

CRUZANDO FRONTERAS

Mujeres indígenas
y
feminismos
abajo
y
a la izquierda

Sylvia Marcos



Marzo, 2010
SCLC, Chiapas, México



Índice

[Imagen]

[PÁGINA EN BLANCO]

Introducción	7
--------------------	---

Primera parte: Zapatismo y feminismo abajo y a la izquierda

I. Debates actuales desde el género, los feminismos y el poder	17
II. Feminismos abajo y a la izquierda	31
III. Zapatistas: llegar a ser autoridad	39
IV. Otro mundo... otro camino...	57
V. Género y reivindicaciones indígenas	71
VI. Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas	77
VII. La esperanza no cesa: mujeres indígenas y resistencia global	87

Segunda Parte: Para una reflexión teórica sobre los feminismos indígenas

VIII. “Sorprendentemente diferentes”	93
IX. Las mujeres indígenas cuestionan... y se cuestionan: Apuntes	113
X. Derechos humanos y mujeres indígenas: una lectura de sus declaraciones, propuestas y demandas	123
XI. Los caminos de la oralidad	143
XII. La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas	165
XIII. El espacio religioso y médico de las mujeres en México	197
XIV. Los volcanes de doña Luz	221

Tercera Parte: Cruzando fronteras

XV. Foro Internacional Agendas Indígenas y Descolonialidad del Poder y Saber	227
XVI. Beduinas: ¿indígenas del desierto del Neguev?	239
XVII. <i>El Corán</i> no discrimina a las mujeres	249
XVIII. Las mujeres en Irán	255
XIX. Mujeres en Turquía, ¿bajo el yugo del Islam?	265
XX. La Sociedad de Mujeres Trabajadoras Palestinas en Ramallah	269
XXI. Prisioneras de la esperanza en Jerusalén: mis experiencias en Palestina	275
XXII. Harvard, 25 años del Programa de Estudios de las Mujeres en las Religiones	285

Bibliografía	289
---------------------------	-----

[PÁGINA EN BLANCO]

Introducción

[Imagen]

[PÁGINA EN BLANCO]

Me embarqué en esta aventura que es hacer un “libro” que no quiere ser un libro como todos los que vemos y leemos. Primero que nada, es un libro hecho de retazos de insurrección en diferentes ámbitos. Sí, sobre las mujeres; sí, sobre las indígenas; sí, sobre las cosmologías otras; sí, sobre mis andares por el mundo conociendo y re-conociendo experiencias de vida y rebeldía semejantes a las mías, a las de las zapatistas, de las feministas, de las académicas comprometidas con la creación de sociedades justas, sí, pero no en abstracto sino enlazadas y enfocadas desde un otro lugar.

Y este libro, que no quiere ser enteramente libro, es también un ensayo por transmitir experiencias, ideas y percepciones de otra forma. Espera ser, también, un espacio de lucha y un espacio de esperanza.

Además, el estilo de dialogar por escrito es una búsqueda también diversa. El resultado es un texto que no está lleno de citas y referencias como la tradición académica lo exige. Las bibliografías son mencionadas al vuelo. Están principalmente al final. Es una colección de relatos que toman su sustancia de los decires de las mujeres, organizadas, abajo y a la izquierda. Este libro no está forjado a partir de los discursos sabios de las académicas. Al contrario, presenta un esfuerzo —en vías de lograrse— de estructurarse en la manera como brotan las palabras de los labios de las indígenas de México, de las Américas y de otros confines del mundo, de otras geografías. En este esfuerzo, a veces una misma cita me inspiró más

de una forma de interpretarla e interconectarla con el resto; se ubica en más de un contexto interpretativo.

Busco, además, que el estilo escrito refleje algo de las formas orales, que son redundantes, en el buen sentido de la palabra. En ellas, reiterar no es falla, como parecen pensarlos los que a veces corrigen mis escritos antes de pasarlos a prensa. La redundancia náhuatl —de la cual se podrían encontrar equivalentes en cualquiera de las otras lenguas indígenas— la he estudiado como característica clave de las fórmulas poéticas en Mesoamérica. Pero, sobre todo, las descubrí al contacto con los pueblos y su forma de rezar, cantar, narrar y platicar historias. Reiterar, redundar, refleja la forma oral de pensar, otra forma de conjuntar palabras y de considerarlas sólidas como jades. Así las llamaban, “un desparramamiento de jades”, a aquellas palabras engarzadas en los discursos de las viejas y viejos sabios —*ilamatlatolli huehuetlatolli*— con que se instruía a los jóvenes y las jóvenes en el México antiguo. Es otra forma de hablar, de estar y de ser. La redundancia es un yunque en donde se forja la oralidad.

Si en mi escrito, basado en los discursos de las mujeres indígenas, sus ideas parecían reflejar las posturas teóricas estudiadas con ahínco en mi trayectoria intelectual, básicamente menciono esas posturas al vuelo. Refiero sólo sus nombres entre paréntesis, sin número de página y sin año de publicación. Un método que implica dejar las referencias completas en la bibliografía final. Esta no es la forma de escribir en formato académico. En el fondo, mi meta era desbaratar los andamiajes discursivos teóricos que estorban una lectura desde abajo. En voz de *Marcos*, toda teoría redonda, cerrada, se desmorona ante el primer viento de la realidad. Así, anhelo escribir un libro/no libro en el que el lenguaje y los métodos académicos no funcionen como barreras para aislarnos elitistamente de

los poco o no escolarizados. Ellas/ellos son sabios profundos y conocedores sin requerir de las andaderas del lenguaje teórico y escrito.

El libro consta de tres partes. La primera consiste en una colección de mis últimos escritos, charlas y ponencias. Son avances, más o menos logrados, intentos de acercarme sin imposiciones ni requerimientos de lenguaje y formato académico a los universos zapatistas, indígenas, de mujeres, de sus saberes y de sus luchas. Un formato inaugurado hace un par de años, en que la narración se estructura a través de un lenguaje coloquial, también en *la castilla*, usando los femeninos que el español castizo rechaza.

Al revisar la segunda parte, me tropecé con unos ladrillos. Fuertes y sólidos, como buenos ladrillos. Constan de sistematizaciones que podrían sostener la construcción. Decidí dejarlos, de ahí vengo. Son propuestas académicas que fueron mías hace años. En ellas, hay todavía una abundancia de citas y de referencias, al estilo de las universidades. Estoy en tránsito y eso se nota. Son todavía fragmentos de una insurrección que muy poco a poco se instala en mi quehacer. Estas aparentes contradicciones espero poder conjuntarlas y combinarlas. Poder fluir entre uno y otro estilo sería mi meta.

La tercera parte es un reporte, una crónica, un recuento, de mis peregrinajes al encuentro con otras mujeres, activas defensoras de sus derechos, todas inmersas en universos de sentido propios de sus culturas. Son principalmente musulmanas y sus voces presentan las disyuntivas en países como Irán, Turquía, el Neguev de las beduinas y Jerusalén, que es Palestina e Israel. Y para terminar, una perspectiva desde universos de creencias —en testimonios de mujeres— tan diversos como el budismo, el hinduismo, el confucionismo y el shintoísmo. A lo largo de 25 años, el Programa de Estudios de las Mujeres en las Religiones, de la Universidad de Harvard, ha

reunido nuestras voces y muchas más para entrelazarnos, comprendernos y apoyarnos en nuestras luchas por la justicia.

La bibliografía, se presenta, como ya lo dije, al final, siguiendo las palabras poéticas de un amigo y colega, como un “ir a buscar una estrella” que con su luz tenue, no avasalladora, ilumine los caminos a seguir.

Este “libro” es el más querido de mis quehaceres. Una voz que por poco no logra articularse. Así lo quiero. No necesita ser final. Estoy subsumiendo las formas de la dualidad fluida. El flujo y reflujo continuo entre opuestos que, a veces, se contienen mutuamente. Nada unívocamente definido. Espero que esto quede claro aunque aparezca como contradicción ante el pensamiento de la lógica lineal. Así, estos haces de palabras reflejan mi ir y venir entre la tarea académica y la reflexión activa y también todos aquellos equilibrios “homeorrhéticos” —intermediarios— entre ambas.

Lo ponderaré largos tiempos. Este libro-no libro, tenía que estar en el CIDECI, en la Universidad de la Tierra, hacerse ahí, con las manos expertas de artistas indígenas que cortan las páginas a mano. Con los compañeros que, siendo hablantes del tzotzil, imprimen en español y seleccionan el cajón en donde volcar este manojo de palabras. Son haces de palabras que, en sus mundos, crean la realidad y la forjan. Las admiro y los admiro. Están embarcados en un viaje disidente, transgresor, interconectado al mío. Su estética visual maya/tzotzil ha guiado su trabajo en un esfuerzo para caminar hacia nuestro mundo. Ellos y ellas ensayan acercarse desde ahí para apropiarse de aquello del mundo intelectual que puede caber en sus mundos y que nutre la savia ingente de un mundo nuevo. Su estética visual, a la vez que se adapta, interpreta lo que es un libro. Aquí lo pueden ver. En esto quiero particularmente referirme a los compañeros Miguel Ángel Pérez Pérez y Julio César Martínez, quienes han tomado literalmente en sus manos

y en su corazón este proyecto. Tanto ellos, como todo el CIDECI pusieron su corazón en la tarea. A mí me ha exigido iniciarme en los conceptos de tiempo de las cosmovisiones mayas.

Mis esfuerzos no serían posibles sin el abrigo y la complicidad de muchas personas. A la sombra del CIDECI-Universidad de la Tierra pude vislumbrar la posibilidad de llevarlo a cabo. Sin la guía del CIDECI ni siquiera hubiera podido imaginar esta posibilidad tan particular. Sin la sensibilidad aguda de la editora Gabriela Blanco no hubiera sentido que valía la pena poner juntos estos retazos de insurrección. Su apoyo en traducción y edición me fue imprescindible, ya que validaba mis propuestas e interpretaciones, frecuentemente atípicas y desestabilizadoras. Agradezco a Patricia Gutiérrez Otero y también a Luis Ernesto González, quien llegó a volverse cómplice imprescindible de mis propuestas.

No concluye aquí esta promesa. La seguimos, esperando construir cada vez más puentes. Pero esperamos que esos puentes, tales puentes colgantes, sean inestables, fluidos y móviles que, aunque produzcan vértigo, y a veces temor, nos permitan incursiones atrevidas desde múltiples y plurales propuestas, desde todos los lugares, para poder imaginar una vida nueva, otro camino y otro mundo.

Sylvia Marcos
Cuernavaca, enero 14, 2010

[PÁGINA EN BLANCO]

Primera parte

Zapatismo y feminismos abajo y a la izquierda

[Imagen]

[PÁGINA EN BLANCO]

Debates actuales desde el género, los feminismos y el poder

Este artículo fue inicialmente la presentación del libro Diálogo y diferencia (Sylvia Marcos y Margie Waller) en su primera edición en inglés. Tenía la certeza de que yo debía vincular los análisis que propusimos en este libro con lo que en esos años nos empezaba a pesar: la globalización, un fenómeno que se nos vendía como irrevocable, unívoco y positivo. Busqué posturas analíticas críticas y encontré a Boaventura de Sousa Santos, que hace muchos años había conocido en el CIDOC de Cuernavaca, con Ivan Illich. En mi introducción, me esforcé por perfilar los temas que habíamos pretendido desglosar sobre el fresco de sus tan pertinentes análisis. Sobre esta tela de fondo, el libro Diálogo y diferencia entreteje las experiencias feministas no hegemónicas de mujeres en Nigeria, Túnez, Taiwán, China, India, Cuba, Santo Domingo, Estados Unidos y México.

Las feministas nos enfrentamos a la tarea de movernos más allá de los paradigmas dominantes de conocimiento y de comunicación subyacentes a la globalización corporativa. Estos trabajos se han nutrido por varias disciplinas y campos interdisciplinarios, así como por experiencias geográficas y culturales divergentes. Las autoras demuestran el poder del diálogo a través de las diferencias y apuestan a la creación de un nuevo conocimiento feminista sobre la justicia y el cambio social. Este conjunto de estudios muestra cómo las visiones aparentemente opuestas

pueden proporcionar una base para un marco conceptual que desafía a formas más limitadas de feminismo y suministra recursos para el cuestionamiento de formas de globalización opresivas.

Algunas reflexiones sobre la globalización económica

Comenzaré por especificar lo que entiendo por globalización, la cual es difícil de definir. Muchas definiciones se centran en la economía, es decir, en la nueva economía mundial que emergió en los últimos decenios como consecuencia de la intensificación dramática de la transnacionalización de la producción de bienes y servicios y de los mercados financieros. Un proceso a través del cual las empresas multinacionales adquirieron una preeminencia sin precedentes como actores internacionales.

