿el que la incursión de las mujeres en estos espacios es reciente?, ¿que las mujeres están porque las nombran? O ¿es por iniciativa propia? (Diario de campo, Lunallena). Considero, y contrastando con los dos capítulos anteriores, que es parte del mismo proceso y las estrategias, relativamente recientes, en que las mujeres empiezan a participar más activamente en las propuestas de salud autónoma.

“No puedo separar a las mujeres del movimiento, son uno sólo, mis ojos están en ambos, la *organización*<sup>12</sup> y las mujeres dentro de ella, son elementos integrados, complementarios, son parte el uno del otro” (diario de campo, Lunallena).

### **Curiosidad por mi presencia en coordinadores de zona.**

Mario, un promotor de salud y coordinador de zona, me buscó para preguntarme:

M: ¿Que tú eres psicóloga? ¿Para qué es una psicóloga?

Y: Sí, soy psicóloga, ayudo en problemas emocionales. Los médicos curan el cuerpo y yo el alma [ni yo estoy tan segura de eso...]

M: ¿En qué ayudas? ¿Qué haces?

Y: Puedo ayudar cuando hay problemas con tu novia, con tu familia, qué cosas te preocupan y también puedo ayudar a prevenir problemas.

M: ¿Y cómo?

Y: pues puedo dar algunas charlas, cursos, talleres para prevenir cosas como la infecciones de transmisión sexual, el VIH/SIDA. Si tienes dudas sobre sexualidad. Cómo estar mejor en pareja, en la familia. Cuando hay problemas de alcoholismo y de drogadicción.

M: ¡Ah! Entonces tú puedes ayudar a arreglar la cólera

<sup>12</sup> La organización, refiere al movimiento del EZLN y sus formas de organización y propuestas autónomas.

Y: ¿Cólera?

M: Sí, cuando alguien está enojado, triste y le duele la cabeza, el estómago, el corazón... como que le dan ataques.

Y: Sí, claro, cuando no se trata sólo de un problema del cuerpo, sino que hay preocupaciones y problemas.

M: Bien, y ¿tú crees que si una mujer no se lleva bien con su esposo, puede ser que le de dolor de estómago y en la cabeza y que no se lleven bien porque se pelean a cada rato? ¿Crees que eso pasa?

Y: sí, puede pasar. Hay que platicar con la mujer y su esposo para ver qué es lo que está sucediendo.

M: Claro. Es interesante eso de la psicología. En las comunidades lo vemos mucho, a mucha gente le da la cólera.

### Otro curso de formación: signos vitales

Julia impartió un curso de signos vitales a 20 promotoras de salud. El curso duró dos días. Las mujeres promotoras llegaron un día antes, se instalaron en la clínica. Algunas de ellas llegaron con hijos, algunos niños cuidaban de las hermanas. En ese curso pude estar presente y ver las formas tan didácticas que tiene Julia, es muy cercana a las promotoras y trata de que todas comprendan y practiquen. Les enseñó a tomar el pulso, a escuchar el corazón y los pulmones, a tomar la temperatura con el termómetro, el pulso y la presión. ¡Ahí aprendí a hacerlo!. También les enseñó a escuchar el estómago y el vientre cuando una mujer está embarazada. Algunas promotoras tomaban apuntes, otras no, ya que no sabían leer ni escribir, sin embargo me dijeron que ponían mucha atención para que no se les olvidara lo aprendido. Una de ellas me comentó:

“Soy de una comunidad que está a una hora de aquí, tengo un año como promotora y tengo 45 años de edad y tres hijos (una hija y dos hijos). No sé leer ni escribir porque me quedé huérfana desde muy chiquita y por eso no fui a la escuela. No teníamos mamá que nos enviara a la escuela. La mamá es quien ve que vayas a la escuela, te levanta. Nosotros no teníamos quién, así que yo no sé leer ni escribir, pero me gusta esto de curar. Tengo que aprenderme todo porque no puedo escribirlo” (Diario de campo, Lunallena).

Ella comentó que su marido le dice que vaya al curso, para que cure, para que aprenda porque en la comunidad no tienen quién cure. Ella ahora está como promotora en su comunidad, ahí no tienen clínica pero van a tocarle a su casa y ella va a la casa del enfermo. Algunas veces la acompaña su esposo. Tiene un hijo que es promotor de educación y estaba en el curso también (su curso, el de promotores educativos, duró un mes). “Mi hija pequeña dice que quiere ser promotora también de salud, ella ya sabe leer y escribir”. Ella comentó que cuando va a los cursos su marido se queda con sus dos hijos más pequeños, pero ella se tiene que regresar rápido para ayudar a su esposo en la *milpa*.



En segundo día del curso, Julieta, les enseñó las etapas del embarazo y del parto. Julieta recuperó las experiencias de las propias mujeres, de cómo habían sido sus embarazos, cómo recuerdan que fue su experiencia de parto. Con todo ello explicó lo que sucede en cada etapa.

“Las mujeres se veían muy lindas, con sus vestidos todos coloridos y con sus estetoscopios en el cuello, tomándose la presión unas a otras, sonriendo. Tenían un cuidado excesivo al tomar el termómetro, el estetoscopio, las vaginas de bulto y el muñeco simulando un feto” (Diario de campo, Lunallena).

Por eso, les estaba diciendo de que los compañeros y compañeras autoridades leen escuchando; leen mirando de cómo hay que hacer, de lo que ven. Y leen haciendo. Porque ahí se va a demostrar, en la práctica pues, de lo que se miró y de lo que se escuchó. (*Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo*, 2009).

### **Dos conversaciones con Mary**

Mary me comentó que ella antes de venir a coordinar la clínica era promotora de salud. Pero al abrirse la clínica la comisionaron para coordinarla por un año. Ya tiene 10 meses en la clínica. Comenta que todavía cuando va a su comunidad su mamá llora cuando tiene que regresarse. Ahora en asamblea le dijeron que tendrá que quedarse más tiempo, hasta que encuentren quién la va a sustituir. Mary ya quiere regresarse a su comunidad, con su familia y su novio. Su novio ya quiere casarse con ella. Tienen planes de tener un hijo. Me enseñó una carta que le dieron donde dice: “Hola preciosa” y tiene dos versos con su nombre. Ella se sonrió y me comentó que se los dio un muchacho de aquí del caracol. Se sonrojó y me dijo que le gustaba. Retomó el tema de la coordinación de la clínica:

“En la Asamblea me dijeron que me esperara hasta septiembre. Tengo que capacitar a la muchacha que venga a ser coordinadora en la clínica. Eso me va a llevar tiempo, tengo que decirle cómo llevar la farmacia, cómo dar la consulta, cómo limpiar, arreglar, cómo organizar las compras, la cocina, todo. Y eso me va a llevar tiempo”

Mientras hacíamos la comida, ella empezó a platicarme de su novio que vive en su comunidad:

“- Pues ya me dijo que nos casemos, pero no quiere que después de casados yo regrese a la clínica.

- Y tú, ¿qué quieres?

- Yo quiero regresar a la clínica, quiero casarme y que vengan mis hijos aquí. Yo ya le dije que yo quiero venir y seguir como promotora.
- Y entonces...
- Lo que pasa es que cada vez que me dice que nos casemos pus yo le digo que quiero seguir en la clínica y pos ahí queda, no llegamos a nada..."

### **Inés, la promotora de salud más joven en la clínica de la mujer.**

Una tarde, tuve la oportunidad de platicar con Inés, ella tiene 14 años de edad y es también promotora de salud sexual y reproductiva de una comunidad que está como a dos horas (en camión) del caracol. Tiene un año de ser promotora. Estudió hasta tercer año de primaria:

- I: Sólo estudié hasta tercer año de la primaria y luego mi mamá me sacó.  
Y: ¿Te sacó?  
I: Sí. Porque era una escuela del mal gobierno y me maltrataba la maestra, le pegaba a los niños que no hablábamos español y por ser indígenas. Por eso mamá me sacó.  
Y: Y ¿Sabes leer y escribir?  
I: Sí, eso sí. Aprendí un poco, leo y escribo muy lento.  
Y: Y ¿Cómo fue que decidiste ser promotora de salud?  
I: Porque me gusta. Mi mamá me dijo que podía aprender. Empecé a capacitarme, fua a unos cursos que daba una doctora hace un año. En una escuela de salud autónoma. Y ahora vengo aquí a la clínica a capacitarme.  
Y: Y ¿Cómo te sientes de ser promotora de salud?  
I: Bien, me siento bien.  
Y: ¿Qué sientes?  
I: Pues me gusta ayudar a las mujeres que están embarazadas, las que están enfermas. Yo todavía no puedo atender parto, pero sí puedo hacer consulta general y seguir el embarazo, hacer revisiones al embarazo.  
Y: y ¿Sabes hacer Papanicolaou?  
I: Sí, pero ese tengo que me ayuden, porque luego no sé ver de qué se trata.  
Y: Ah. Claro. Y cuando sacan las muestras ¿a dónde las analizan?  
I: Las llevamos a los municipios, a algunas clínicas que nos apoyan.  
Y: Inés y ¿piensas seguir estudiando la primaria?  
I: sí, me gustaría. Pero ahora en una escuela autónoma de la organización, porque ahí no me van a tratar mal.  
Y: Y, ¿qué piensas que vas a estar haciendo dentro de cinco años?  
I: Mmmm... [Se ríe] Pues no sé, yo creo que voy a seguir siendo promotora de salud. (Diario de campo, Lunallena).