Esta globalización ha introducido a millones de mujeres de los países en desarrollo en el mundo del trabajo, ubicándolas en los eslabones más bajos de la cadena de abastecimiento, en actividades mecánicas repetitivas como la colecta y envasado de frutas y vegetales; la costura y o manufactura de prendas de vestir en las maquiladoras de la frontera Norte en México, “sweat shops” en los Estados Unidos; o cortando flores.

El ritmo de trabajo es frenético a cambio de salarios muy bajos, en condiciones insalubres y en muchos casos sin contrato. Las horas extras y los festivos se trabajan con el mismo salario regular, no hay incapacidad por enfermedad o por maternidad en la mayoría de los casos, y pocas tienen cobertura sanitaria o de desempleo.

En general, las mujeres deben ocuparse de criar a los hijos y cuidar a los familiares enfermos y ancianos aunque trabajen fuera de casa, soportando una doble y triple carga. La presión que sufren afecta su salud, desestructura

la familia y reduce las posibilidades de un mejor futuro para sus hijos. Este mundo laboral aún no tiene resuelto para las trabajadoras temas claves como la compatibilidad entre la maternidad, el derecho al trabajo, a la seguridad social y a la equidad en el ingreso.

La crisis económica impulsa la incorporación de las mujeres al trabajo remunerado como una forma de aliviar la pobreza de los hogares —frecuentemente en manos de mujeres jefas de familia— pero las ubica en puestos informales que les permiten seguir atendiendo sus otras obligaciones como madres y esposas. Así, la mujer se convierte en pieza estratégica dentro de las empresas y corporaciones cuyo fin es disminuir costos laborales, elevar la competitividad y, sobre todo, incrementar las ganancias.

Las otras globalizaciones

Para mis objetivos analíticos privilegio, no obstante, una definición de globalización más sensible a las dimensiones sociales, políticas y culturales. Aquello que habitualmente designamos por globalización constituye, de hecho, conjuntos diferenciados de relaciones sociales; y diferentes conjuntos de relaciones sociales dan origen a diferentes fenómenos de la globalización. En estos términos no existe estrictamente una entidad única llamada globalización; existen, en cambio, globalizaciones. Cualquier concepto más amplio debería emplearse para designar un proceso. Por otro lado, como relaciones sociales, las globalizaciones involucran conflictos y, por lo tanto, vencedores y vencidos. Frecuentemente, el discurso sobre la globalización es la historia de los vencedores contada por ellos mismos. En realidad, la victoria es aparentemente tan absoluta que los derrotados acaban por desaparecer totalmente del escenario.

Propongo, por ello, la siguiente definición de Boaventura de Sousa Santos: “La globalización es el proceso mediante el cual determinada condición o entidad local extiende su influencia a todo el globo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local otra condición social o entidad rival”.¹

Según este autor, para las condiciones del sistema-del mundo occidental no existe globalización genuina. Aquello que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de determinado localismo. En otras palabras, no existe condición global para la cual no consigamos encontrar una raíz local, una inmersión cultural específica.

Los conflictos, las resistencias, las luchas y las alianzas en torno al cosmopolitismo son definidos por de Sousa Santos como la oportunidad de grupos sociales subordinados de organizarse transnacionalmente en la defensa de intereses percibidos como comunes y de usar en su beneficio las posibilidades de interacción transnacional creadas por el sistema mundial. Ejemplos de lo anterior son las redes mundiales de movimientos feministas, las Organizaciones no gubernamentales (ONG), etc. Las actividades en pro del patrimonio común de la humanidad demuestran otra forma de relaciones interpersonales apoyadas en la globalización. Aquello que llamamos globalización es en verdad un conjunto de arenas de lucha transfronteriza —sostenibilidad de la vida humana en la Tierra, la protección de la capa de ozono, la preservación de la Amazonía...—

Es útil distinguir, pues, entre la globalización desde el poder hacia los subalternos, y la globalización *desde abajo* que abre nuevos espacios de solidaridad y reciprocidad enfrentando al poder de las élites. Es de esta

¹ Sousa Santos, B., *El milenio huérfano, ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta, 2005, cap. 6.

globalización de la que me ocupo ahora, específicamente en relación con la situación de las mujeres.

Esta “globalización desde abajo” es la que ha sido suscrita por estudiosas/os como Chandra Mohanty² y Boaventura de Sousa Santos entre otras/os. Este enfoque ha dado carta de ciudadanía a los hoy llamados “estudios transnacionales”, y facilitado no sólo la conceptualización de esas “comunidades transnacionales” sino de su sistematización académica.

¿Cuáles son las características de estas comunidades transnacionales que aprovechan los vínculos y los medios creados por la globalización?

Una característica importante de las personas que se consideran “transnacionales” es que viven y actúan en dos o más países a la vez. Es decir, tienen instancias de arraigo, acciones de importancia comunitaria y política en dos —o más— países o regiones distintas simultáneamente.

Pero más allá del individuo transnacional se encuentran las comunidades transnacionales, sectores que expresan una multiplicidad de prácticas feministas, que ya han sido tratadas previamente en nuestro libro: *Diálogo y diferencia: retos feministas a la globalización*.

¿Cuáles son los parámetros que nos permiten comprender, sistematizar y comparar estas prácticas feministas transnacionales?

Chandra Mohanty menciona tres condiciones *sine qua non* definitorias de los análisis transnacionales y feministas:

Primero, se piensa a las mujeres situándolas dentro de contextos similares sociopolíticos y económicos en cada uno de sus países, alrededor del mundo y en diferentes espacios geográficos, y no se recurre a la

² Mohanty, Chandra, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

generalización que engloba homogeneizando simplistamente a todas las mujeres del mundo por su sexo.

Segundo, se toma en cuenta la comprensión de los conjuntos de relaciones desiguales entre las personas, y no se analiza, de manera reduccionista, en términos de una serie de características esenciales encarnadas en grupos particulares, por ejemplo, los pueblos indios: *por ser indígenas, son así: ignorantes, atrasados...* O, todas las mujeres, por ser mujeres, tienen esencialmente estas características: *son emocionales, pasivas, dependientes...*

Tercero, se considera el término “internacional” en relación a un análisis de los procesos económicos, políticos e ideológicos que operacionalizan el racismo y la discriminación.

Según ha dicho Mohanty, su perspectiva se construye sobre temas analíticos y políticos fundamentales incluidos en la producción transcultural del conocimiento sobre las mujeres y el feminismo; examina las políticas del trabajo académico y del saber en relación a las organizaciones feministas y los movimientos sociales; explora y engendra una praxis feminista comparativa, precisamente generada en torno a la diferencia. Así, los estudios transnacionales y feministas enfrentan aquellas cuestiones más urgentes que confrontan a las mujeres y a las pensadoras y activistas de los movimientos feministas.

La globalización “desde arriba” representa los intereses de las corporaciones y del libre mercado y no la autodeterminación ni la liberación del dominio político cultural y económico para los pueblos del mundo.

Estos retos ante la globalización se han analizado en *Diálogo y diferencia*. Instalados en las prácticas y una temática aparentemente muy amplia, los

trabajos en él contenidos se inscriben en las prácticas feministas transnacionales como anteriormente se definieron. Corinne Kumar —pensadora hindú instalada en Túnez y viajera mundial— habla de sus propias prácticas feministas transnacionales. Es la creadora de las Cortes —tribunales— de las Mujeres, instancia creativa que rechaza los conceptos prevalentes de “desarrollo”, “pobreza” y otros lugares comunes de algunas luchas por la justicia social.³

Se instala en la denuncia de las violaciones a los derechos de las mujeres pero —y esto lo enfatizo— dentro de marco de referencia que es, en sí, otra propuesta. Ella lo llama “hacia un nuevo imaginario social feminista”. En su artículo: “Vientos del Sur: hacia un nuevo imaginario político” nos lleva a través de sus luchas por crear este espacio —las Cortes— que es político, pero también filosófico, poético. Sobre todo, es un espacio para demandar los derechos de las mujeres en el contexto de la sustentabilidad del planeta y la globalización. La presencia de las Cortes en el Foro Social Mundial en Venezuela, en el año 2006, creó una marca de género en los reclamos de un mundo mejor y posible.

Con un estilo que, en sí, prefigura esa *otra* forma de estar en el mundo, que ella reclama, Kumar nos introduce a su método político forjado por relatos y narrativas: Contar historias. Un método que acerca a la lectura de los estratos más hondos del vivir, con frases poéticas y significados complejos y profundos.

“La globalización corporativa es la forma más dañina y penetrante de violación a los derechos de las mujeres”, dice Joy Ezeilo,⁴ —una activista de

³ Kumar, Corinne, “Vientos del sur: hacia un nuevo imaginario político”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

⁴ Ezeilo, Joy, “Feminismo y derechos humanos en la encrucijada de África:reconciliando universalismo y relativismo cultural”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

derechos humanos de las mujeres— en el artículo que titula: “La encrucijada entre el feminismo y los derechos humanos en África: reconciliando el universalismo y el relativismo cultural”.

Ezeilo ve a las naciones-Estado como ambos: violadores de los derechos humanos de las mujeres e implementadores y de estos derechos. Ella propone que los derechos sean re-concebidos para que la esfera “privada” —personas tanto cuanto corporaciones— sean responsables de violaciones a los derechos. Como precedente para ejemplificar esa necesidad, ella cita la decisión de la Suprema Corte de Zambia a favor de una mujer que demandó a la corporación Hoteles Intercontinentales por discriminación sexual.

La empresa señaló que no podía ser sujeto de demanda ya que una empresa no era un actor estatal. Por esta razón Joy defiende la propuesta de incluir a los actores sociales y económicos, y no únicamente al Estado y sus instituciones como responsables de violaciones a los derechos humanos de las mujeres. Como ejemplo de las violaciones del Estado Nigeriano, ella cita la no ratificación —aceptación— en el sistema judicial de Nigeria, de los estatutos de la Convención de Naciones Unidas para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación hacia las Mujeres (CEDAW).

Joy Ezeilo, como abogada, transita entre tres sistemas legales: el del Estado de Derecho, el de los llamados *usos y costumbres* o derecho consuetudinario y el de la normatividad sugerida por las convenciones internacionales, principalmente de Naciones Unidas.

Cuando se discute sobre África, los derechos humanos y los discursos feministas deben arraigarse en el contexto cultural e histórico de la región. Ningún otro ejemplo representa este dilema tanto cuanto la ablación del clítoris o mutilación genital. El término “mutilación genital femenina” ha

sido usado dentro del contexto de la comunidad internacional que condena esta práctica. Sin embargo, dentro de su experiencia concreta, Ezeilo afirma que el uso del término “mutilación” destruye de inmediato la posibilidad de un diálogo. Otras autoras han tratado de suavizar el término al re-designarlo “operación genital femenina”.⁵

Ezeilo prefiere abogar por el uso del término “circuncisión femenina”. Esto nos remite también al uso de este tipo de intervención quirúrgica con los varones en varias culturas del mundo. Aun cuando el tema de la “circuncisión femenina” es importante para las africanas, cuando ellas eligen sus prioridades, hay otros temas —especialmente el económico— que ellas señalan como más urgentes.

Por ejemplo, Obioma Naemeka habla de la “política del estómago”—“*the politics of the belly*”⁶—. Ella insiste que en su región de Nigeria, Igbo —lo que antes se llamó Biafra—, la llegada confrontativa de feministas afroamericanas reproduce la relación dominante-subalterno. Las afroamericanas situadas en los Estados Unidos difícilmente pueden comprender las encrucijadas que las mujeres africanas de Nigeria enfrentan.

Así, su análisis sobre una gran conferencia internacional termina con esta frase: “obviamente, lo que emergió fue una confrontación de perspectivas”. Lo que su argumento posterior demuestra es que la postura “anti-hombre” de las afroamericanas era un producto neto de su situación contextual en los Estados

⁵ Charlesworth, Hillary, *Feminist Legal Theory: an Anti-Essentialist Reader*, Nancy E. Dowd y Michelle Sa Jacobs (eds.), N.Y., New York University Press, 2003, pp. 80-85, citado en la Tesis de Lara K. Schubert, Claremont School of Theology, “Founding Human Rights in World Religions: Feminist Critique and Alternative”, p.32.

⁶ Naemeka, Obioma, “Las conferencias internacionales como espacios para las luchas transnacionales feministas”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

Unidos en donde, además, sufren una discriminación racial. Las afro-nigerianas viviendo y trabajando —y creando— en el continente africano no podían comprender por qué la total exclusión de los varones sería importante para lograr sus objetivos.

En este aspecto particular puedo percibir claras interconexiones entre las posturas de las nigerianas de Igbo y las indígenas de los movimientos sociales en México, en especial las zapatistas chiapanecas. Ellas también reclaman la participación de los varones en sus talleres y otras acciones y prácticas de *género* “...para que ellos también se eduquen”, explica Tomasa, indígena purépecha.

El análisis de prácticas feministas transnacionales nos permite comparar estos universos de mujeres que geográficamente se encuentran tan separados y que aparentemente son muy diversos. De nuevo, mujeres situadas en similares contextos sociopolíticos y económicos pueden compartir similitudes en sus prioridades de lucha, en sus estrategias y en sus objetivos que, quizás en sus relaciones con mujeres feministas en su mismo país, pero situadas en contextos urbanos y/o de élite, serían imposibles de encontrar.

“No podemos descartar nuestras diferencias como feministas. Nuestro enfoque debe consistir en centrarse en cómo reconocemos esas complejidades [...] y cómo las podemos usar positivamente para lograr nuestras metas comunes. [...] Hay algo en cada cultura [sobre] lo que podemos construir”. Hablar y escuchar a aquellas culturas ajenas a los compromisos metafísicos de Occidente⁷ es considerar percepciones y concepciones alternativas y no aceptar sólo un tipo de *universalidad*.

⁷ Como lo sugiere Judith Butler. Véase la Bibliografía.

Reconocer la necesidad del diálogo con la diferencia es apostar por esclarecer las posibilidades de contacto para la acción concertada en contra de esa “globalización desde arriba”, en contra de los abusos a los derechos humanos de las mujeres, como el tráfico de mujeres, la migración forzada, la pornografía y el abuso infantil y la llamada “trata de blancas”.

Quiero comentar el artículo en el que Shu-mei Shi ejemplifica el “exceso de sentido” del que habla Boaventura de Sousa Santos cuando critica tanto el universalismo como el relativismo cultural crudo. Ella habla de las relaciones entre mujeres de clases dominantes y subalternas y su propuesta final cierra su artículo con que ambas tienen que reconocer la absoluta impenetrabilidad de la otra, el “no pasarás” del cuento “El etnógrafo”, relatado por Jorge Luis Borges. Al aceptar las diferencias, se debe poner en duda la completud absoluta de su propio universo cultural, abriéndose a posibilidades de cambio que mejorarían su propio contexto. Reconozco esta actitud en las mujeres zapatistas de Chiapas cuando las escucho decir que quieren cambiar lo que no les gusta de su cultura, lo que “hace triste a su corazón”. Ellas están expresando la “incompletud” de sus mundos de referencia y abriéndose a cambios deseados.

Shu-mei Shi⁸ se ubica justo en la dimensión de “diáspora” o “transnacional”: nacida y formada en Taiwán, es profesora de la Universidad de California en Los Ángeles, y está radicada en los Estados Unidos pero con una presencia intelectual y académica significativa en su país de origen. Sus reflexiones se aplican, casi íntegramente, a la situación de otras mujeres

⁸ Shi, Shu-mei “Hacia una ética de los encuentros transnacionales: o cuándo es que una mujer china es considerada feminista”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

inmigrantes en los Estados Unidos, como las mexicanas, las indias, las filipinas, etc. Podríamos decir que es una situación que toca —en términos generales— a todas aquellas mujeres que en los Estados Unidos somos incorporadas a esa especie de “caldo homogéneo” que es el epíteto: “mujeres de color”; es decir, todas aquellas mujeres de procedencia extranjera y que viven en ese país del Norte y que no pueden ser definidas como “blancas”.

En mi aportación al paisaje del diálogo entre diferencias, presento las luchas de las mujeres indígenas mexicanas, sus dificultades al colocarse frente al feminismo urbano. Éste —colocado en las zonas de dominio hegemónico— difícilmente tiene los elementos para entender —salir de su mundo de “exceso de sentido”— ese otro mundo de mujeres indígenas. Como se irá viendo en capítulos posteriores, en las voces propias de las mujeres indígenas constatamos que ellas reconocen la “incompletud” de su cultura, intentando mejorarla al proponer selectivamente ciertos cambios. Esto las coloca en franca diferencia con cierto feminismo urbano que encuentra serias dificultades para verse a sí mismo —en una “incompletud de sentido” con relación a las prácticas feministas indígenas—.

Las luchas de las mujeres indígenas mexicanas pueden ser analizadas desde la perspectiva “transnacional” como una instancia de la globalización “desde abajo” al compararlas con las luchas de mujeres en situaciones similares en otros países, como las mujeres tribales en la India. Todos estos sectores de mujeres tienen en común una misma situación social, económica y política. Son subalternos a las élites. Así, la tarea comparativa se transforma no sólo en una posibilidad de sistematización, sino en una creación de las bases para la solidaridad y la coalición. Una solidaridad —reciprocidad— creada en la globalización desde abajo.

Las mujeres, a través de sus prácticas feministas “globalizadas” y transnacionales luchan por el control sobre sus cuerpos, por una mayor participación e influencia sobre las políticas nacionales, y por ponerle fin a las prácticas abusivas y de explotación de su mano de obra. Sus acciones pueden tomar la forma de organización de bases, política, electoral, y también consolidar coaliciones internacionales.

Estas formas múltiples y sus estrategias de lucha emergen de contextos específicos, históricos y culturales reflejando diferencias de clase, raza, etnia, nacionalidad y un número creciente de otras características. Sin embargo, las nuevas *actoras* sociales, las mujeres, han hecho esfuerzos concretos para forjar alianzas a través las divisiones. De esto hablamos cuando pronunciamos la palabra “diálogos”. Éstos, no sólo respetuosos de las diferencias, sino construyéndose en torno a esas diferencias, prometen una articulación entre las mujeres, las estructuras de poder que pernean todas las sociedades y en contra de la invisibilidad y la marginación a la que sus espacios subalternos parecen condenarlas.

El reconocimiento de incompletudes diversas y mutuas es condición *sine qua non* para un diálogo intercultural. La propuesta para este diálogo ha sido llamada “hermenéutica diatópica” por Boaventura de Sousa Santos. Se desarrolla tanto en la identificación local como en la inteligibilidad translocal de las incompletudes. El diálogo intercultural sólo es posible a través de la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades aunque ambas se sientan contemporáneas sólo a las tradiciones históricas de su cultura. Este diálogo que proponemos es un intercambio no sólo entre saberes, sino entre culturas: entre universos de sentido diferentes y, en gran medida, incommensurables.

Afortunadamente, a través de las luchas de las mujeres en diversas partes del mundo, estos diálogos comienzan a ser realidades a pesar de la así nombrada *inconmensurabilidad*.

Es en el cuestionamiento simultáneo de la globalización hegemónica y los feminismos hegemónicos que *Diálogo y diferencia* hace su aporte. Moviéndose más allá de los legados congelados de la división entre teoría y práctica; de la concepción de las diferencias como divisiones; de los efectos colonizadores del feminismo hegemónico, y por la revisión de las epistemologías feministas a través de las diversas culturas y cosmologías, teorizamos y proponemos emprendiendo las posibles coaliciones y solidaridad del feminismo transnacional.



II

Feminismos abajo y a la izquierda

Abajo y a la izquierda...

Abajo y a la izquierda se encuentra el corazón...

Abajo y a la izquierda se encuentran las zapatistas...

Abajo y a la izquierda nos encontramos las mujeres en pie de lucha.

Presenté esta ponencia durante el primer Coloquio Internacional in memoriam Andrés Aubry, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en diciembre de 2007.

Las mujeres queremos cambiar el mundo. Queremos uno en el que todas podamos caber completas y creadoras. El zapatismo ha incluido desde sus inicios la lucha de las mujeres por sus derechos, el énfasis en la participación activa de sus mujeres y en destacar las contribuciones que ellas hacen.

Recuerdo cuando leí por primera vez uno de sus documentos. Mi memoria ubica el suceso un poco antes de su aparición pública el 1 de enero de 1994, y el escrito está fechado en diciembre de 1993. Caminaba yo al atardecer —casi de noche— por una de las avenidas de Ciudad Universitaria, en la Ciudad de México. Oscurecía y una sombra se me aproximó con discreción. Me ofreció un papel y, aunque yo estaba un poco atemorizada por esa proximidad física y sigilosa, tendí la mano y lo recibí. Por ahí lo tengo guardado celosamente en mi

archivo. Es un tesoro histórico para mí: la primera aparición pública del *neo-zapatismo*⁹ comenzaba, ya, en donde las mujeres feministas estábamos entonces. Las páginas interiores del breve boletín incluían la *Ley Revolucionaria de Mujeres*. Al leerla entonces, quedé pasmada. ¿Una guerrilla que se propone la justicia hacia las mujeres como sello de su identidad inicial? ¿Un movimiento indígena que exige lo que nosotras teníamos años de demandar ante los oídos sordos de la sociedad y sus instituciones?

El zapatismo es, hoy por hoy, la respuesta más acabada, la propuesta más completa a las luchas mundiales de resistencia. Resistencia y lucha en contra de ambiciones desmedidas que también están acabando con el planeta. Aquellos que lo niegan o lo reniegan son los que nunca comprendieron a fondo sus propuestas radicales a otra forma de hacer política; otra forma de gobernar; otra forma de cotidianidad en donde las mujeres tengamos derecho a la misma dignidad y respeto que los varones. Se trata de un modo “muy otro” de definir y resolver las carencias y anhelos de todos los desposeídos y, entre ellos, los pueblos indios. Sobre todo los pueblos indios.

Sin el zapatismo vivo y propositivo nuestra esperanza se desvanecería, quizás. Sobre todo la mía, como mujer y como mexicana.

Hace un tiempo los zapatistas, a través de su vocero, al referirse a la situación de las mujeres en el medio de su organización y su lucha, reconocían: “falta lo que falta”.

La voz de una de sus comandantas ante el foro alternativo a la Organización Mundial de Comercio, en Cancún en 2003 lo expresaba así: “Hermanas mujeres indígenas y campesinas: les queremos decir que se organicen para luchar contra el neoliberalismo que nos humilla, que nos

⁹ *El Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN, no.1, diciembre de 1993.

explota, que nos quiere desaparecer como indígenas... y como mujeres”.¹⁰ Su grito despierta conciencias en todas nosotras, mujeres. Hay que luchar al lado de los hombres para la creación de otro mundo que sí es posible.

La comandanta continuó con elocuencia y lucidez, tintada de sintaxis tzotzil: “También queremos decir a los hombres que nos respeten nuestro derecho como mujer... pero no lo vamos a pedir como favor sino que lo vamos a obligar a los hombres que nos respeten”. Después de esta actitud retadora y desafiante añadió, con un dejo de tristeza: “porque muchas veces el maltrato que recibimos las mujeres no sólo lo hace el rico explotador. También lo hacen los hombres que son pobres como nosotras... nuestros esposos, nuestros hermanos, nuestros padres e hijos, nuestros compañeros de lucha y los que trabajan y están organizados junto con nosotras”.¹¹

Así, el *zapatismo* es una propuesta innovadora, una promesa en camino de cumplirse totalmente, una fuerza que admite en sus rangos las múltiples y diversas expresiones por la justicia de los desposeídos que hoy se movilizan en nuestro planeta. Une la lucha por la dignidad, el respeto y la justicia con los pueblos indios, y las reivindicaciones feministas de nuestro gran movimiento intergaláctico de mujeres. Las y los zapatistas lo están logrando, y su movimiento es el más esperanzador para las feministas que estamos abajo y a la izquierda. La participación de las mujeres es imprescindible, a nivel global, en la construcción de un nuevo mundo... *donde quepan muchos mundos*, pero aquella ha de ser amplia para incluir todos los niveles de organización y decisión.

Las mujeres zapatistas, con sus aportes y avances en las prácticas cotidianas y de liderazgo político, nos han dado ejemplo. Cito a la comandanta

¹⁰ Notas de la autora. Foro Alternativo a la Organización Mundial de Comercio, Cancún, 2003.

¹¹ “Mensaje de la comandanta *Esther* a la Movilización”, en *La Jornada*, 10 de septiembre de 2003.

Hortensia: “Queremos decirles que nosotras las mujeres indígenas zapatistas estamos tratando de participar a todos los niveles de lucha, estamos tratando de levantarnos y de despertarnos de nuestro dolor y de nuestra muerte, porque nosotras las mujeres somos las que más hemos sufrido las grandes injusticias de humillación, porque nosotras las mujeres somos las que menos oportunidades hemos tenido para vivir dignamente, nunca hemos tenido derecho a ningún tipo de servicio”.¹²

Esto podría expresarse también en términos teóricos complejos y académicos, pero prefiero dejar la voz a mis lúcidas colegas zapatistas. Sus palabras sencillas, y a la vez profundas, lo explicitan. Las mujeres sufrimos diferencialmente a los varones *las mismas* condiciones: sea la pobreza, sea la humillación, el abuso, o la discriminación por ser indígenas. A las mujeres —en estos regímenes patriarcales— nos toca mucho más. Así porque sí; porque somos mujeres biológicas y nada más.