### **Una urgencia en la Clínica de la Mujer**

Eran cerca de nueve de la noche. Acabábamos de terminar de cenar y de comentar sobre el curso de Julia. Alguien de la comisión de comunicación llamó a Mary para que fuera a atender una llamada telefónica. A su regreso, Mary nos comentó que llamaron de un comunidad que está cerca del caracol (como a 30 minutos en carro)



porque una mujer tenía amenaza de aborto. Mary dijo que es una mujer que ya tiene seis hijos y que está algo grande de edad. Sería su segundo aborto. Le pregunté a Mary si podía ayudar de alguna forma. Me preguntó si podía manejar la camioneta porque Saúl, el promotor de salud de la clínica municipal que es quien sabe manejar la camioneta, no estaba, había ido a visitar a su familia. Le dije que sí. Empezamos a correr para llevar un botiquín, algunos sarapes, una camilla de la sala de hospitalización. Un chico de la clínica municipal llegó corriendo a decir que él conduciría la camioneta. Llevó la camioneta a la JBG para ponerle gasolina. Nosotras metimos todas las cosas. Entre Julia y Mary decidieron que era mejor llevar a la mujer a una clínica en algún municipio cercano, ya que en la clínica de la mujer no se cuenta con los aparatos y condiciones necesarias para atender partos prematuros o realizar abortos y limpieza de matriz. Mary se fue en la camioneta. Nosotras nos quedamos en la cocina a platicar sobre este tipo de urgencias:

Julia: Sí, es seguido que se dan [este tipo de urgencias]. Pero el problema es que no contamos con equipo para atender abortos o nacimientos antes de tiempo.

Y: Y cuando tienen mujeres con amenaza de aborto ¿qué hacen?

Julia: Pues tratamos de detener la hemorragia si se puede, y si no, pues ayudamos a limpiar matriz.

Y: y ¿por qué crees que es cotidiano que se den los abortos o nacimientos prematuros?

Julia: Es cotidiano que las mujeres aborten ya sea por desnutrición, falta de calcio, algún golpe o caída o porque no tienen salud desde antes y pues no se atendieron antes de quedar embarazadas.

Mary llegó como a la hora y comentó que ya no llevarían a la chica porque ya había abortado y prefirió quedarse en su casa, una partera ya la estaba atendiendo, le estaba haciendo un lavado.

Eugenia comentó que sí sabe hacer lo de los lavados, que se hace con ruda y con un poquito de vinagre natural para que la mujer se limpie y no tenga infecciones...

Las mujeres son coautoras de este movimiento, lo sostienen y silenciosamente lo van transformando, resistiendo a partir de su vida cotidiana. Ellas se hacen presentes en diversos ámbitos de la vida organizativa comunitaria, como es el caso de su participación como promotoras de salud sexual y reproductiva, actividad que les significa una transformación de sí mismas, de sus comunidades y posiblemente de sus vidas. Poco a poco logran lo que su discurso versa: "Nunca más un mundo sin nosotras".



## DISCUSIONES FINALES PARA INICIAR NUEVOS CAMINOS

---



Foto: Lunallena, 2009.

De esa tensión que,  
paulatinamente,  
se convierte en liga y puente,  
saldrá un nuevo calendario  
en una nueva geografía.  
Uno y una donde la mujer,  
en su igualdad y diferencia,  
tenga el lugar que conquistó en esa  
su lucha,  
la más pesada, la más compleja  
y la más continua de todas las  
luchas antisistémicas.  
*Subcomandante Insurgente Marcos.*  
*Ni el centro ni la periferia, 2007.*

Como pudimos ver a lo largo de este texto, los testimonios, las vivencias compartidas, los relatos de vida nos muestran un entramado constituido por intersecciones que sitúan a las mujeres en coordenadas de vulnerabilidad hacia la violación de sus derechos, hacia su no reconocimiento como mujeres agentes tanto al interior de sus colectivos (pareja, familia, comunidades) como al exterior en la estructura social general caracterizada por procesos de racismo, clasismo, pobreza y procesos de asimilación por parte de las políticas sociales y económicas del gobierno mexicano.

Dicha interseccionalidad está conformada por múltiples formas de opresión (Hill, 1990): raza, clase, género, sexualidad y particularidades culturales de sus pueblos originarios; formas de opresión que construyen sistemas de poder que caracterizan las relaciones consigo mismas y con los demás en la vida cotidiana.



## VULNERABILIDADES SITUADAS

La vivencia histórica de relaciones racistas y clasistas, se materializa en las opciones laborales de las mujeres al llegar a la ciudad donde se desempeñan como trabajadoras del hogar; trabajo que al no ser valorado como actividad dignificante, con derechos y con reglamentación laboral, se configura como espacio que perpetúa relaciones desiguales producto de procesos de violencia estructural (en lo macro) como la injusticia, la pobreza, la

“Existe una idea de la inferioridad casi natural de las indígenas. Las mujeres que emplean a mujeres trabajadoras del hogar son mujeres de clase media o alta, las que ingresan a trabajar son mujeres indígenas, migrantes del campo. Existe una relación racista y clasista que se presta para la violación de derechos de las mujeres trabajadoras” (Mujer boliviana indígena, Encuentro Feminista, México, 2009).

falta de opciones en educación (el que las mujeres no sepan leer y escribir es una permanente violencia) y atención en salud, el desalojo de sus territorios y el control de sus recursos naturales y culturales; todo esto como testigo de las formas en que el modelo económico impacta en la economía productiva y reproductiva de las mujeres caracterizando una vida precaria que tiene sus efectos también en la constitución subjetiva de sí mismas.

En un microanálisis de estas intersecciones podríamos identificar que no se trata de una *sumativa* de coordenadas, sino que en el entramado de las mismas se producen procesos situados de vulnerabilidad en la vida cotidiana de las mujeres, procesos como violencia estructural que al formar parte del atravesamiento en la vida diaria de las mujeres expresada en comunidades inseguras, vivencia de militarización de su territorio, la fragmentación de sus redes comunitarias a partir de presiones económicas y políticas como estrategia gubernamental, todas se *transeccionan* con las construcciones de género culturalmente practicadas y con la no permisividad, y por tanto control, de la participación de las mujeres en la toma de decisiones al interior de sus familias y comunidades. Estas coordenadas de vulnerabilidad se concretizan en la vivencia de procesos internos de violencia, es decir, en la vivencia consigo mismas, donde el miedo en la relación con el otro, miedo a los hombres, miedo a hablar en público paralizan su potencialidad (capacidad de agencia) como agentes sociales.

Conuerdo con Hernández (2006), cuando afirma que las mujeres indígenas son socialmente desvalorizadas, culturalmente discriminadas y económicamente marginadas.



## TRANSECCIONALIDAD PERFORMATIVA

Considero que estas mismas coordenadas de opresión al *transeccionar* con otras coordenadas como puede ser *experiencias límite* (pobreza extrema, desalojo, criminalización, injusticia, hambruna, muerte por no acceso a los servicios de salud, etnocidio, asesinato de miembros de la comunidad o de la familia, prisión por lucha y resistencia por derechos sociales y políticos, etc.); *coordenadas de oportunidad* (acceso, aunque con trabajo, a la educación formal, fortalecimiento de redes sociales entre agentes, relación con instituciones de referencia no gubernamentales como pueden ser las organizaciones civiles, movimientos sociales como el zapatismo, algunos medios de comunicación alternativos y comunitarios, etc.); además de la *agencialidad* de los sujetos, en este caso mujeres, tomada como esa capacidad-posibilidad de acción siempre relacional, situada y fijada (Ema, 2004); y en combinación con la *capacidad reflexiva* y *de autocrítica* de las mujeres; todo ello posibilita la configuración de identidades sociales basadas en prácticas políticas, a manera de constituciones resultantes de la conciencia de uno, la agencia y el afrontamiento de las limitantes (Íñiguez, 2001).

El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto. Ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia. Pero observaremos que el movimiento de desarrollarse a sí mismo o de llegar a ser otro es doble: el sujeto se supera; el sujeto se reflexiona (Deleuze, 1977:91).

## PRÁCTIAS Y ESTRATEGIAS POLÍTICAS

De esta manera, sus estrategias de enfrentamiento, resistencia y transformación de las condiciones de vida (Fabiana, 1992) les implica romper con normas no sólo al interior de las relaciones con sus parejas, familia y comunidades, si no implica también el posicionarse de espacios sociales en los que de otra forma no estarían presentes las mujeres – indígenas- pobres. Los espacios sociales son convertidos en espacios de resistencia, espacios resignificados a través de un enlace-puente que funge como zona de tensión entre el miedo a hablar y las formas colectivas de decir su palabra, de denunciar la violación a sus derechos y de poder identificarse mediante el discurso con las otras. Posiblemente son espacios fronterizos (Anzaldúa, 1990) donde se ponen en relación diversas mujeres, de diferentes procedencias, diversidad de experiencias; indígenas y mestizas, que en diálogo, construyen prácticas políticas también diversas



pero en un solo sentido, la defensa de los derechos de las mujeres, de los pueblos originarios y de sus formas colectivas de tomar decisiones.