No pienso extenderme en teorías complejas feministas que hacen la sistematización de estas diferencias. No caben aquí. La compañera zapatista lo expresa claramente. Y lo hace como vocera de todo el movimiento. No es la voz individual de ella como mujer zapatista, sino la voz de una comandanta que expresa la colectividad zapatista.

Por eso mi amor por el zapatismo: por la búsqueda, permanentemente reasumida, de la inclusión, el respeto y la dignidad de las mujeres. Y también porque distingo, en sus posturas y demandas, la recuperación de las configuraciones indias mesoamericanas. Configuraciones ancestrales pero a la vez contemporáneas, de las que no deberíamos prescindir para inspirarnos a forjar ese nuevo “otro” mundo que anhelamos.

¹² EZLN, *Crónicas intergalácticas*, Planeta Tierra, México, 1996.

El respeto y la recuperación selectiva de configuraciones ancestrales indígenas —como la toma de decisiones por consenso o la conceptualización de la dualidad varón/mujer, entre otras—, y el deseo de creer en y crear una sociedad no sexista no son dos proyectos distintos, ni están organizados jerárquicamente: según lo entiendo, son proyectos interconectados y —apelando a la teoría de la posicionalidad sistematizada por la afroamericana *bell hooks*¹³— no se prioriza uno sobre lo otro.

No es una distracción apoyar al uno porque se descuida al otro —como afirma Wallerstein¹⁴ que ocurría, refiriéndose a la historia de los movimientos sociales antes del 68—. Están fluidamente interconectados y es tan importante uno como el otro; *caminan parejos*, usando la metáfora predilecta de las zapatistas para definir su relación ideal con los varones. Pero este duradero amor mío por las propuestas zapatistas, y esta admiración que atraviesa épocas, no sólo años, se construye con la tolerancia a las incompletudes, a los intentos fallidos, a las buenas voluntades de corregir errores. “Falta lo que falta”. Y ahí estamos, albergando esperanzas de que el empuje de las zapatistas, por ellas mismas y sin tutelajes de feminismos hegemónicos, conquiste sus derechos y, a la vez, los de todas nosotras, las mujeres organizadas. Por esto y por sus logros, son nuestro ejemplo.

Los movimientos de mujeres –abajo y a la izquierda– mundiales

El movimiento de mujeres del siglo XXI parece haber tomado la ruta de la apropiación de la ciudadanía plena, colocándose como sujeto del porvenir.

¹³ hooks, bell, *Feminist Theory: from Margin to Center*, Boston: South End Press, 1984.

¹⁴ Wallerstein, Immanuel, “Estados Unidos, América Latina y el futuro de los movimientos antisistémicos”, en Primer Coloquio Internacional *in memoriam* Andres Aubry, San Cristóbal de las Casas, CIDECI-Unitierra Chiapas, 2009.

Experiencia, visiones y propuestas de quienes tienen en común su decisión de luchar contra el neoliberalismo—sistema-mundo, diría Wallerstein— y fraguar la eu-topía de un mundo diferente. Estamos en un proceso de ruptura con la auto-referencia y de procuración de confluencias y articulaciones innovadoras. En ese sentido, el enfoque de diversidad y pluralismo expresado por las mujeres —con frecuencia en reuniones del Foro Social Mundial— es una contribución para expandir las perspectivas y hacer que la agenda común sea, al fin, viable.

Las mujeres de las bases de los pueblos del mundo han hecho aportaciones muy significativas a las luchas antisistémicas. Baste recordar a los colectivos en países como la India —donde son centenas de grupos organizados—, Bangladesh, Turquía, Irán, Filipinas, Brasil, Ecuador y muchos países más —con quienes he tenido el privilegio de compartir espacios—. Se desdoblaron y multiplican, cambiando la faz de los movimientos antisistémicos. Abonan, desde sus localidades, la construcción de un nuevo sistema, de un nuevo mundo. Están generando un proceso de re-conceptualizaciones en el que su participación ya no es considerada marginal sino básica.

Pero, además, estas conceptualizaciones y prácticas tienen que ver con el desarrollo de un nuevo enfoque a las problemáticas que aquejan a las colectividades humanas —militarización, mercantilismo, discriminaciones de diverso tipo, migraciones forzadas y “elegidas”, etc.—. Están a la orden las conjunciones entre la crítica al neoliberalismo y al patriarcado. A partir de este entendimiento se han propuesto nuevas prácticas y estrategias, como procurar alianzas con otros movimientos y ampliar y abrazar otras problemáticas.

Como todos los anhelos de cambio, los contenidos de estas reflexiones expresan necesariamente una visión crítica de ciertas contradicciones y prácticas patriarcales que se resisten a desaparecer. Especialmente aquella

que califica las cuestiones de género como un asunto *sólo de mujeres* considerándolo, muchas veces, secundario. Mientras tanto, el movimiento de mujeres está afanándose en pensar y proponer alternativas que atañen a todos y todas, produciendo análisis y propuestas de orden integral.

Múltiples movimientos, redes, organizaciones, han fortalecido espacios de debate e intercambio con propuestas prácticas y estratégicas. Son las energías de cambio que caracterizan las luchas sociales contemporáneas. Basta referirse aquí solamente a algunos movimientos y redes internacionales —abajo y a la izquierda— como la Marcha Mundial de Mujeres, La Red de Mujeres Transformando la Economía, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, movimientos, todos, que buscan establecer ejes transversales.

El concepto de género, acuñado por feministas el siglo pasado, se relaciona con la puesta en evidencia de relaciones de dominio y desigualdad estructural entre los sexos —independientemente de cómo el cuerpo y el sexo sean percibidos y definidos desde los distintos universos culturales—. Estas manifestaciones de dominio alcanzan todas las esferas de la vida social, política y cotidiana, de modo que su erradicación es parte de los compromisos éticos impostergables de las sociedades y, más aun, de los movimientos comprometidos con la articulación de alternativas. No olvidemos el horror padecido por mujeres —en su especificidad de sexo— durante la represión en Atenco o Oaxaca, con la resistencia de la APPO, y en otros lamentables acontecimientos. Como respuesta solidaria, y como vocero del EZLN, el *sub Marcos* hace público su escrito “Mujeres: ¿Instrucciones de ensablado?”¹⁵ El zapatismo, sabiamente, emergió incorporando este compromiso ético.

¹⁵ *Marcos*, subcomandante insurgente, “Mujeres: ¿Instrucciones de ensablado?” Texto disponible en: <http://unionrebelde.blogspot.com>

Reconocemos que —no sólo en México, sino a nivel mundial— la presencia de mujeres indígenas en las filas del EZLN legitimó la participación política e insurgente de las mujeres. Nos ayudó, aun sin proponérselo, a recuperar y a reafirmar un sentido político amplio de las luchas feministas. Hizo dar un salto a muchas organizaciones hacia los esfuerzos en contra del sistema-mundo. Nos ayudó —como colectivo de mujeres— a deslindarnos de ese feminismo que sólo ve la subordinación en relación con los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje, que destruye al planeta y elimina toda posibilidad de sobrevivencia humana en armonía y justicia.

Abajo y a la izquierda está el corazón; abajo y a la izquierda estamos las mujeres...

Post-data (al estilo de *Durito*)

Esperamos que no sólo nosotras reconozcamos estos aportes sino que todos los científicos sociales incorporen una visión de género en sus análisis y no mantengan oculta nuestra particular y diferenciada participación. Es preciso que consideren que la mitad del mundo —las mujeres— padecemos la barbarie del sistema en forma agudizada, diferenciada y a la vez semejante. Y que reconozcan e integren los aportes de nuestras luchas.



III

Zapatistas: llegar a ser autoridad¹⁶

“...les pido que vayan a sus lugares de origen y platiquen que nuestro corazón esta contento porque vamos a luchar por más libertad”.

Comandanta *Kely*¹⁷

“...en su medio y con su modo, l@s otr@s intelectuales seguramente producirán análisis y debates teóricos que asombrarán al mundo”.

Subcomandante *Marcos*¹⁸

“Las zapatistas no estamos ni desanimadas ni cansadas...”

Capitana *Miriam*

En el mes de diciembre de 2007 tuve el privilegio de asistir a un encuentro de mujeres organizado en La Garrucha, un territorio afortunadamente zapatista.

¹⁶ En el sentido zapatista significa: autoridad que se ejerce colectivamente; es una que manda obedeciendo y; es la autoridad que implementa las decisiones que se toman en las asambleas. Para un desarrollo más completo de este concepto de autoridad véase *Los hombres verdaderos*, de Carlos Lenkersdorf (México, Siglo XXI, 1999).

¹⁷ Las referencias a las palabras dichas por las comandantas y los comandantes en este encuentro de mujeres corresponden a notas de trabajo de la autora.

¹⁸ *Marcos*, subcomandante, “¿Otra teoría?”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 2006, p.18.

“Las mujeres nos dieron una gran lección en este 14 aniversario del levantamiento armado”, diría el comandante *Omar*, durante la celebración del alzamiento. Este evento tuvo lugar bajo el signo de la transformación del papel de las mujeres en las comunidades en lucha y en las funciones de gobierno y organización.

Este encuentro se entreteje con otras oportunidades de acercamiento que he tenido con ellas: las entrañables zapatistas. Mujeres organizadas políticamente, cuyo esfuerzo por la justicia incluye también lo que las feministas llamamos una lucha por la equidad de género. Un reconocimiento de nuestras “igualdades y diferencias” como las llamaría el subcomandante *Marcos*. Igualdad de derechos pero diferencia en el cómo se es. Pedir todos los derechos para todas —y todos— sin pretender ser iguales a los varones. “La diferencia nos empareja, no nos *inferioriza*”.

Boaventura de Sousa Santos¹⁹ diría que las mujeres tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

“El problema con la realidad es que no sabe nada de teoría”

(Don Durito de La Lacandona)

La Garrucha es sede de un *Caracol* zapatista: zona selva tzeltal. *Caracol* llamado poéticamente “Resistencia hacia un nuevo amanecer”. Está organizado en torno a la Junta de Buen Gobierno. Son cinco los *Caracoles* desde donde vienen las aproximadamente ciento cincuenta mujeres delegadas —Oventic, Roberto Barrios, La Realidad, Morelia, La Garrucha—, que nos presentarán avances y retos, logros y sueños, proyectos y dificultades.

¹⁹ Sousa Santos, *op. cit.*

Escuchamos veinte horas de plenarias, es decir, cuatro horas asignadas a cada *Caracol*. También hubo presentaciones de las Bases de Apoyo Zapatistas, quienes representaron a las diferentes generaciones: abuelas, las mujeres mayores con hijos grandes, las mujeres con hijos pequeños, las *jóvenas*, y las niñas. Las indígenas, y me refiero a las mujeres zapatistas particularmente, están en un proceso de cambio tan acelerado que la pertenencia a una cierta generación puede presentar experiencias y prácticas sorprendentemente diferentes.

“Aquí sólo mujeres”, dijo la maestra de ceremonias el primer día y pidió, incluso, a los varones de la prensa y a todos los varones con cámaras fotográficas y de video que abandonaran el auditorio. Ellos tuvieron que acomodarse en la parte externa. Muchas mujeres tomaron los lugares de los hombres, con las cámaras, y como relatoras y traductoras.

Las zapatistas me parecieron muy disciplinadas y estrictas, aun cuando también reclamaban enfáticamente su “derecho como mujeres a descansar y a divertirse”, así que teníamos que entrar con los gafetes, so peligro de ser excluidas del espacio. Yo nunca me cuelgo mi gafete en los congresos académicos o reuniones de mujeres. Siento que la etiqueta colgada sólo me disminuye y limita. “Pero aquí”, me dije, “...mejor les hago caso. Con ellas esto va en serio”. Así fue, y lo llevé colgado del cuello durante todo el encuentro, y pensé: “lograron invocar una parte de mí misma; aquélla que desea seguir sus instrucciones para integrarse, respetuosa, a este colectivo mujeril innovador”.