Este *espacio fronterizo* permite la construcción de nuevas identidades en mujeres de diversos pueblos originarios; identidades constituidas a partir de sus prácticas diferenciadas entre las otras y nosotras; entre las propias mujeres antes como sujetadas a su vulnerabilidad situada y ahora como agentes sociales (Mohanty, 2008; Saba Mahmood, 2008) con prácticas políticas (intencionadas, organizadas y en resistencia).

Ya Suárez y Hernández (2008) mencionaban el sentido diferencial de la lucha de las mujeres indígenas, que se centra en las siguientes características:

- Las relaciones justas entre hombres y mujeres
- La definición de persona que trasciende al individuo occidental
- Vida digna más allá del derecho a propiedad
- Equidad con complementariedad entre géneros, seres humanos y naturaleza.

De esta forma, las mujeres indígenas zapatistas construyen identidades plurales que atraviesan su actuar, su discurso en tanto acto, que a la vez que deconstruye las formas de dominación patriarcal la constituye sujeto de la palabra, actor de discursos que la conforman y la colocan en el plano de lo público como sujeto de derecho. Su discurso la posiciona en el sujeto de agencia de sí misma, es decir y de acuerdo con Juliano (1998) situándola como agente de cambio social capaz de generar y gestionar propuestas alternativas.

En los diferentes grupos de mujeres y en los relatos de vida podemos ver las formas en que se entretajan tanto la construcción de historia propia como la construcción de historia colectiva (Santamarina y Marinas, 1999). Posiblemente tenga que ver con la relación entre el tiempo histórico colectivo y el tiempo biográfico (Bertaux, 1986); que en este caso no sólo se refiere a la historia próxima como grupos sociales conformados (asociaciones civiles, familia y comunidad) sino también la historia que ha sabido construir el movimiento zapatista.

Me he interesado por resaltar un enfoque que ponga en el centro de la discusión a las mujeres como agentes de cambio social, capaces de generar y gestionar propuestas alternativas (Juliano, 1998:9) de tal forma que en una lectura más compleja de las coordinada que las sitúan en lugares de vulnerabilidad, podamos identificar las



posibilidades de su participación política como una vía que deconstruye para construir de otras formas dichas coordinadas de vulnerabilidad. De esta forma, las reivindicaciones que a partir de su práctica cotidiana, constante e intencionada, logren generar, aunque lenta y a veces con retrocesos, permite visualizar la lucha de las mujeres más que como una meta, como un proceso.

El que una mujer pueda asistir a un taller, a un curso, pueda decidir el participar en un proyecto, en un organismo, hablar en un mitin, participar en una marcha, viajar de su comunidad a otra, ser sujeta a herencia; son situaciones trascendentales, ya que modifican el flujo de la costumbre, las desigualdades y la violación de sus derechos; para redireccionarlos hacia un encuentro permanente de sus identidades en construcción, es decir, hacia la construcción de sí mismas en tanto singularidades y colectividades como identidades sociales a partir de su participación política.

Es importante mencionar también que sus identidades sociales, sus prácticas cotidianas, su participación política, no constituyen meras tareas y objetivos a lograr, no son accesorios o momentáneos, sino por el contrario estos tres elementos se constituyen en ejes centrales que atraviesan sus vidas, acompañan sus transformaciones y están en revisión permanentemente. De esta forma estoy de acuerdo con Sylvia Marcos (2007), al afirmar que las mujeres indígenas zapatistas, así como otras mujeres de diversos movimientos de mujeres tienen una “búsqueda permanentemente reasumida de una inclusión, respeto y dignidad de las mujeres”.

El aparecer en el espacio plural de lo público (Collin en Birulés, 1992), como el participar en un mitin, en una marcha, el decir su testimonio, el participar en una asamblea, el ser actriz social que denuncia a partir de su discurso, implica la construcción de espacios de tensión en el cual se configuran de forma diferente las coordinadas que hasta antes de ese momento las constreñían en el espacio de no agentes sociales. Como Xunka' decía, implicó un proceso de rompimiento con las formas preestablecidas de la vida en familia, en pareja, en la comunidad y en la ciudad basada en relaciones de clasismo, sexismo, racismo.

Las mujeres que se autorizan a decir su palabra denotan un camino iniciado en la incesante construcción de identidades sociales, esas que serán acompañadas por lxs otrxs a través de prácticas conjuntas, con intencionalidades políticas; no sólo de hacer valer su propia palabra, si no la palabra de muchas mujeres que han pasado antes y la palabra de las que pasarán después a ocupar ese espacio plural de lo público.



De esta manera considero que la presencia de las mujeres en estos procesos, nos permiten discutir varios aspectos:

1. El reconocimiento comunitario de las necesidades específicas de las mujeres a partir del autoanálisis (a manera de *darse cuenta dé*) de las condiciones pauperizadas de vida, lo que implicó un agenciamiento por su parte para colocarse en un lugar protagónico desde el inicio de la lucha. Recordemos la ley de las mujeres.
2. El reconocimiento dentro de las comunidades autónomas zapatistas de lo que ha implicado un esfuerzo extra y específico por parte de las mujeres al resistir la cuádruple opresión- discriminación por ser mujeres (opresión de género), indígenas (racismo por pertenecer a una etnia), pobres (discriminación de clase) y por formar parte del movimiento zapatista (criminalización del movimiento social).
3. El que como movimiento genere la posibilidad de *trabajar durante el camino* los lugares de participación de la mujer en diversos ámbitos de la vida comunitaria. No sólo por la defensa y reconocimiento de sus derechos sino para su participación real en la toma de decisiones tanto comunitarias, como familiares y personales. Esto ha implicado, también en el camino, un proceso transformativo constante tanto por parte de los hombres como de las mujeres de las comunidades, que ven la presencia cada vez más cotidiana de las mujeres en estas prácticas de autonomía propuestas por el movimiento zapatista.
4. Lo anterior implica, el reconocer su avance rumbo a la práctica de los derechos de las mujeres propuesto por la ley de mujeres. Y nos permite entender que desde el movimiento zapatista, la participación de las mujeres en la vida social, política y económica de las comunidades autónomas no es una cuestión de metas, sino de procesos. Es decir, se constituye en un proceso transformativo en la práctica y no sólo en los discursos de esas prácticas; se convierte en un medio, no en una finalidad.
5. Tanto los hombres como las mujeres indígenas integrantes de la organización zapatistas reconocen que la práctica de los derechos de las mujeres en la vida cotidiana implica un camino constante con retrocesos, obstáculos y límites; que requiere de un proceso participativo, reflexivo y en constante revisión de algunos usos y costumbres practicados en las comunidades indígenas.
6. Estamos al pendiente de las formas en que las mujeres indígenas construyen sus propias estrategias de lucha, a veces tan alejadas de las visiones feministas occidentales y tan cerca de las propuestas de los feminismos negros y decoloniales (como lo abordamos en el capítulo tres); a veces en similitud con las experiencias



vividas desde las feministas participantes de los movimientos de izquierda (época franquista, movimientos sociales de los 60's y 70's donde se veían los derechos de las mujeres como una meta posterior a la conquista de los espacios de poder por parte de los hombres y con ayuda secundaria, siempre velada, siempre oculta de las mujeres); a veces como una *propuesta Otra*, nacida desde las intersecciones situadas que las constriñen, configurando diferencias y contradicciones importantes con las feministas postmodernas, pero muy congruentes con su pasado, su presente y su futuro como integrantes de los *nuevos movimientos indígenas*

7. El hecho de que en la práctica la incursión de las mujeres en las diversas instancias organizativas de los municipios autónomos van configurando la identificación de las niñas y los niños que lo viven como parte de la experiencia cotidiana, lo que hace *una escuela de vida*, un salto (o asalto) en el proceso histórico que permitirá la participación desde otras visiones de los niños y niñas en su vida cotidiana.
8. La transformación que ha tenido no sólo en la vida comunitaria sino en la familiar, en las relaciones intersubjetivas como en las expectativas respecto a las mujeres. El mundo que están construyendo es un proceso irreversible, ya es parte de sus vidas. También es parte de la vida de sus hijas y será parte de la vida de las hijas de las hijas. Esto confirma la práctica: "Nunca más un mundo sin nosotras".
9. La construcción de identidades sociales se genera durante el proceso mismo de su participación política, no se trata de identidades individuales (íntimas) sino de identidades construidas en las relaciones intersubjetivas, en las relaciones alterizadas con las otras, pero ese alter no sólo constituye un diferente, sino también una mujer interlocutora capaz de motivar la participación de la otra, de solidarizarse con su lucha, de compartir las diversas vivencias de opresión; es una mujer, o más bien, un colectivo de mujeres que en su caminar, se atreven a construirse a sí mismas, como mujeres agentes de su propia vida, en proceso lento, a veces con contradicciones, a veces con confrontaciones hacia lxs otrxs, a veces con la solidaridad del grupo de mujeres con quienes comparten el sentido de su participación política.
10. Su práctica política tiene direccionalidad, no es una direccionalidad dada desde fuera, es una que respeta el camino propio de las mujeres, de las formas en que configuran y se explican su propio mundo, es una direccionalidad del día al día, en la cual toma importancia nuevamente el proceso, más que el fin. Sus prácticas políticas tienen sentido en el marco constante de la construcción de sus identidades sociales, y viceversa, la construcción de identidades sociales está alimentada por sus prácticas políticas.