Habíamos llegado a la selva a aposentarnos en tiendas de campaña. Las letrinas, a medio kilómetro, y las regaderas “ahí *atrasito*”. Todos los puestos que venden comida tienen a varones atendiendo. Sirven café, caldos, pollo,

huevos con frijol. Este es el menú de todos ellos. En alguno entro. “Por favor, compañero, ¿puede hervirme el agua para tomar un té medicinal?”, le pregunto. Amablemente, el compañero me pasa a la cocina que está atrás. Es una cabaña tipo tzeltal con el techo de palma. Es calentita y oscura con el fogón empotrado —ya no hay que arrodillarse en el suelo, como antaño; el zapatismo ha logrado este cambio—. Ahí las encuentro a ellas. Toda una familia extendida. Me ofrecen sentarme en una sillita mínima. Para mi tamaño, tengo las rodillas casi pegadas a la barbilla. Lo hago con gusto y observo el ir y venir de las peticiones de platos para el desayuno. Una de las compañeras, cargando a un niño en la espalda, me extiende un taco de huevo con frijolitos para que lo coma mientras hierve mi agua al rescoldo del carbón de leña... Tarda mucho. Tengo el tiempo de constatar que los carteles que dicen que sólo los hombres deben de cocinar en estos días... pues, como que *no muy bien se cumplen*, al menos no en este lugar en que yo me desayuno. Las libertades individuales tienen su espacio en estas colectividades reguladas —normadas—. En esa cocina y con sus bebés colgando en la espalda encuentro a mujeres cocinando, aun cuando los únicos visibles son los varones. Allá afuera, sólo ellos sirven, y van y vienen llevando frijolitos con huevo, tortillas, pan y café aguado, a los comensales que se sientan alrededor de los tablonos-mesas donde se les sirve. Son solamente varones a los que vemos atendiendo.

Hay carteles desplegados por todo el *Caracol* y uno particularmente enorme a la entrada: “En este Encuentro los hombres no pueden participar en: relator, traductor, exponente, vocero ni representar en estos días 29, 30 y 31 de diciembre de 2007. Sólo pueden trabajar en: hacer la comida, barrer y limpiar el Caracol y las letrinas, cuidar a los niños y niñas, traer leña”.

Una se pregunta si serán éstas las tareas encomendadas a las mujeres siempre, porque el mensaje del cartel añade: “El 1 de enero 2008 vuelve a lo normal” ¿Y qué será lo normal?, me pregunto.

Los ritos de inversión son clásicos de esta zona indígena. Algunos antropólogos, como Evon Vogt y Ricardo Pozas, o Thelma Sullivan,²⁰ han reportado cómo al fin de año se ritualizan ciertas inversiones... ¿Acaso será que aquí nos encontramos con una reconfiguración cultural con referencias a la equidad de género?

El primer día, al entrar yo las vi. Estaban todas sentaditas, las zapatistas, al lado izquierdo del “auditorio”, al lado del corazón. Apretaditas, apiñaditas para caber. Sentadas derechitas, erguidas, silentes y atentas. Todas con sus pasamontañas y con distintivos de diversos colores que indicaban el *Caracol* de su procedencia. Eran cientos de ellas, todas disciplinadas, a la escucha. Nos daban el ejemplo al resto del “mundo” que estábamos sentadas a la derecha. Venían de todos los *Caracoles*, Juntas de Buen Gobierno, Bases de apoyo.

Al iniciar cada sesión de plenarias, las zapatistas entraban y salían al son de una *diana* de ritmos redundantes, de ritmos repetitivos que me evocaban las músicas sacras tzotziles de la zona. Aquellas que se escuchan aún hoy en día, en la iglesia de San Juan Chamula, o también en el CIDECI en el coloquio internacional en memoria de Andrés Aubry.

Su sonsonete nos permeaba. Podíamos escucharlo en nuestro interior aún cuando dormíamos. Sonaba ocho veces al día: a la entrada, a la salida de cada una de las cuatro sesiones diarias. Y todavía de noche —cuando se presentaba alguna improvisación de poesía o un canto o una pieza de teatro— volvían a sonar las dianas... para comenzar y para terminar. En

²⁰ Véanse las referencias de cada autor en la Bibliografía, al final del libro.

fin, un ritmo que se quedaría grabado en nuestra memoria sonora del evento. Si reflexiono un poco, los llamaría ritmos que, con su redundancia, ayudan a escapar de la “realidad” en la que generalmente estamos inscritos... Esto se ha estudiado en otros rincones de mundos indígenas.²¹ Son ritmos que sirven para entrar en otra dimensión, que ayudan a escapar a las percepciones sensoriales cotidianas que nos impiden “descubrir” o simplemente poder ver otras realidades, otras conjunciones.

Esto, aunado a la ascesis de medio dormir en el suelo duro y disparejo, la comida escasa, y otras incomodidades para nuestros cuerpos urbanos consentidos, podía llegar a abrirnos las mentes para entender un poco mejor lo que estábamos testimoniando.

Al salir y entrar las zapatistas en rigurosa fila —india— sostenían una bandera mexicana y otra zapatista, expresando con ello su identidad nacional y autonómica. No estaba ni una ni la otra relegada. Al verlas me parecía introducirme en ese paisaje indígena de mujeres en lucha que es para mí, a la vez tan amado y tan inaccesible. No me atreví a acercarme y hablarles ¡aunque me hubiera gustado tanto! Las observaba sumidas en su tarea, tan concentradas, y además sufriendo para encontrar las palabras en español... en “la castilla”.

Una amiga me comenta: “Ni parece que estamos en México”. ¿En cuál México?, me pregunto sin expresárselo abiertamente: ¿En el México de las urbes?... ¿Cómo es posible que nos sea tan ajeno?

Estoy gozando con las ocurrencias —imposibles en las ciudades—. Se me acercan una parvada de guajolotes, con sus guajolotitos y sus brillantes mocos que cuelgan del pico. Están en conversación ruidosa, caminan y

²¹ Bourguignon, Erika, *Psychological Anthropology*, Rinehart Winston, Nueva York, 1979.

buscan qué comer. Son uno de los grandes dones de México al mundo. En mi ciudad, sólo se ven pavos, con doble pechuga, congelados y ahumados...tan lejanos de los queridos guajolotes. Veo zopilotes que parecen cóndores... y en el camino a La Garrucha me pregunto si no son exclusivos de Los Andes en Perú y Bolivia. Y yo a éstos los veo abalanzarse, ávidos, a devorar un animal muerto. Veo, también, árboles majestuosos elevándose a un cielo que presenta una transparencia del aire y una luz imposible de imaginar en las ciudades de hoy, esa “región más transparente” de la que escribiera Carlos Fuentes antes de que nuestras ciudades se envenenaran y se transformaran en horizontes grisáceos. La naturaleza tan cercana ejerce su seducción. Es México, pero ni lo conocemos en las ciudades.

La Garrucha es territorio asediado. Quieren transformar los pueblos, a todo vapor para eliminar la propiedad comunal zapatista. Quieren destruirlos desde adentro, quitándoles sus tierras, territorios y terruños. Orillando a los otrora zapatistas a traicionar para poder conservar su tierra. Estrategias desvergonzadas y viles de los poderes estatales y federales. Esa es la amenaza que acecha a La Garrucha y a otros territorios zapatistas. Es contra eso que las mujeres zapatistas en unión con sus hombres buscan una defensa.

Un día llego temprano a uno de los puestos y encuentro a dos *compañeros* atendiendo. Hay otros tres varones indígenas esperando ser servidos. Uno dice jocosamente, dirigiéndose al varón encargado: “Señora, por favor sírvame un café” y se ríe burlescamente... Yo observo y pienso: “Machismos ofendidos por el cambio de papeles”. La noche anterior pedí mi caldo de res —que en este puesto sí había sido preparado por los *compas* varones—. Ellos sí eran rigurosos obedientes de las reglas establecidas en los carteles. ¡Bravo por ellos! Pero confieso que no se me volvió a antojar comer en su puesto. Reconocí sus

esfuerzos intensos de absorber las cargas de tareas domésticas ahora que las mujeres estaban en los papeles de representantes, voceras, relatoras, y autoridades, y que compartían con las mujeres del mundo su camino arduo hacia una organización política que las ha incorporado en sus puestos de mando. Las compañeras zapatistas que salen y entran del auditorio al son de dianas están muy ocupadas en preparar sus presentaciones y en ensayar su español —a veces una “castilla” inicial—. Ellas necesitan su espacio y tiempo para otras labores públicas.

Somos aproximadamente tres mil personas. Algunos son los *compañeros* de la comunidad otros —la mayoría— venimos de todo México y de 28 países más: Nueva Zelanda, Italia, Alemania, Francia, Honduras, Nicaragua, Guatemala, Estados Unidos, Bélgica... Pienso que todos apoyamos la causa zapatista aunque encuentro a algunos que no saben bien por qué están ahí, salvo por el gusto de hacer campamento y divertirse ecológicamente, o por vender y repartir sus publicaciones y algunas artesanías.

El “auditorio” tiene muchas bancas chaparritas y hay poca distancia entre una y otra. Hay que apretarse para caber, pero podemos estar casi 2,000 personas escuchando. Veo a muchas mujeres indígenas de diferentes comunidades, de diferentes regiones de México y otros países América Latina. Todavía lucen sus indumentarias tradicionales coloridas y estéticas. También miro grupos de extranjeras de diversas geografías y, allá, a las compañeras de Jovel, es decir, San Cristóbal de Las Casas, y de otras partes de México. Muchas de ellas son mis *compañeras de ruta*. Escuchamos atentas lo que nos dicen las zapatistas.

Se me grabó la forma en que una compañera zapatista expresó lo que ella apreciaba de nuestra diversidad: “...verlas de tantos colores y estaturas”.

No podía existir una forma mas concreta de describirnos. Aparentemente, formamos un colectivo: somos las “no indígenas” en ese medio. Pero, ¡cuánta diversidad de estaturas y colores!

El templete está rebosando de zapatistas. Es un templete “muy otro”. La colectividad arrasa ahí también. Son aproximadamente 30 compañeras autoridades zapatistas que se apiñan ahí arriba. Todas sentadas, erguidas, con su pasamontañas y metidas en sus multicolores vestidos. También veo niñas de ocho o nueve años, y mujeres muy jóvenes. Todas ellas ya nacieron zapatistas... para su fortuna. Pero están también las que recuerdan el levantamiento y las que lo dirigieron hace 14 años, como la comandanta *Susana*, compañera de *Ramona*. Forjadoras, ambas, de los consensos en los pueblos zapatistas para lograr aprobar la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1993. Y vemos a las abuelas sabias. En el zapatismo no hay barreras y segregaciones por edades. Esa segregación por grupos de edad es producto de las “sociedades avanzadas” en donde se construyen muros —diques— entre generaciones. Acá las vemos juntas a todas, con un común denominador: la lucha por la justicia hacia sus pueblos.

Al final hay un período de cinco minutos para preguntas. Las mismas se tienen que enviar escritas en un papelito para que las compañeras zapatistas las lean y respondan.

Desde la primera sesión —y son cuatro cada día— ya hay 123 preguntas acumuladas...; desisto de mandar alguna. Están redactadas en un español urbano, a veces difícil de comprender. Las zapatistas hablan varios idiomas locales y, además, tratan de hablar en español como una concesión a nosotras y para que las podamos entender. Entre ellas se consultan en su lengua, antes de contestarnos, ¡como si fuera su obligación hablarnos en

nuestro idioma! Por eso recuerdo mucho a la comandanta *Trini*, una abuela sabia, que hace unos años comenzó su discurso con cinco *eternos* minutos en tzotzil...y nos dijo al final: “Ya ven lo que nosotras sentimos cuando no entendemos y nos obligan a escuchar y a hablar todo en español”.

Yo reflexiono también sobre mi propia condición. Cuando hablo en un idioma ajeno, frente a un auditorio con el que no comparto lengua, ¿cómo me siento? Pues *igualito* que ellas. Las comprendo. Se sufre ante la comprensible imposibilidad de manejar el lenguaje con la misma fluidez, rapidez, tino y profundidad. Además se pueden llegar a decir cosas que no se entienden de la forma en que se quieren expresar, las ideas se demoran, se vacila para encontrar la palabra justa y, a veces, no se llega a pronunciar correctamente. Reconozco con admiración su esfuerzo, y entiendo sus razones de leer un texto pre-traducido. Sólo así se pueden aprovechar los minutos que les fueron dados. De otra forma no podrían.

Uno de los pocos comentarios perceptivos desde el público dice: “Les agradecemos hacer el esfuerzo de hablar en español ya que nosotras, ignorantes, no sabemos ninguna de sus lenguas”. Otras preguntas, sin embargo, llegan ataviadas en lenguajes esotéricos para ellas, sabias en la oralidad: “¿Cuánto porcentaje de mujeres y porcentaje de hombres participan en las juntas de buen gobierno?” Las compañeras se miran entre ellas y tratan de responder amablemente. Se consultan unas a otras en tzeltal y finalmente contestan hablando de un tema que, a su parecer, respondía a la palabra “porcentajes” tan querida por las feministas que andan tras las cuotas precisas y numéricas.