## MUJERES Y ORGANISMOS CIVILES

Un aspecto interesante que quisiera rescatar también en este apartado se refiere al lugar de los organismos civiles en el trabajo conjunto con mujeres indígenas. Considero que los organismos civiles visitados a través de estas páginas constituyen propuestas mucho más serias y dirigidas hacia el establecimiento de relaciones que retomen las diferencias partiendo de las igualdades. Al igual que el ritmo del caminar de las mujeres indígenas, estos organismos tienen posiblemente un caminar lento, pero constante, basado en la permanente reflexión de sus propuestas, de sus prácticas, de sus intencionalidades. Lo reflejan en un esfuerzo importante por cambiar en lo concreto algunos aspectos claramente asistenciales, patriarcales o en su caso paternalista de muchos organismos aún centrados en el ejercicio de poder basado en la centralidad del saber, en la centralidad de la mirada y de las prácticas. Me refiero específicamente a:

1. La conformación de equipos de trabajo e intervención como zonas de frontera, es decir, zonas donde se construyen otras identidades, esas que se dejan permear, que se transforman a partir de la convergencia entre mestizas e indígenas y donde se parte del reconocimiento de la experiencia de ambas. Sobre esto Alma tiene mucho que decir, ya que su capacidad autoreflexiva ha permitido tener y construir otros lugares para las relaciones entre diversidad en mujeres. En este sentido, está por sacar un texto en el que discutirá sobre las posibilidades de *relaciones horizontales* en grupos heterogéneos considerando las experiencias de racismo, sexismo y clasismo.
2. La creación y utilización de metodologías y estrategias de intervención que posibiliten la expresión de la voz de todas. Sin imponer, acompañando en el ejercicio de sus decisiones. Por lo que pudimos observar, las técnicas expresivas orales y corporales, más que las escritas, privilegian una relación más horizontal pero a la vez establecen canales de comunicación que no pasan por el ámbito racional, sino por el afectivo – emocional – experiencial. Dichas técnicas permiten establecer un puente posible para facilitar la comunicación y la puesta en escena de situaciones de la vida cotidiana, así como la identificación entre mujeres. Dichas técnicas se constituyen en sí mismas en vías de denuncia y de aprendizaje.
3. El establecimiento de redes de apoyo entre organismos, evitando centralidades, liderazgos y protagonismos. Una propuesta central del movimiento zapatista y cuyo camino han emprendido algunos organismos, con



diversas contradicciones, con confrontaciones, sin embargo, desempañando un ejercicio constante para automirarse. La necesidad construida de tener la razón, de tener la verdad, de autorizarse para hablar, de autorizarse para intervenir, de controlar quien entra y quién no, se convierte muchas veces en un obstáculo para lograr la construcción conjunta de alternativas de participación política.

4. La capacidad de diálogo entre mujeres, donde el fortalecimiento de la propia voz, ha generado procesos más cuidados, más defendidos, más propios de las mujeres indígenas, lo que implica también hacer valer su voz y su mirada aún frente a miradas feministas hegemónicas.
5. La construcción de formas alternativas de lucha social, frente a la constante criminalización de la lucha por los derechos humanos, lo que ha generado la consolidación de redes sociales pero a la vez un desgaste en bloque que demanda la construcción de nuevas estrategias de acción política, estrategias que tendrán que ser pensadas y actuadas a partir de esas zonas fronterizas.

#### LOS POSIBLES LUGARES DE LA INVESTIGADORA

Por otra parte, haciendo referencia a mi lugar como investigadora, este trabajo me permitió conocer mis límites y los límites propios de investigaciones como esta, que lejos de presentar un trabajo exitoso y acabado, se constituye en sí mismo en un proceso más que en un fin; un documento que ignora el rumbo que tomará, pero que al menos me proporciona un reflejo, aunque parcial, del rumbo que me hizo seguir, permitiendo también el construirme de algún modo en esas tensiones del campo, en los vericuetos de la escritura, en los miedos de ver la palabra escrita, ahora en autonomía con relación a la mano de la que salió.

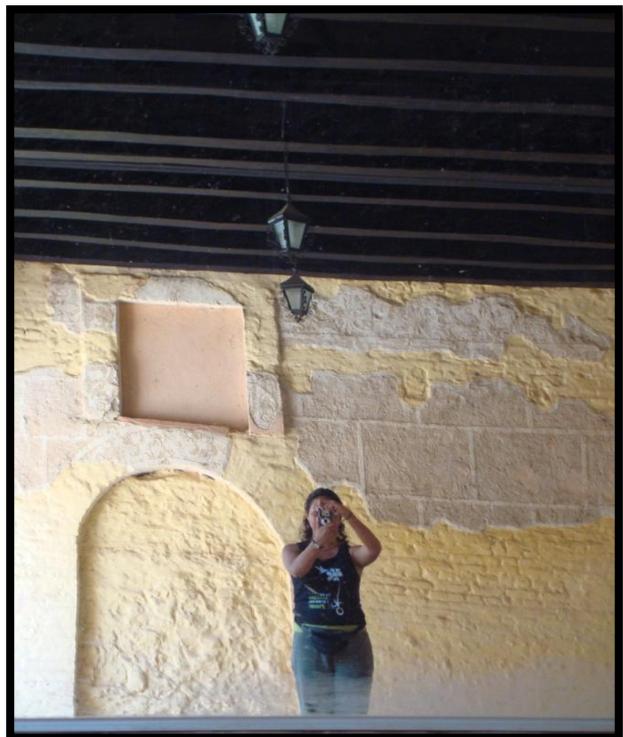


FOTO: Lunallena, 2009.



Esta investigación me deja muchas cosas, por un lado la experiencia de conocer otros mundos alternativos, el ver que aún en la precariedad las mujeres se movilizan, las mujeres proponen y luchan. Me sirvió para entender también los ritmos y las ansiedades de los procesos sociales, el aprender a trabajar con incertidumbres, la flexibilidad en el proceso de investigación y la importancia de centrarse en los microprocesos de la vida cotidiana. El cómo descentrarse del lugar de LA INVESTIGADORA, que yo creo que me fue fácil no por mí, sino por las propuestas y dinámicas de los escenarios que se constituyeron en encuentros y diálogos.

Las formas de tejer la ciencia, tendrían que ser eso, un diálogo que posibilite la construcción conjunta de las identidades sociales, las de las investigadoras y las de las participantes, basadas quizá, en una práctica política conjunta pero a la vez singular, igual pero a la vez diversa, respondiendo a las coordenadas específicas que vulneran nuestras prácticas pero que a la vez las impulsan, siempre y cuando nos permitamos el mirar-nos, el escuchar-nos, el construir-nos de otras formas.

**Lo que dejé:** formas anteriores de ver la vida, intereses centrados en mí. La centralidad de mi mirada. Seguridades basadas en la certidumbre científica.

**Lo que se construyó ahí:** un sentido colectivo, solidario. Impotencia por no poder estar de otra forma. La posibilidad de construir otras formas de estar: como congeniar espacio académico con lucha política. Incertidumbre por el futuro de las mujeres y las comunidades. Una visión situada de mi proceso: limitantes.

**Lo que me traje:** Muchos sentimientos a flor de piel, la incógnita de cómo continuarán los procesos y cómo puedo insertarme en ellos. Qué escribir y qué no, que decir y qué no. Cómo comprender esos mundos que se abrieron, a veces diferentes, a veces tan cercanos, que forman parte de mí misma.



FOTO: Lunallena, 2009.



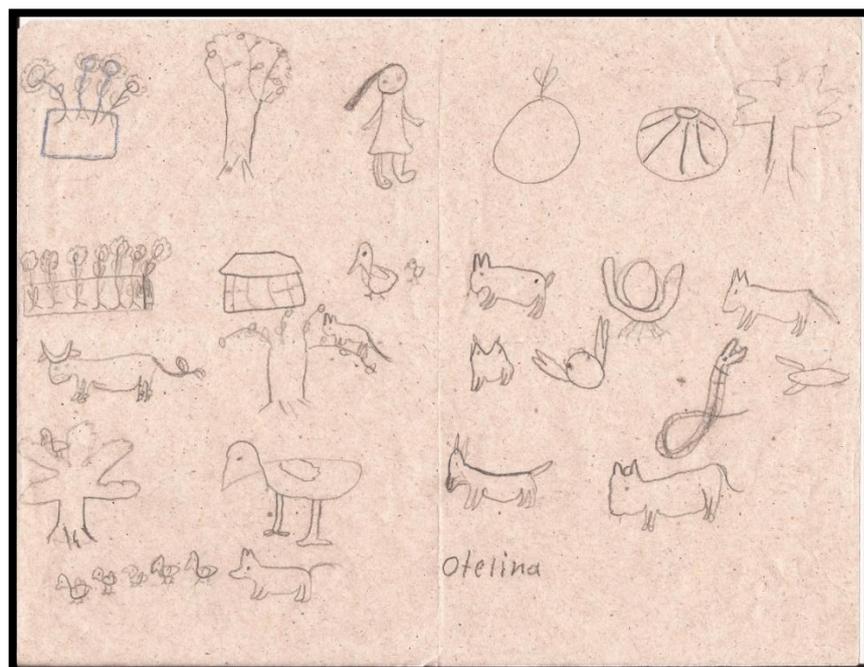
## UN REGALO DE OTELINA: HIJA DE PROMOTORXS DE SALUD

Otelina es una niña de 8 años, ella tampoco sabe leer ni escribir como su mamá, sin embargo ha acompañado a su mamá a varios cursos para ser promotora de salud. Su papá también es promotor de salud y coordinador de zona. Ella quiere ser promotora de salud cuando sea grande.

Otelina quiso hacerme un regalo casi cuando vio que ya me iba. Terminaba mi estancia en el caracol, ya me había despedido de lxs compañerxs de la JBG, de lxs promotorxs de salud de la clínica general, de la gente del Caracol y de las promotoras de la Clínica de la Mujer. Ya llevaba muchas cosas en el corazón, y en el pensamiento... sin embargo Otelina me alcanzó corriendo y me gritó: ¡Dayis! (así me decía ella cada vez que nos sentábamos después de la comida a repasar las letras, al menos durante las dos últimas semanas de mi estancia). “Tengo algo para ti, te hice esto”. Me mostró un dibujo hecho por ella. “Se trata de los animalitos de mi comunidad”.

Quiero compartir mi regalo con las lectoras para que alguna vez se animen a conocer a Otelina, a su familia, a su comunidad. Que se animen a conocer los proyectos autónomos de las comunidades zapatistas que, aunque lento..., pero avanzan.

Otelina nos deja un regalo para que no nos olvidemos que su mundo existe y que su mundo, al igual que otros mundos, tiene derecho a ser diferente.



## REFERENCIAS

---

- Actas Finales de los Tres Primeros Congresos Indigenistas Interamericanos (1959). Ciudad de Guatemala, Publicaciones del Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano.
- Aguirre, Carlos. (2006). Chiapas, planeta tierra. México: Contrahistorias, la otra mirada de Clío.
- Aguirre, Gonzalo. (1970). El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México. México: Universidad Iberoamericana.
- Almeyra, Guillermo. (2004). Las nuevas direcciones indígenas y la alternativa anticapitalista, ponencia en el Congreso: Después de Marx. Paris.
- Alvarado, Virgilio. (1997). "Identidad étnica maya-kiché y diálogo intercultural". Coordinador del Departamento de Organización y Capacitación CDRO, Guatemala.
- Anzaldúa, Gloria. (1990). Making face, making soul: Creative and critical perspectives by feminists of color, xv-xxviii.
- Araiza, Alejandra. (2009). Conocer y ser a través de la práctica del Yoga: una propuesta feminista de investigación performativa. Tesis doctoral. UAB. Depto. De psicología social.
- Assies, Willem y Gundermann, Hans. (Eds.) (2007). Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina. Chile: Universidad Católica del Norte, IIAM.
- Astelarra, Judith. (1990). "Las mujeres en América Latina: una aproximación teórica". En Rodríguez, Regina. Las Mujeres en América Latina una aproximación necesaria. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona: Departament de Sociologia. Seminari d'Estudis de la Dona [Madrid]. Fundació CIPIE, D.L.
- Aubry, Andrés. (1982). Indigenismo, Indianismo y movimientos de liberación nacional, INAREMAC (Organization).
- Austin, John L. (1991). Cómo hacer cosas con palabras. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Barabas, Alicia. (coord.) (2003). Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, 4 Vol. México: INAH.
- Barabas, Alicia. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología, 7, 119-139.
- Barre, Marie Chantal. (1982). Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina, 1940-1980. Guillermo Bonfil et al. América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio.
- Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. (1997). Mediación o autogestión. Grandes represas, movimientos sociales y etnicidad. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre. Año, 3(6).
- Bartolomé, Miguel. (2010). Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. RUNA, 31(1), 9 – 29.
- Bartolomé, Miguel. (Coord.). (2005). Visiones de la diversidad: Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual. Tomo III. México: INAH.
- Bell hooks; Brah Avtar; Sandoval, Chela y Anzaldúa, Gloria. (2004). Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras. Madrid: Traficantes de sueños.
- Bellucci, Mabel. (1992). "De los Estudios de la Mujer a los Estudios de Género: han recorrido un largo camino..." En: Fernández, Ana María (comp.) Las Mujeres en la imaginación colectiva: una historia de discriminación y resistencia. Buenos Aires: Paidós.
- Benavides, María Angélica. (Septiembre, 2012). Violencia política: recuperando y tejiendo la memoria entre dos generaciones a través de relatos de vida e imágenes. Tesis Doctoral. Directora: Dra. Leonor María Cantera Espinosa. España, UAB.

- Bengoa, José. (1997). Los indígenas y el estado nacional en América Latina. En Gutiérrez, Manuel (comp.). *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América.
- Benhabib, Seyla. (2005). *Los derechos de los Otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Cladema Filosofía.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. (1968). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Bertaux, Daniel. (1981). *Biography and society. The life history approach in social sciences*. Beverly Hills: Sage.
- Bertaux, Daniel. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva Etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Bertaux, Francesc. (1986). *L'imagination méthodologique*. *Revista internacional de Sociología*, 44(3), 265-294.
- Bhabha, H. (1990). *Dissemination: time, narrative, and the margins of the modern nation*.
- Birulés, Fina. (Comp.) (1992). *Filosofía y género. Identidades femeninas*. España: Pamiela.
- Blanco, Amalio. (1998). *Cinco tradiciones en la psicología social*. Madrid: Morata
- Bonfil, Guillermo. (1990). "Aculturación e indigenismo: la respuesta india". En *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, Pierre. (1986). "L'illusion biographique", *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, núm. 62 / 63, pp. 69-72.
- Bourdieu, Pierre. (1999). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
- Brah, Avtar. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Braidotti, R., Ventureira, G., & Femenias, M. L. (Ed.). (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Bruner, Jerome. (1991). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. España: Alianza Editorial.
- Buber, Martín. (1994). *Yo y Tú*. Barcelona: Nueva Visión.
- Butler, Judith. (1990). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Argentina: Paidós.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Argentina: Paidós.
- Butler, Judith. (2006a). *Deshacer el Género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. (2006b). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. España: Paidós Ibérica.
- Cabruja, Teresa. (1998). *Psicología social crítica y posmodernidad. Implicaciones para las identidades construidas bajo la racionalidad moderna*. *Anthropos: Huellas del Conocimiento*, (177), 49-59.
- Cabruja, Teresa.; Íñiguez, Lupicinio. y Vázquez, Félix. (2000). *Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad*. *Análisis* 25, 61 – 94.
- Camacho, Daniel y Menjívar, Rafael. (coords.) (2005). *Los movimientos populares en América Latina*. México: Siglo XXI, Universidad de las Naciones Unidas.
- Casañas, Joan (ed.). (2008). *La Autodeterminación de los pueblos*. Barcelona: Icaria.
- Castañeda, Martha Patricia. (2006). *La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves*. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 48(197).
- Castañeda, Martha Patricia. (2010). "Etnografía feminista", en Blazquez, Norma; Flores, Fátima y Ríos, Maribel. (Coords.). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM.
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo. (1998). *Teorías Sin Disciplina: Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*. *Filosofía de Nuestra América*. Miguel Ángel Porrúa.

- Castro-Gómez, Santiago. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la " invención del otro" (pp. 145-162). Clacso.
- Castro, Gustavo. (2005). El marco global del movimiento mesoamericano contra la privatización de los recursos naturales. Fuente: [www.clacso.org.ar](http://www.clacso.org.ar)
- Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. (2008) Telares: mujeres tejiendo una cultura de derechos. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Núm. 1.
- Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C. (CDMCH). (Diciembre 2007). Reglamento interno. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Chafetz, Janet S. (1984). Sex and Advantage. A Comparative Macro-Structural Theory of Sexual Stratification, Rowman and Allanheld, Totowa, Nueva Jersey.
- Cole, Elizabeth. (2008). "Coalitions as a Model for Intersectionality: From Practice to Theory". Sex Roles. 59(5), 443-453.
- Collin, Françoise y Arendt, Hannah. (1992). "La acción y lo dado", en Filosofía y Género. Identidades femeninas, Pamplona: Pamiela.
- Collins, Patricia. (2000). Black Feminist Thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment. New York: Routledge.
- Comaroff, John & Comaroff, Jean. (1991). Of revelation and revolution, Vol. I. Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa. Chiacago, University of Chicago.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2012). Informe de pobreza en México 2010: el país, los estados y sus municipios. México, CONEVAL. Disponible en la web: [http://www.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/pages/informespublicaciones/public\\_med\\_pob.es.do#.UlbbWIZgzIU](http://www.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/pages/informespublicaciones/public_med_pob.es.do#.UlbbWIZgzIU)
- Consejo Nacional de Población. (2010). Índice de Marginación por entidad federativa y municipio, 2010. México, CONAPO. Disponible en: [www.conapo.gob.mx](http://www.conapo.gob.mx)
- Córdoba, David. (2003). Identidad sexual y performatividad. Athenea Digital, 4. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf>
- Cortés, Efraín; Reyes, Fabela; et. Al. (2005). "Con Dios o con el diablo: la etnicidad en el Estado de México". En Bartolomé, Miguel Alberto. (Coord.). Visiones de la diversidad: Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual. Tomo III. México: INAH.
- Crang, Mike & Cook, Ian. (2007). Doing Ethnographies. London: SAGE.
- Crenshaw, Williams. (1994). "Mapping the Margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color". En: Fineman, M. A. y Mykitiuk, R. (eds.) The Public Nature of Private Violence. New York: Routledge,
- Crespo, Eduardo y Soldevilla, Carlos. (Eds.) (2001). La constitución social de la subjetividad. Madrid: Catarata.
- Cruz, Manuel. (Comp.) (1996). Tiempo de subjetividad. España: Paidós.
- Dávalos, Pablo. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. Buenos Aires: CLACSO.
- Declaración de Moisés Gandhi, 1997. Por una salud en manos del Pueblo. Región autónoma de Toztz Choj, Chiapas, 24 de febrero. Primer foro encuentro de promotores y agentes de salud. <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=43>
- Declaración tzotzil sobre salud (documento) (1974). San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Tomada de: Lozoya, Xavier y Zolla, Carlos (Eds.). (1983). La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México, México: Folio Ediciones.
- Del Valle, Teresa. (ed.) (2000). Perspectivas feministas desde la antropología social. Barcelona: Ariel. Antropología.
- Del Valle, Teresa. (2002). "Contribuciones, significatividad y perspectivas futuras de la Antropología Feminista". Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Barcelona.