Las veo e imagino su dificultad de entender la letra escrita en esos pequeños trozos de papel; y a veces, seguramente, no dispuestas a responder

asuntos que son internos a su colectivo y que no deben de ser revelados. “Ya se acabaron los cinco minutos”, es la respuesta de escape. Por mucho que tratan es difícil hacer entender, a un público tan diverso, que hay asuntos internos —clandestinos— que no se pueden revelar. Frecuentemente este anuncio de “se acabaron los cinco minutos” resulta en risas cómplices desde este lado del auditorio, aunque no se puede saber realmente qué piensan los asistentes sobre esa forma de responder que tienen las *compañeras*.

El proceso de toma de autoridad por las zapatistas

En agosto del 2004, en un documento aparecido en la revista *Rebeldía*, el subcomandante *Marcos* detallaba la falla principal de la propuesta zapatista entonces:

“La participación de las mujeres en las labores de dirección organizativa sigue siendo poca, y en los consejos autónomos y Juntas de Buen Gobierno es prácticamente inexistente; no hay, todavía, espacios para que la participación femenina en la base social zapatista se vea reflejada en los cargos de gobierno...”²²

Añadía “...las mujeres siguen sin ser tomadas en cuenta para los nombramientos de comisariados ejidales y agentes municipales.”²³

El proyecto neozapatista se ha construido sobre una propuesta de inclusión de la participación, cada vez más amplia, de mujeres en tareas de “sociedad civil”, como aquellas que incluyen la administración, gestión, representación y toma de decisiones. Estas estructuras se han ampliado como una respuesta del

²² *Marcos*, subcomandante, citado en: Millán Mágina, UNAM, “Tesis de doctorado en Antropología Social”, mayo de 2006, p. 194.

²³ *Ibidem*.

repliegue político de los cauces constitucionales que les fueron cancelados en el 2001 ante el rechazo y castración de la llamada Ley Cocopa o Ley indígena. Los zapatistas decidieron, entonces, apostarle a forjar los Municipios Autónomos, los *Caracoles* y las Juntas de Buen Gobierno como una alternativa propia para seguir con su propuesta civil y pacífica. Las mujeres han entrado muy activamente a tomar esos nuevos espacios de autoridad.

Parece increíble que hayan pasado sólo unos años, y que a finales del 2007 pudiéramos escuchar los reportes de alrededor de 150 mujeres “autoridad”. Consejas autónomas, comisariadas ejidales, agentas municipales y participantes en las Juntas de Buen Gobierno. Parecería que la autocrítica que hizo *Marcos* en el 2004 “...esta falla requiere de medidas que la contrarresten...” empieza a ser cosa del pasado. Al ir a hacer una petición, constaté yo misma la participación de mujeres en la Junta de Buen Gobierno de La Garrucha. Los resultados de esta propuesta que ha sido constantemente actualizada nos sorprendieron a las y los participantes en estas jornadas con las zapatistas.

LA *castilla* y EL español

Algunas compañeras zapatistas leían con dificultad un texto que probablemente entendían apenas. ¡Extrañé un poco “la castilla” en el Encuentro! Las compañeras leían unos textos redactados —y seguramente traducidos de sus lenguas— a un español impecable. “Están leyendo su guión”, nos dijo un periodista presente. Pues sí, pensé yo, pero un “guión” que fue hecho colectivamente, previamente, y en sus lenguas. El colectivo lo formuló, lo consensó primero. No era un “guión” impuesto verticalmente, no era un guión cualquiera —ir abriendo un espacio público era central, en una práctica de autoafirmación de ellas como mujeres y como zapatistas—.

La castilla para mí —además de ser femenina— es esa lengua española acogida y transformada por el uso indígena en la que el dominio indio la ha moldeado para permitir que aparezcan modismos y géneros invertidos —las temas, la problema— y sintaxis del tzotzil, tzeltal y otras de las lenguas locales. Es una delicia de lengua. En ella hay atisbos de simbología mesoamericana, giros que expresan sus creencias, formas de apropiación de verbos y adjetivos que dejan —traslucir— aparecer, esos otros mundos de referencias cosmológicas y cosmogónicas.

Cuando ellas hablaban espontáneamente, respondiendo preguntas, volvía a aparecer la *castilla*. Estoy esperando que dentro de poco sean ellas mismas las que se traduzcan del tzotzil y tzeltal, zoque o tojolabal a la *castilla*. Será una riqueza para acercarnos más adecuadamente a esos mundos simbólicos. Es todo un proyecto a futuro poder desentrañar los significados de esos usos idiosincráticos del español en la *castilla*. La cadencia y el ritmo de las lenguas locales también aparecen en ésta, no así en el español.

Parecería que son dos lenguas diferentes. Sobre todo cuando escuchamos a algunas compañeras que hablaban y pronunciaban un español urbano.

Sabemos, por la semiótica, la cantidad de teorías interpretativas-hermenéuticas que se derivan del uso del lenguaje. Aquí tenemos un campo rico y fresco que puede emerger en donde la lengua, como vehículo de la cultura, va transformándose a partir de las necesidades de expresión de los hablantes, de sus recreaciones cosmológicas, de sus usos particulares y de sus contactos e interpretaciones de la naturaleza.

La *castilla* como ellas/os llaman al español, cambia de género ahí mismo. Se vuelve lengua femenina. Creo que esta maleabilidad permite a la

castilla —y por ende al español— la facilidad de transformar el género en femenino. Feminizan todos sus espacios, roles, tareas, militancias.

Nosotras suspiramos de envidia; cuánto nos cuesta, aun ahora después de tantos años, decir “nosotras” cuando hablamos de un colectivo de puras mujeres. Seguimos auto-referenciando en masculino. “Nosotros” empieza una, para luego corregirse apenada, “nosotras”. Y nos hacemos desentendidas, las que escuchamos, ante esta falla tan repetida entre *nosotras* las feministas. ¡Tantos años de tratar!

Son todas femeninas las tareas para ser “autoridad” zapatista ejercida por mujeres. Femeninos que suenan extraños para nuestro español: *Insurgentas, dirigentas, milicianas, consejas autónomas y municipales, capitanas de las fuerzas de milicia, suplentas del CCRI, comandantas, comisariadas agrarias autónomas, agentas autónomas, directivas y administradoras de trabajos colectivos, jóvenes y... las temas, las problemas y las idiomas.*

El español masculiniza

Hay que moldearlo, rehacerlo, reformularlo.

Cuando fray Bernardino de Sahagún tradujo del náhuatl al español su inmensa obra *Historia de las cosas de la Nueva España*,²⁴ empezó ese borrar de lo femenino en los mundos americanos. Hasta 1573, le permitieron las élites clericales católicas traducir sus recopilaciones en náhuatl transliterado —escrito ya con el alfabeto—. Eran casi 40 años después de que entrevistara —a través de sus asistentes— a los sabios y sabias antiguos.²⁵ Hay versiones pictográficas

²⁴ Sahagún, B., *Historia general de las cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 1989.

²⁵ López Austin, S., “Introducción” en Sahagún, *op. cit.*

—*Códice del Real Palacio*— con la forma en que los pueblos mesoamericanos mexicas escribían: con dibujos, pictogramas, ideogramas y fonemas.²⁶

Luz María Mohar, experta en la lectura de códices y alumna del maestro Joaquín Galarza, afirma²⁷ que aún las glosas de los códices hechas en náhuatl transliterado no corresponden a lo que se puede “leer” directamente de las pinturas —pictogramas— con el método desarrollado por Galarza.

En las primeras versiones pictográficas del *Códice Florentino* —*Códice del Real Palacio* y *Códice Matritense*— aparecen mujeres emprendiendo tareas sociales. Un ejemplo es el de la médica o curandera. El texto traducido al español por fray Bernardino 40 años después de la recopilación hecha por sus asistentes, nos habla solamente del “médico indígena” en un masculino abarcador. Ahí vemos a las mujercitas estirando los huesos, frotando el vientre embarazado, aplicando emplastes de hierbas mientras, en el lado español del código, se lee: “el médico indígena”.

Miguel León Portilla ha mencionado en su libro *Toltecatoyotl*²⁸ que incluso encontró referencias a mujeres “tlacuilos”. Con este término se referían a mujeres escribanas, quien es eran las intelectuales de esos tiempos, entre cuyas capacidades estaba la de poder escribir pintando —Luz María Mohar también menciona el código—.

La obra de Sahagún es considerada la más fidedigna sobre las cosmogonías, creencias, símbolos, costumbres y prácticas en todos los ámbitos

²⁶ A esto se debe el título de la primera crónica de esas sociedades, atribuida por Ángel María Garibay a fray Andrés de Olmos, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Ver Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*. Tres opúsculos del siglo XVI, México, Porrúa, 1973.

²⁷ Mohar, L.M., “Los códices, las mujeres y su interpretación”, entrevista con Sylvia Marcos, enero de 2008 (inédita).

²⁸ León Portilla, M., *Toltecatoyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1999.

sociales, políticos y religiosos de las sociedades mesoamericanas.²⁹ Siendo la referencia esencial sobre esos mundos, es lamentable constatar la distorsión masculinizante del español.³⁰ Ya la mirada androcéntrica de los y las historiadoras empezó a forjarse en ese yunque. ¡La fuente más fidedigna sobre los habitantes de esta región del mundo! Y así, ya nos llega masculinizada.

Presencia de los “otros amores”

Una amorosa mujer recién transformada –de varón a fémina– conversa conmigo. Me sigue a la entrevista que me solicitan los compañeros de *Vientos de Abajo* y me pide permiso para escucharme. Es el mejor público. Me oye atenta y me sigue interesada. Amorosa, me lleva a conocer otras mujeres como ella... como *la Magdalena* de la que escribe Marcos. Al hacer una pregunta en la plenaria —“¿Qué hacen ustedes con una mujer que se siente mujer pero que no es físicamente una mujer?”—, la respuesta de la compañera zapatista fue corta y al grano: “Si colabora con la lucha, bienvenida”. Están todas muy unidas a la Otra Campaña. Sus particulares situaciones, deseos y problemáticas han encontrado en “la Otra” un respiro de aceptación y apoyo. Las recuerdo vivamente. Me retrataron con ellas. Ante tanto afecto sólo se puede corresponder. El zapatismo ha logrado incluir lo que parecía imposible: esos otros géneros y *amores*. Se sienten aceptadas y queridas. Por eso han venido hasta acá a La Garrucha para compartir con las compañeras zapatistas.

También se ven varias parejas de amores entre mujeres. También ellas se sienten aceptadas. Algunas son amigas mías desde hace muchos años y las veo

²⁹ Véase López Austin y León Portilla, en la Bibliografía.

³⁰ Marcos, S., “*Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Sahagun's Texts*”, en *Anne Carr y Elizabeth Schlüssel Fiorenza (eds.), Concilium*, no. 6, diciembre de 1991.

contentas. Saben que son aceptadas y que el zapatismo ha expandido sus demandas para incluirlas.

Usos y costumbres: herencias de la colonialidad del poder

Donde quiera que los valores y las prácticas relacionadas con el género pertenecientes al grupo dominante —o gobernante— difieren notablemente de aquellas del grupo subordinado —conquistado, dominado— el resultado es la desaprobación de las expresiones de las pautas indígenas. La presión española directa para alterar las prácticas indígenas relativas al género es evidente.

Ya lo señalaba, hace más de dos décadas, Serge Gruzinski,³¹ al constatar la desaparición de las mujeres en sus funciones sacerdotales durante el período de la Colonia, cuando era evidente su participación antes de la Conquista y dominación española. Varias autoras lo han señalado también. Louise Burckhart asegura: “...en el caso de una confrontación con el cristianismo patriarcal europeo, esto llevó probablemente a dar una importancia desmedida a la castidad y a la sumisión femeninas...”³²

El descenso en estatus que experimentaron las mujeres nahuas y, en general, todas aquellas pertenecientes a culturas mesoamericanas en el curso del período colonial temprano es reportado por Susan Kellog.³³ El título de uno de sus ensayos lo dice claramente: “De lo paralelo y equivalente a lo separado pero desigual”.³⁴

³¹ Gruzinski, S. *La colonisation de l'imaginaire*, Paris: Gallimard, 1988.

³² Burckhart, L., “Gender in Nahuatl Texts of Early Colonial Period: Native ‘tradition’ and the dialogue with Christianity” en Klein, C. (ed.), *Gender in Prehispanic America*, Dumbarton Oaks, 2001.

³³ Kellog, S., *Law and Transformation of Aztec Culture*. Norman, University of Oklahoma Press, 1996.

³⁴ Kellog, S., “From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal: Tenochca Mexica women, 1500-1700” en *Indian Women of Early Mexico*, Susan Schroeder, S. Wood, R. Haskett (eds.), Norman, University of Oklahoma Press, 1997, pp123-143.