- DeVault, M. L. (1990). Talking and listening from women's standpoint: Feminist strategies for interviewing and analysis. *Soc. Probs.*, 37, 96.
- Deleuze, Gilles. y Parnet, C. (1997). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Denzin, Normand. (1989). *Interpretive Biography*. California: Sage.
- Denzin, Normand. (2007). *Etnografía performativa*. *Avances de investigación cualitativa en América*. Ciencias sociales. Vol. 10. Disponible en: [www.qualitative\\_research.net/index.php/fqs/issue/view/31](http://www.qualitative_research.net/index.php/fqs/issue/view/31)
- Derridá, Jacques. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Domènech, Miquel e Íñiguez, Lupicinio. (2002). La construcción social de la violencia. *Athenea Digital*, 2, 1 – 10.
- Dubar, Clauder y Demazière, Didier. (1997). *Analyser les entretiens biographiques*. Paris: Editions Nathan.
- Dussel, Enrique. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. E. Lander (Ed.). Clacso.
- Duteme, Bernard. (2010), Los movimientos indígenas en América Latina: entre movimientos y poderes. En Gaudichaud, Franck (dir.). *El volcán latinoamericano. Izquierdas, movimientos sociales y neoliberalismo al sur del Río Bravo. Balance de una década de luchas: 1999- 1009*. México: Rebelión, Creative Commons.
- Ejército Zapatista de Liberación nacional. (1993). *Ley Revolucionaria de Mujeres*. México, EZLN. Disponible en: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993\\_12\\_g.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm)
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2001). *Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión*. México, EZLN. Disponible en: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001\\_03\\_28\\_a.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm)
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. México, EZLN. Disponible en: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005\\_06\\_SEXTA.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_SEXTA.htm)
- Ema, José E.; García, Silvia y Sandoval, Juan. (2003). Fijaciones políticas y trasfondo de la acción: movimientos dentro/fuera del socioconstruccionismo. *Política y Sociedad*, 40(1), 71 – 86.
- Ema, José E. (2004). Del sujeto a la agencia (a través de lo político). *Athenea Digital*, 6, 1 – 24. En: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=53700501>
- Ema, José E. (2008). Del sujeto a la agencia: una mirada psicosocial a la acción política. *Tesiteca* núm. 9. <http://atalya.uab.es/athenea/num5/ema.pdf>
- Escobar, Arturo. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*. 21, 23 – 62.
- Estrada, Ángela y Diazgranados, Silvia (comps.). (2005). *Kenneth Gergen. Construccionismo social: aportes para el debate y la práctica*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fabiana, Gabriela. (1992). *Postmodernidad y género (crónicas de pliegues y despliegues)*. En: Fernández, Ana María. (comp.) *Las Mujeres en la imaginación colectiva: una historia de discriminación y resistencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Favre, Henri. (1976) *El indigenismo mexicano: crisis y reformulación*. México, Fondo de cultura económica.
- Femenías, Ma. Luisa. (2009). Nuevas violencias contra las mujeres. *Nomadías*, 10,10 – 28.
- Fernández, David (1995). *Malabareando: la cultura de los niños de la calle*. México: UIA.
- Fernández, José M. (1997). *Del indigenismo al indianismo: ¿cambio semántico o giro copernicano en la ideología y política indigenista interamericana? VI Encuentro de latinoamericanistas españoles*. Madrid. Memoria.
- Fernández, José M. (2009). *Indigenismo*. En Reyes, Román. (Dir.). *Diccionario crítico de Ciencias Sociales. Terminología científico-social*. Tomo 1 – 4. Madrid – México: Plaza y Valdés.

- Finkel, Lucila; Parra, Pilar y Baen, Alejandro. (2008). "La entrevista abierta en investigación social: trayectorias profesionales de exdeportistas de élite". En Gordo, Ángel J. y Serrano, Araceli. (Coords.) Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social. Madrid: Pearson Educación.
- Flórez- Flórez, Juliana. (2007). "Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad". En Castro – Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Freud, Sigmund. (1967). Tótem y Tabú. Madrid: Alianza.
- Foucault, Michel. (1985). Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2000). Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2002). Historia de la sexualidad. T. 1. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2005). La Hermenéutica del sujeto. Cursos del Collège de France 1982. Madrid: Akal.
- Freire, Pablo. (1970). La pedagogía del oprimido. New York: Herder & Herder.
- Frigerio, Alejandro. (2005). Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. Ciencias sociales y religión, 7(7), 223 – 237.
- Gamio, Manuel. (1966). Consideraciones sobre el problema indígena. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Garay, Ana.; Iñiguez, Lupicinio. y Martínez, Luz Ma. (2003). La perspectiva discursiva en Psicología social. Subjetividad y Procesos Cognitivos. Disponible en: <http://antalya.uab.es/liniguez/Materiales/perspectiva%20discursiva.pdf>
- García, C. (1998). Las organizaciones no gubernamentales en Chiapas: algunas reflexiones en torno a su actuación política, Anuario del CESMECA-UNICACH. México.
- García, María (2002). "Avances y retrocesos de la participación política y ciudadana de las mujeres mexicanas al final del milenio". En García, Juan y Guardia, Sara (comps.). Historia de las mujeres en América Latina. España: Universidad de Murcia.
- García, María (2002). "El feminismo contemporáneo: una mirada desde México". En García, Juan y Guardia, Sara (comps.). Historia de las mujeres en América Latina. España: Universidad de Murcia.
- García, Fernando. (1994). Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad. En Delgado, Juan y Gutiérrez, Juan. (comps.). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid, Síntesis.
- Geertz, Clifford. (1989). El antropólogo como autor. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Geertz, Clifford. (1999). From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding. The insider/outsider problem in the study of religion, 50-63.
- Gekas, Víctor. (1982). The self – concept. Annual Review of sociology. 8, 1 – 33.
- Gergen, Kenneth. (1996). Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social. Barcelona: Paidós.
- Gergen, Kenneth. (2005). Construcción social: aportes para el debate y la práctica. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Giddens, Anthony. (1994). Consecuencias de la modernidad. España: Alianza editorial.
- Giddens, Anthony. (1997). Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. España: Península.
- Giménez, Gilberto. (2002). "Paradigmas de la identidad". En Chihu, Aquiles. (coord.). Sociología de la identidad. México: UAM-I, Porrúa.
- Goffman, Erving. (1979) Relaciones en público. Microestudios del orden público, Madrid: Alianza.