Las instituciones políticas y religiosas españolas inevitablemente socavaban muchas prácticas indígenas fundamentales. Así, en algunos casos, destruyeron la cooperación entre mujeres y hombres. Los roles de género fueron reestructurados siguiendo modelos hispánicos.³⁵

Existen continuidades de prácticas de género a pesar de las realidades de cambio cultural, que emergieron por la actividad misionera. Entonces, lo que constatamos ahora, en los mundos indígenas, específicamente en el territorio zapatista, es, a la vez, *un reconocimiento* del poder real que llegaba a las mujeres cuando ejecutaban meticulosamente sus tareas de género —que revestían un carácter sagrado—³⁶ y *una incursión* en esta dimensión sociopolítica en la que asumen posiciones de autoridad colectiva.



³⁵ *Ibidem*, p. 15.

³⁶ Burckhart, L., *op. cit.*

Otro mundo... otro camino...

Esta es la presentación que leí durante la segunda ocasión en que fui invitada al Festival de la Digna Rabia: Otro Mundo, Otro Caminkko, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Ello ocurrió el 4 enero de 2009, luego de escuchar en voz de zapatistas y académicos, historias de denuncias, abusos y valientes estrategias para enfrentarlos.

Buenas noches: Quiero dar las gracias al EZLN por esta invitación a estar aquí compartiendo con ustedes. Vengo de una larga trayectoria como feminista activista e intelectual abajo y a la izquierda y el más grande honor que he recibido en mi vida han sido las invitaciones del año pasado y la de hoy para participar en estas reuniones con el EZLN en búsqueda de otro mundo y otro camino... desde las mujeres.

Esta tarde escuchamos las denuncias del tipo de violaciones y abusos a los que somos sometidas las mujeres en las sociedades capitalistas y neoliberales. Escuchamos a las compañeras violadas durante los operativos en Atenco y también hemos escuchado sobre el trabajo de la Brigada Callejera de las trabajadoras sexuales y otras ONG sobre el abuso hacia las mujeres, homosexuales y transgénero apoyados por el capitalismo depredador. Nos compartieron sus estrategias de lucha por los derechos de género y de las mujeres. Las y los aplaudo, y yo misma he colaborado muchas veces en su lucha.

También escuchamos a la comandanta *Hortensia*. Ella nos habló del contexto zapatista en que se desarrollan sus luchas como mujeres, de sus dificultades y del tejido colectivo en el que están inmersas.

Ahora debemos tener claro cuál es ese contexto, dentro del neozapatismo, de las luchas de las mujeres por sus derechos. ¿Cómo forjan estos contextos unos feminismos diversos zapatistas?

En la mañana escuchamos a don Luis Villoro. Él nos habló de ese contexto indígena mesoamericano. Nos presentó algunas características filosóficas del mundo maya zapatista. Señaló que estaba influido profundamente por los trabajos de Carlos Lenkersdorf y, a partir de su propia reflexión, ha transitado por caminos similares.

Primero, nos dijo que en esos mundos prevalece una pertenencia a la totalidad, al universo, al todo. Esto se destaca radicalmente del individualismo de la filosofía occidental.

Segundo, lo que se busca es el equilibrio y la armonía entre dos instancias. De nuevo se contrasta con aquello que encontramos en las sociedades urbanas neoliberales.

Tercero, el comunitarismo zapatista se enfrenta a la subjetividad individual.

Por el momento, quisiera proponer que las luchas por los derechos de las mujeres, dentro de este contexto filosófico, tienen que presentar otras estrategias, es decir, otro feminismo.

¿Cómo, en este contexto zapatista tan diverso, se logran forjar otros feminismos?

Algunas reflexiones más, fundadas en la “lectura” de los discursos y las prácticas de las mujeres zapatistas, siguen, a continuación.

Otro mundo, otro camino... feminista

“Exigimos a todos los hombres del mundo que nos respeten... porque un México sin mujeres no sería México y un mundo sin mujeres tampoco sería mundo”.³⁷

Así expresó Everilda su concepto del papel y valor de las mujeres. Sin nosotras no existe México y sin nosotras no existe el mundo. Dejo a su reflexión las implicaciones profundas de estas palabras.

Ante todo quiero reconocer y agradecer la lucha de las mujeres zapatistas. Han sido mi ejemplo mujeres como las comandantas *Ramona, Esther, Trini, Kelly, Susana, Everilda, Florencia, Miriam* y muchas más. Ahora las saludo con el corazón. Corazón que, como el suyo, es la sede de la memoria, la inteligencia y la organización.

Las zapatistas son modelo y emblema de cómo unir las luchas como mujeres con las luchas de los pueblos indios, en una intersección de etnia/género —como decimos las que somos teóricas feministas—, que aparece sin fisuras en su propia lógica, sin herrumbres y en fluidez. Ellas hacen aportes inclasificables e inmensos a las luchas por los derechos de las mujeres.

Estuve con las zapatistas en La Garrucha el año pasado. Eran 150 mujeres zapatistas, en el Encuentro “Comandanta Ramona” de Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo. ¿Cómo le han hecho?, me preguntaba. Apenas hace tres años, el *sub Marcos* comentaba que, muy a su pesar —en “Para leer un video”, 2004³⁸—, el zapatismo no había todavía sabido crear las condiciones para que las mujeres participaran “en una nueva cultura que les reconozca capacidades y aptitudes supuestamente

³⁷ Everilda, comandanta zapatista. La Garrucha, territorio zapatista, 29 de diciembre de 2007.

³⁸ Marcos, subcomandante, “Para leer un video”, <http://palabra.ezln.org.mx>

exclusivas de los varones”. Ahora puede vislumbrarse un tejido rizomático, todo un andamiaje político de lugares de autoridad para las zapatistas. No lo revelaron directamente, pero, con un oído atento, el oído al que nos convocan en esta invitación, no podría una dejar de notar el sinnúmero de nuevos lugares horizontales e interconectados que les permiten el ejercicio de autoridad sin autoritarismo, como dijera John Berger³⁹ después de su visita al *Caracol* de Oventic en 2007.

De todo esto emerge una postura clara desde el zapatismo: la de implementar y ampliar las formas estructurales de su organización para favorecer y crear espacios de autoridad incluyentes de las zapatistas y las mujeres de sus bases de apoyo. A su vez, las zapatistas han sabido apropiarse y reformular muchas de nuestras propuestas feministas por los derechos de las mujeres.

Así, aquí saludo también a las comisarias agrarias, las consejas autónomas en las Juntas de Buen Gobierno, las promotoras y formadoras de salud y de educación, las capitanas, las milicianas, las insurgentas, las mayores, las suplentas, comandantas del CCRI, las jóvenes y las niñas, las mujeres bases de apoyo, las agentas autónomas, y las dirigentes... —y, de nuevo, la computadora se equivoca: transforma un femenino en masculino... corrige mi español y, al mismo tiempo, erradica los avances del zapatismo, que logró feminizar tantas tareas de autoridad—. Todos estos femeninos han sido instaurados por el zapatismo. Todas ellas abren el camino para mostrarnos una nueva forma de ser mujer, una lucha dura, sí, pero también innovadora, fresca, en fluidez de género —les ahorro, porque

³⁹ Comunicación personal.

las zapatistas la viven en carne propia, consideraciones sabias sobre la teoría subsidiaria de la “fluidez del género”—.

Al oírlas en la Garrucha el año pasado, me decía: “Es muy poco tiempo; yo que tengo tantos años de feminista, aunque reconozco avances, sé que muchos de ellos se hegemonizan, se desvirtúan o se truecan —cambian— por formas a favor de la represión y contra de la justicia social amplia”. Sí, se logran derechos de las mujeres como tales, pero a cambio, frecuentemente, éstos son absorbidos y neutralizados con respecto al cambio social, sistémico y político amplio.

Los cambios en el zapatismo aparecen como vertiginosos a nuestra mirada y nuestro oído. Ahí, en la escucha, esas 150 mujeres son apenas creíbles y sin embargo son. “Las zapatistas”, afirma *Miriam*, “no estamos desanimadas ni cansadas”.

“...y nos dimos cuenta, no sólo que no nos entendían, sino que su propuesta era mejor”

Esta frase sobre las primeras experiencias, hace más de 25 años, del pequeño grupo guerrillero al enfrentar a las comunidades mayas podría apropiármela como feminista —ya que el *sub* acaba de proponernos la piratería como forma colectiva de apropiación, pues, me la apropio—. Muchas de nuestras propuestas de feministas urbanas caen así frente a las comunidades. Ni se entienden y nos toca ahora llegar a comprender cómo “...su propuesta es mejor”.

¿Cómo lograr ese “otro” mundo invirtiendo propuestas caducas, trilladas e inventando otro sendero, otro modo, otra teoría, otra política, otra mirada, otro feminismo, otra escucha? “...Pensamos que su presencia, su oído y su palabra es necesaria”, nos convoca la invitación a este Festival de la Digna Rabia. ¿Cómo puedo yo aportar esa presencia, ese otro oído y esa otra palabra?

Pienso que el reto es saber escuchar voces indígenas, en especial voces de mujeres en esos mundos indígenas. Poderlas comprender y luego llegar a la necesaria sistematización que hago como intelectual comprometida con un mundo más justo. Esto me coloca en una encrucijada en la que a veces desespero, esperando siempre.

A través de los años, he escuchado en silencio y aprendido de ellas, las zapatistas/indígenas, cómo ven el mundo, la naturaleza, cómo se ven a sí mismas, sus hijos, sus compañeros y cómo conciben su cuerpo de mujer encastrado en creencias ancestrales. Me he atormentado con la búsqueda de las palabras adecuadas para que su voz y su ser sean comprendidos en ambientes ajenos, en ambientes políticos nacionales e internacionales, buscando que su oralidad no sea interpretada como inferioridad y atraso.

Invertir el orden, reflexiono, invertir el proceso de hacer teoría. Comenzar con las voces múltiples de esas mujeres. ¿Qué dicen? ¿Cómo lo dicen? ¿Qué esperan? ¿Qué reclaman? ¿Qué aportan desde su cosmovisión?

No quiero empezar con las lecturas acuciosas de las grandes teóricas feministas como Joan Scott, Judith Butler, Gayatri Spivak o Amalia Valcárcel y muchas más que leo con fruición. Son tan elegantes, tan abstractas, tan impecables en sus lógicas... me siento seducida por su perfección discursiva. Ninguna contradicción, ninguna ambigüedad.

Pero yo quiero comenzar abajo, abajo y a la izquierda. Quiero comenzar con las voces de las zapatistas y otras mujeres indígenas del continente. Necesito unir esos dos mundos, el de la teoría feminista que, aunque me fascine, no incluye el espectro de lo que viven y narran en profundidad las prácticas y voces indígenas. Tengo que hacerlo pero a mi modo y de “otro modo”.

Así que ensayo “otro camino”, para lograr ese “otro mundo” con mis contribuciones modestas como intelectual que apoya al zapatismo y a sus mujeres. Las veo como la esperanza mejor de otro camino en donde mujeres y varones compartan sus luchas, sus disyuntivas, sus decisiones hacia otro mundo posible mejor y más equitativo para ellas y ellos. “...Construyen nuevas realidades que necesitan otra reflexión teórica”, dice el *sub Marcos* en su escrito “¿Otra teoría?”.⁴⁰

Mi última experiencia en territorio zapatista antes de estar aquí hoy, fue en La Garrucha. Analizo ahora varias citas de ese Encuentro de Zapatistas con las Mujeres del Mundo. Tengo las citas no sólo en mi cuaderno de notas sino, sobre todo, grabadas en mi mente sistematizadora. Esas voces femeninas abonan y también reformulan y corrigen mis propias teorizaciones sobre las mujeres y sobre las zapatistas, su encrucijada y su encuadre en la lucha de sus pueblos: los pueblos indios mayas y mesoamericanos.

Comparto algunas frases con ustedes: “Gracias a la lucha zapatista; nos dio lugar y respeto” dice una comisaria agraria. “Desde la conquista, nos sometieron a esa idea de que la mujer no sirve”, sintetiza una abuela sabia de las Bases de Apoyo. La teoría feminista crítica puede aportar mucho, siempre y cuando invirtamos la pirámide. Hasta arriba y en amplio espectro, las experiencias, el oído atento, la participación, el registro cuidadoso de aspectos que se nos escapan por no estar adentro de nuestras referencias epistémicas. Hasta abajo, y puntualmente, la teoría que es subsidiaria a las voces, discursos, y prácticas expresadas desde los mundos contextuales de las mujeres zapatistas e indígenas.

⁴⁰ “¿Otra teoría?”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 2006, p.18.

¿Qué nos dicen las compañeras zapatistas en La Garrucha?

(O la dualidad de opuestos en fluidez)

Comenzando con la pirámide teórica invertida, veremos cómo se pueden interpretar algunos discursos y prácticas de las compañeras zapatistas en el Encuentro de La Garrucha en diciembre del 2007.