- González, Freddy. (2009). Alteridad y sus itinerarios desde las perspectivas multidisciplinares. *Reflexiones*, 88 (1), 119 – 135.
- Gordo, Ángel J. y Serrano, Araceli. (Coords.) (2008). *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. Madrid: Pearson Educación.
- Gregorio, Carmen. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR. Revista de antropología iberoamericana*, 1(1).
- Grell, Paul. (1986). *Les récits de vie: une méthodologie pour dépasser les réalités partielles. Théorie, méthode et trajectories types*, Montreal: Sait Martín,
- Grimberg, Maribel. (2009). Poder, políticas y vida cotidiana: un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el área metropolitana de Buenos Aires. *Sociología Política*, 17(32), 83 – 94. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=23814275006>
- Gil, Pilar. (2007). Las ONG's y las mujeres indígenas de Chiapas. *Orbis incognitvs: avisos y legajos del Nuevo Mundo*, 2; 729 – 734.
- Goffman, Erving. (2004). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guber, Rosana. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Edit. Norma.
- Habermas, Jürgen. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. New Bakersville, MA: MIT Press.
- Hale, Charles. (2002) *¿Puede ser el multiculturalismo una amenaza? Gobernabilidad, derechos culturales y política de identidad en Guatemala*. University of Texas en Austin. Documento.
- Hall, Stuart. (1995). "Fantasy, Identity, Politics". En: Carter, E.; Donald, J. y Squites J. (eds.) *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*. Londres: Lawrence & Wishart.
- Hall, Stuart. (1996). "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?". En: Hall, S. y Du Gay, P. (eds.) *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hammersley, Martyn & Atkinson, Paul. (2007). *Ethnography. Principles in practice*. España: Paidós.
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. España: Paidós.
- Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, Donna (2004). "Testigo\_modesto@segundo\_milenio", en Haraway, Donna. *The Haraway Reader*. New York: Traducción de Pau Pitarch.
- Harding, Jennifer. (1998). *Sex acts: practices of femininity and masculinity*. London [etc.]: Sage, cop.
- Harding, Sandra. (ed.). (2004). *The feminist standpoint theory reader, intellectual and political controversies*. Routledge, New York/London.
- Henares, Yuhanny. (2001). Los mapas discursivos como estrategia metodológica facilitadora. *Akademias*, 3(2); 81 – 94.
- Hernández, Rosalva Aída. (2001) *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS, Porrúa.
- Hernández, Rosalva Aída; Paz, Sarela y Sierra, María Teresa. (Coord.) (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neindigenismo, Legalidad e Identidad*. México: Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social.
- Hernández, Rosalba; Suárez, Liliana; Martín, Emma (comps.). (2008). *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. España, Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Hernández, Abelardo. (2007). *EZLN Revolución para la Revolución (1994 – 2005)*. España, Editorial Popular
- Hierro, Graciela. *La identidad femenina*. En: Aguilar Rivero, Mariflor. (Coord.). *Límites de la subjetividad*. México, UNAM, Fontamara, 1999.

- Hill, Patricia. (2012). "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro". En Jabardo, Mercedes. (Ed.). *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Houle, G. (1986). "Histoires et récits de vie: la redécouverte obligée des uns et des autres", en Desmarais, Danièle y Grell, Paul. (coords). *Les récits de vie: Théorie, méthode et trajectoires types*. Montreal: Saint Martin.
- Houtart, François. (2008). "Introducción. Las autonomías multiculturales en el contexto de la globalización". En Casañas, Joan (ed.). *La Autodeterminación de los pueblos*. Barcelona: Icaria.
- Hymes, D (1972) "Models of the interaction of language and social life". En Gumperz, J.J.; Hymes, D. (Eds.). *Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*. New York: Reinhart and Winston.
- Ibáñez, Tomás. (1994). *Psicología social constructivista*. México: Universidad de Guadalajara.
- Ibáñez, Tomás e Íñiguez, Lupicínio. (1996). "Aspectos metodológicos de la Psicología Social Aplicada". En Álvaro, J.L.; Garrido, A; Torregrosa, J.R. (Coord.). *Psicología Social Aplicada*. Madrid: McGraw-Hill.
- Ibáñez, Tomás. (2003). *La construcción social del socioconstructivismo: retrospectiva y perspectivas*. *Política y Sociedad*, 40(1), 155 – 160.
- Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín. (eds.). (1998). *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Ibarra, Pedro (2005) *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*. Madrid: Síntesis, S.A.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2008). *Las mujeres en Chiapas*. México, INEGI/UNIFEM.
- Íñiguez, R, Lupicínio. (1999). *Investigación y evaluación cualitativa: bases teóricas y conceptuales*. *Atención Primaria*. 23 (8), 496 – 502.
- Íñiguez, Lupicínio. (2001). "Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual". En: Crespo, Eduardo y Soldevilla, Carlos (eds.). *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: La Catarata.
- Íñiguez, Lupicínio. (Octubre, 2003). *La psicología social en la encrucijada postconstructivista. Historicidad, subjetividad, performatividad, acción*. Conferencia de apertura en el XII Encuentro Nacional da ABRAPSO. Pontificia Universidades Católica do Rio Alegre. Brasil.
- Íñiguez, Lupicínio. (Otoño, 2005). *Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la psicología social de la era 'post-constructivista'*. *Athenea Digital*, 8.
- Jabardo, Mercedes. (2008). "Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración". En: Suárez, Liliana; Martín, Emma y Hernández, Rosalba (comps.). *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. España: Ankulegi Antropologia Elkarte.
- Joffroy, Michelle. (2005). *El espacio relacional/las relaciones espaciales: la práctica del feminismo chicano en la literatura fronteriza contemporánea*. *Revista Iberoamericana*, 71 (212), 801 – 814.
- Juliano, Dolores (1992). *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Cuadernos inacabados 11. España.
- Juliano, Dolores. (1993). *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*. Madrid: Eudema.
- Juliano, Dolores. (1998). *Las que saben: subculturas de mujeres*. Cuadernos inacabados 27. España.
- Juliano, Dolores. (2005) "El saber de las mujeres". En Freixas, Anna. (coord.). *Abuelas, madres, hijas: la transmisión sociocultural del arte de envejecer*. España: Icaria.
- Juliano, Dolores y Provanzal, Danielle. (2008). *Conocimiento, migraciones y género*. *Diálogo*. En Santamaría, Enrique (Ed.). *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos Editorial.

- Klor de Alva, J. Jorge. (1997). "El derecho a la diferencia: límites y retos". University of California, Berkeley. En Gutiérrez, Manuel. *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América.
- Kornblit, Ana Lía. (2004). "Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas". En Kornblit, Ana Lía. (Coord.) *Metodologías cualitativas en ciencias sociales: Modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Biblos.
- Kornblit, Ana Lía. (Coord.) (2004). *Metodologías cualitativas en ciencias sociales: Modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Biblos.
- Krotz, Esteban. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Revista alteridades*, 4(8), 5-11.
- Laclau Ernesto. y Mauffe, C. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Lagarde, Marcela. (Coord.). (Agosto de 2006). *Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Femicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada. Geografía de la violencia feminicida en la República Mexicana*. México, H. Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, LIX Legislatura.
- Laing, Ronald. (1974). *El yo y los otros*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO.
- Laraña, Enrique. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Latour, Bruno. (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Cedisa.
- Ledo, Julia. (2004). El posmodernismo en antropología. *Aposta*, 11, 1-15.
- León, Samuel y Marván, Ignacio. (2005). "Movimientos sociales en México (1968 – 1983). Panorama general y perspectivas". En Camacho, Daniel y Menjívar, Rafael (coords.). *Los movimientos populares en América Latina*. México: Siglo XXI, Universidad de las Naciones Unidas.
- León-Portilla, Miguel. (2007). *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- Levinas, Emmanuel. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lewin, K. (1952). *Field theory in social sciences*. London: Tavistock publications.
- Liffman, Paul M. (2011). *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*. Estados Unidos: University of Arizona.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Newbury Park, CA: Sage.
- Guillaumin, Colette (1992).
- Luna, Dayana. (2008-2009). *Diario de investigación*. México - Barcelona.
- Lurbe i Puerto, Kátia. (2008). "Sobre la reapropiación de la metáfora étnica para alterar las minorías transnacionales". En: Santamaría, Enrique (Ed.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Madoo, Lengermann, P. & Niebrugge-brantley, J. (2002). "Teoría Feminista contemporánea". En Ritzer, George. *Teoría sociológica moderna*. México: McGraw-Hill.
- Maíz, Ramón. (2004). "Yawar Mayu: la construcción política de identidades indígenas en América Latina". En Martí I Puig, Salvador y Sanahuja, Josep Ma. (eds.). *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. España: Universidad de Salamanca.

- Marcos, Sylvia. 1° Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. CIDECI, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Diciembre 2007.
- Marcos, Sylvia. (2008). "Las fronteras interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México". En Marcos, Sylvia y Waller, Marguerite. (eds.). Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización. México: UNAM.
- Marcus, George. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 11 – 127.
- Mariátegui, José Carlos. (1979). 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Venezuela: Fundación biblioteca Ayacucho.
- Marinas, Miguel. (2001). "La construcción discursiva de la identidad". En: Crespo, Eduardo y Soldevilla, Carlos. (eds.). La constitución social de la subjetividad. Madrid: La Catarata.
- Marroquín, Alejandro. (1972). Balance del indigenismo. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Martí i Puig, Salvador y Josep M<sup>a</sup> Sanahuja (eds). (2004). Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina. España, Universidad de Salamanca.
- Martí i Puig, Salvador. (2004). Sobre la emergencia y el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global. Barcelona: Documentos CIDOB, núm. 2.
- Martínez, Víctor L. (2006). Zapatismos, resistencia global y luchas locales en el Estado Español. (Tesis de maestría, Universidad Internacional de Andalucía). Recuperado de: <http://dspace.unia.es/handle/10334/71>
- Martínez, Jorge y Ponce de León, A. (Coords.). (2007). Tópicos del saber filosófico. Vol. 3. México: Siglo XXI.
- Melucci, Alberto. (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. México: El colegio de México.
- Méndez, Lourdes. (2007). Antropología feminista. Madrid: Síntesis.
- Mignolo, Walter. D. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (Vol. 18). Ediciones Akal.
- Millán, Mátgara. (1996). Los zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas. *Revista Chiapas*. Núm. 3.
- Mills, Charles. (1979). La imaginación sociológica. México, FCE.
- Mohanty, Chandra. (2008). "Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales". En Hernández, Rosalva y Suárez, Liliana. (eds.). Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Cátedra.
- Montenegro, Marisela; et al. (Julio 2011). Dinámicas de subjetivación y diferenciación en servicios sociales para Mujeres inmigradas en la ciudad de Barcelona. *Athenea Digital*, 11(2), 113–132. En: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=53719732008>
- Moraña, Mabel. (1998). "El boom del subalterno". En Castro, Santiago y Mendieta, Eduardo. Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa.
- Moreno, Amparo (1986). El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica. Cuadernos inacabados. Barcelona: De les Dones.
- Mills, Charles. (1979). La imaginación sociológica. México: FCE.
- Murillo, Susana. (Mayo – Agosto 2004). El Nuevo Pacto Social, la criminalización de los movimientos sociales y la "ideología de la seguridad". *OSAL*, 5(14), 261 – 273.
- Muyolema, Armando. (2001). "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento: Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". En Rodríguez, Ileana. Convergencia de tiempos: estudios subalternos, contextos latinoamericanos, estado, cultura y subalternidad. Amsterdam: Rodopi.
- Ndongo, Donato. (2008) ¿ONGs o Justicia? *Autogestión*, 73. Pág. 13. España, abril – mayo.

- Olivera, Mercedes. (2006) en *Mujeres sin tierra y sin derechos, nunca más*. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. [DVD]. (27 min.). Col., español y tzeltal
- Olivera, Mercedes. (2008). *Mujeres construyendo culturas de respeto y derechos*. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. [DVD]. (30 min.). Col., español.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2007). *Convenio N°. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Lima, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Osborne, Raquel. (1997). Grupos minoritarios y acción positiva: las mujeres y las políticas de igualdad. *Papers*, 53, 65 – 76.
- Padilla, Alma. (2008). *Mujeres construyendo culturas de respeto y derechos*. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. [DVD]. (30 min.). Col., español.
- Palomo Sánchez, Nellys. (2009). *Feminismos y mujeres indígenas: Del racismo, exclusiones y desencuentros a la construcción de las articulaciones ante los nuevos discursos y realidades*. Ponencia en el XI Encuentro feminista latinoamericano y del Caribe. 16 al 20 de marzo de 2009. México, D.F.
- Paredes, Ma. Del Carmen. (2000). La dialéctica del nosotros en Ortega. *Revista interdisciplinaria de Filosofía*, 5, 147 – 161.
- Pérez, Antonio. "Milenarios y pantorrillas preñadas: notas sobre la supuesta sinonimia entre "etnia" y "nación". En Gutiérrez, Manuel. (1997). *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América.
- Pérez, Manuel. (1994). Cuando lleguen los días de la cólera (movimientos sociales, teoría e historia). *Zona Abierta*, 69; 51 – 120.
- Perret, Gimena. (2011). Territorialidad y práctica antropológica: desafíos epistemológicos de una antropología multisituada/multilocal. *Kula. Antropología del Atlántico Sur*, 4, 52 -60.
- Piastro, Julieta. (2008). Consideraciones epistemológicas y teóricas para una nueva comprensión de las identidades. En: Santamaría, Enrique. (Ed.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Pichón, Enrique. (2001). *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*. Tomo 1. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pineda, César E. (2004). *Las grietas del muro del capitalismo: Cinco sueños del zapatismo, cinco sueños para la resistencia*. Rebelión.
- Pólvora, Jacqueline. (Junio 2008). Conferencia: Ciudades, ciudadanía y exclusión social. *Cuestiones antropológicas*. Dentro de los seminarios del doctorado en psicología social, UAB, Barcelona.
- Potter, Jonathan. (2000) *Teoría y psicología*. Sage Publications, 10 (1), 31-37.
- Provansal, Danielle. (2008). Conocimiento, migraciones y género. *Diálogo entre Dolores Juliano y Danielle Provansal*. Moderadora Valeria Bergalli. *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos, 339-374.
- Pujadas i Muñoz, Joan; Comas, Dolors y Roca i Girona, Jordi. (2010). *Etnografía*. Barcelona: UOC.
- Pujadas, Juan J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Cuadernos Metodológicos, núm. 5. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas
- Quijano, Aníbal. (2006). *Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintal, Ella F. (2005). "Way yano'one': aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos". En Bartolomé, Miguel Alberto. (Coord.). *Visiones de la diversidad: Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Tomo III. México: INAH.

- Reygadas, Rafael. (1998). *Abriendo veredas: iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. México: Convergencia de organismos civiles por la democracia, ITESO.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte á l'action. Essai d'herméneutique*, II, París, Seuil.
- Rodríguez, Rocío. (1990). *Mujer y desarrollo. Reflexiones sobre el feminismo del Norte y el desarrollo del Sur*. América Latina Hoy, Madrid: SEPLA.
- Román, Paloma. (2002). "El descubrimiento de la sociedad y su politización. El nacimiento de los movimientos sociales". En Román, Paloma y Ferri Jaime (eds). *Los movimientos sociales*. España: Consejo de la Juventud de España.
- Rosset, Peter. (Junio 2009). *La guerra por la tierra y el territorio*. Nera. Núcleo de estudios, pesquisas e projetos de Reforma Agraria. Disponible en: [www.fct.unesp.br/nera](http://www.fct.unesp.br/nera)
- Rovira, Guiomara. (1999). *Mujeres de maíz. La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. España: Editorial Virus.
- Rovira, Guiomara. (2001). *Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas*. *Debate feminista*, 12(24), 191 – 205.
- Sánchez, Martha y Goldsmith, Mary. (2000). *Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica*. *Estudios sobre las mujeres indígenas en México*. Política y cultura, 14. 61 – 88.
- Santamarina, Cristina y Marinas José. (1999). *Historias de vida e historia oral*. En Delgado, Juan y Gutiérrez, Juan. (edits.). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. España, Síntesis Psicología.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid-España: Trotta/ILSA.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2007). *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed Books.
- Savransky, Martín. (septiembre 2011). *Ciudadanía, violencia epistémica y subjetividad*. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 95. 113 – 123.
- Schwandt, Thomas A. (2007). *Dictionary of qualitative inquiry*. Londres: Sage.
- Seoane, José. (2006). *Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas*. *Sociedade e Estado*, Brasília, 21(1), 85 – 107.
- Spink, Peter (2003). *Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pósconstrucionista*. *Psicologia & Sociedade*, 2 (15), 18-42.
- Spink, Peter (2005). *Replanteando la investigación de campo: relatos y lugares*. *Athenea Digital*, 8. [http://antalya.uab.es/athenea/num8/sspink\\_es.pdf](http://antalya.uab.es/athenea/num8/sspink_es.pdf)
- Spivak Gayatri Chacravorty. *Curso: La cuestión de la Subalternidad*. CENDEAC, Murcia, España. 1 y 2 de diciembre de 2009.
- Stolcke, Verena. (1993) *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América*. Vol. 36 (1), Madrid: Horas y Horas.
- Stolcke, Verena. (1996). *Noves fronteres i noves exclusions*. Balma. *Didàctica de les Ciències socials, geografia i història*, núm 4.
- Stolcke, Verena. (2006). *Programa de la asignatura: Mètodes d'investigació en Antropologia social i cultural*. (Material inédito). Barcelona, UAB.
- Suárez, Liliana y Hernández, Rosalba Aída. (eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Suárez, Liliana. (2008). *Colonialismo, gobernabilidad y feminismos postcoloniales*. En Suárez, Liliana y Hernández, Rosalba Aída. (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Subcomandante Insurgente Marcos. (Enero 2009) *Primer Festival de la Digna Rabia "Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo"* Comandanta Hortensia, Teniente Coronel Insurgente Moisés, Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. <http://dignarabia.ezln.org.mx/>

- Svampa, Maristella. (2007). Movimientos sociales y escenarios políticos: las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina. VI Cumbre del Parlamento Latinoamericano, Caracas. 1 – 15.
- Taylor; S.J. y R. Bogdan. (1984). Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados. Barcelona: Paidós.
- Ulloa, Astrid (2004). La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Van Der Haar, Gemma. Levantamiento zapatista, indígenas y municipio en Chiapas, México. (2007:199 - 225) en: Assies, Willem y Hans Gundermann (Eds.) Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina. Chile: Universidad Católica del Norte, IIAM. 2007. Introducción. Págs. 11 – 25.
- Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Ángel. (2006). La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela. España: Trotta.
- Verdesio, Gustavo. (1997). Las representaciones territoriales del Uruguay colonial: Hacia una hermenéutica pluritópica. Revista de crítica literaria latinoamericana, 23(46), 135-161
- Visweswaran, Kamala. (1997). Histories of Feminist Ethnography. Annual Review of Anthropology, 26, 591- 621.
- Zea, Leopoldo. (1979). Negritud e indigenismo. México: UNAM.
- Zille, R. and Smith, D. (1977) A phenomenological utilization of photographs. Journal of phenomenological psychology 7:172 – 85.
- Ziller, R. (1990) Photographing the self. London / Newbury Park/ Delhi: SAGE.
- Zúñiga, Nieves. (2004). Emergencia del movimiento indígena en América Latina: de <<objeto>> a <<sujeto>>. En Martí i Puig, Salvador y Sanahuja, Josep M<sup>a</sup>. (eds). Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina. España: Universidad de Salamanca.