Sabemos de los largos meses en los cuales se preparó y consensuó colectivamente en asambleas aquello que cada compañera expresó con su propia voz. No escapa esta colectividad de nuestra reflexión. Sin embargo, aquí pretendemos enfocarnos al andamiaje conceptual maya, que cohesiona los discursos aparentemente contradictorios y que señala la presencia de “otra” lógica y proporcionalidad.

En la “inauguración”, la primera zapatista en hablar nos mira fijamente a través de su pasamontañas. Pasea la vista por las aproximadamente 2,000 personas apiñadas en un “auditorio” armado con tablas, bancas y láminas. Está arriba en el estrado, su voz es firme y sus ojos de mujer comprometida y luchona reflejan destellos de alegría decidida. Es la “maestra de ceremonias” en la inauguración del Encuentro de Mujeres Zapatistas “Comandanta Ramona” con las Mujeres del Mundo. Anuncia que ese espacio es para las mujeres. “Aquí sólo mujeres”, dijo con firmeza. Luego, al salir los varones, camarógrafos, periodistas, y aun compañeros de lucha, revisó el lugar con acuciosidad y señaló con voz perentoria: “...el compañero que está atrás de ese poste escondido... que se retire, por favor”. Un murmullo de risas cómplices se hizo presente. Las “mujeres del mundo” que la escuchábamos sentadas en las banquitas del auditorio estábamos encantadas... pero, ¿qué no nos habían dicho que las indígenas nunca excluyen a los varones? Qué pasaba aquí, nos preguntábamos en un silencio que era, en la mayoría de los casos, aprobatorio.

Pero no, la actitud complementaria prevaleció también. De cada *Caracol*, las presentaciones de las comisarias agrarias, las insurgentas, las promotoras de educación y de salud, las integrantes de las juntas de buen gobierno, las comandantas del CCRI, y las suplentas, mencionaban en sus discursos frases que ahora cito textualmente de mis apuntes: “Podemos caminar juntos compañeros y compañeras”, “luchar junto con ellos”, “que tengamos un respeto hombres y mujeres”, “juntas con nuestros compañeros hombres” y “la lucha nos pide que tiene que ser las dos partes”, “queremos que se organicen para luchar juntos”. Insistían que la lucha es entre los dos y a la par”, “siempre juntas con los hombres”, “que tengamos unidad”.

Las oí decirlo de muchas maneras, y buscaba la forma de explicar estas aparentes contradicciones... Su “lógica” de fusión y fluidez de opuestos estaba ahí, en vivo y en directo. Mi búsqueda analítica me hacía referirlo al concepto de dualidad mesoamericana.

Esta es la forma subyacente de la dualidad de contrarios y complementarios que no se ancla en uno solo y que oscila hacia el otro. También la búsqueda del equilibrio y el balance entre ambos propone un marco analítico que permite poner juntos los opuestos sin que se invaliden el uno al otro. Dualidad que permea las prácticas y subyace en las actitudes y discursos de las zapatistas.

De nuevo, aparecen los contrarios. También se escuchan frases como “...falta mucho para que se hagan realidad los derechos de la mujer, que seamos respetadas”, “...mucho que hacer para conquistar nuestros derechos”, “...para cambiar este mundo lleno de injusticia”, “cuando tenemos marido, ahí empieza la problema... piensa que a donde vamos, hacemos cosa mala”.

Hubo una pregunta del auditorio sobre si “hay mucho machismo en los *Caracoles* hoy”. Después de cada pregunta, y siempre antes de responder, las compañeras se consultaron unas a otras en el templete. Nosotras esperábamos ansiosas la respuesta, que sabiamente elíptica, llegó así: “Pues no sabemos qué decir, porque están ahora haciendo la comida que comemos hoy... no sabemos”. Y aquí me remito también al cartel-anuncio encontrado repetidamente en el *Caracol* de La Garrucha: En este Encuentro no pueden participar los hombres en: “Relator, traductor, exponente, vocero, ni representar en estos días 29, 30 y 31 de diciembre del 2007; sólo pueden trabajar en: hacer comida, barrer y limpiar el *Caracol* y las letrinas, cuidar a los niños y las niñas, traer leña”.

El acuerdo como propuesta feminista zapatista

“Poco a poco nos damos ejemplo que sí podemos tomar el derecho como mujeres”. Otro de los opuestos enfrentados que el zapatismo resuelve: ¿derechos colectivos de los pueblos o derechos individuales de las mujeres? Paradójicamente, ¡no sé por qué se conciben como individuales los derechos de más de la mitad de la población!

Sin jerarquización y a la par, ambos derechos se conjugan en sus prácticas. Para ellas no hay problema. No he percibido que tengan dificultad en reclamar los derechos de sus pueblos y sus derechos como mujeres. Los opuestos se combinan, fluyen, se encuentran. De nuevo, juntan sin conflicto los aparentes opuestos, que no lo son en su mundo de referencias propias y de su lógica “otra”. Por ejemplo, el “acuerdo” toma la forma de puente y vínculo entre ambos.

“No hay problema porque hay acuerdo”, contestaba una zapatista ante la pregunta curiosa de una feminista de la audiencia para saber cómo

resolvían su relación con el esposo. Porque el “acuerdo” se toma colectivamente, es el acuerdo de la asamblea. Si la compañera tiene que salir tres días para cumplir su tarea como comisaria agraria o si tiene que atender problemas a media noche, o si tiene que dejar a los niños y no puede preparar el pozol ni la tostada, no hay problema. Eso dijo esa compañera y muchas más. El “acuerdo” media frecuentemente las relaciones varón/mujer, las opresiones y limitaciones ejercidas por el varón sobre la mujer y apoyadas frecuentemente por los usos y costumbres e influencias patriarcales de la sociedad dominante.

Oí muchas veces referencias al “acuerdo”. Era como la palabra mágica que resolvía dificultades. Las zapatistas la usaban frecuentemente para explicarnos a las atónitas feministas, quienes nos la tenemos que arreglar en relaciones “individuales de pareja” y con esos estires y aflojes de la vida cotidiana, para armonizar con nuestros hombres.

El “acuerdo”, tomado en la asamblea colectiva, subsume también algo que otros movimientos de mujeres indígenas han reclamado. En los documentos de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas aparece varias veces la palabra “equilibrio”. Siendo el “equilibrio” uno de los fundamentos cosmológicos mesoamericanos, se empleaba en esa reunión como sinónimo de “lo que es la equidad de género para las no indígenas”.⁴¹

El “acuerdo”, entonces, salva el abismo entre derecho individual y colectivo pero además encarna una forma de “equilibrio” y armonía tan buscado por todas las culturas mesoamericanas. Equilibrio y armonía que reflejan la forma feminista zapatista de buscar la equidad con el varón.

⁴¹ Memoria, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, 2003.

Los derechos de las niñas zapatistas

Toñita y Lupita están aquí con nosotras/os. Ellas empiezan a entrenarse a tomar todos los espacios comunitarios y de autoridad. Ellas participan leyendo un cuento que acaban de escribir. También son las encargadas de llevar un presente del EZLN a ciertos de los y las ponentes elegidas/os. Una introducción temprana que rompe los estereotipos sobre espacios femeninos y masculinos y ya desde su temprana edad.

“Yo como niña tengo derecho a todo [...] tengo derecho de hacer lo que yo me gusta”, diría Marina, en La Garrucha. Ella es una niña de ocho años. “Yo me siento muy orgullosa de ser zapatista” señala María, de nueve años.

Ritualidad y zapatismo

La densa ritualidad de esa zona maya, reportada ampliamente en las investigaciones de antropólogos como E. Vogt, V. Bricker, C. Guiteras-Holmes, R. Pozas y A. Medina, y E. Hunt,⁴² entre otros, se encuentra en el territorio zapatista, re-tomada, re-significada y re-configurada por ese ejército zapatista mujeril.

Las zapatistas entraban y salían del auditorio orgullosas, disciplinadas en rigurosa fila y ataviadas con sus mejores galas siempre al son de dianas y cantilenas que se incrustaron para siempre en mi memoria auditiva. Eran sonidos enérgicos, triunfales, pero también redundantes, repetitivos. Nos avisaban “ahí vienen” y “ahora salen”. Tenían el sabor de esas tonadas rituales del templo de San Juan Chamula en donde, a fuerza de escuchar repetidamente un acorde y un sonido, el espíritu parece empezar a deslindarse de lo corpóreo.

⁴² Véanse referencias a estos autores en la Bibliografía.

Pero en esos mundos, reflexiono, el cuerpo y el espíritu no están tajantemente separados. Es una más de esas dualidades de opuestos y complementarios en fluidez balanceada entre materia y espíritu. Así se conciben el cuerpo y el ser.

Consideraciones finales

En su proceso, que ya ha cumplido más de 25 años y 16 de vida pública—considere el lector/a que este libro entró a imprenta a principios de 2010—, el zapatismo ha andado y desandado varios caminos. Resalto aquí que, en uno, su caminar ha sido consistente y sin tregua, aunque con avances y retrocesos, como en cualquier proceso vital político y crítico. El camino se hace en el ensayo de crear los espacios para la participación equitativa de las mujeres en las tomas de decisión, en los puestos de autoridad y en la cotidianidad.

“Con nuestros cargos, ahí vamos aprendiendo”, señala una consejera autónoma; y otra zapatista reconoce: “todavía tenemos miedos y vergüencillas” pero “poco a poco nos damos ejemplo que sí podemos”, “ya tenemos derecho de participar como mujeres”.

Si algo ha caracterizado las luchas de los movimientos políticos abajo y a la izquierda, por contraposición a la política arriba y a la derecha, es la participación masiva de las mujeres. Sin cuotas y sin porcentos. Integrando sin fisuras los reclamos de su género como mujeres y aquéllos de sus pueblos desposeídos, discriminados y explotados.

Siendo el zapatismo el primer ejemplo que viene a la mente, no es el único. Las mujeres en el Movimiento de los Sin Tierra (MST) y las mujeres de Vía Campesina, las cocaleras y constituyentes que han apoyado a Evo

Morales, las integrantes y líderes en la CONAIE del Ecuador, las mujeres nicaragüenses, como nos narró aquí la compañera Mónica Baltodano, las mapuche del Cono Sur. Estos son algunos de los ejemplos que nos quedan más cercanos.

Sabemos de luchas y participación similares de mujeres en muchos países de Asia, Oceanía, Medio Oriente y en el globo entero.

Las mujeres estamos revolucionando la revolución, reinventándola. Sin ellas, sin nosotras, como diría *Everilda* en La Garrucha, no hay México y no hay mundo. Nosotras feministas intelectuales que estamos abajo y a la izquierda queremos tender un puente con ellas.

Yo me despido ahora con las palabras de la comandanta *Kelly* en la clausura del Encuentro: “Les pido que vayan a sus lugares de origen y platicuen que nuestro corazón está contento, porque vamos a seguir luchando”.



Género y reivindicaciones indígenas

Escribí este artículo en 1994, ante el estímulo que recibí —para mi propia trayectoria académica— al encontrarme con un movimiento que trascendía el ámbito armado político y social, para reivindicar el derecho a una forma de ver el mundo absolutamente propia de los pueblos indígenas: la cosmovisión. Y ésta, a su vez, incluía un espacio muy importante para las mujeres.

Decidí incluirlo en este libro porque, ya desde entonces, percibí en su metodología de acción un reflejo de aquello que las feministas teóricas afroamericanas estaban reclamando como propio de su lucha. Esto me parece importante porque permite fusionar las reivindicaciones de las mujeres con las propias de los pueblos originarios.

Con la insurgencia del EZLN en enero de 1994, irrumpe en México la cuestión étnica previamente reprimida por la búsqueda de integración del país a la economía mundial. Esta insurgencia no es un movimiento guerrillero convencional.

Reivindicaciones otrora consideradas “superestructurales” se convierten aquí en centro de las demandas. Los indios que, según cierta ortodoxia revolucionaria, deberían desaparecer, exigen ahora respeto a su cultura, ritos y creencias.

En los comunicados públicos del EZLN resalta una postura que sorprende encontrar en un movimiento armado. Por todo ello se ha dicho ya que la lucha

del EZLN es la primera guerrilla posmarxista. Aunque ventilaban reclamos de justicia social, de equidad y de alivio a la miseria, las demandas de los insurgentes pusieron en el centro el respeto a sus costumbres, lengua y tradiciones. Y recordaron que han sido desechados y despreciados en su propio espacio. Antes sufrían en silencio; hoy, hasta intelectuales urbanos que solían permanecer al margen de sus dilemas y sufrimientos empiezan a tomar en cuenta esas situaciones que han llevado a cuevas los indios, así como a reconocer que su diversidad da a México una riqueza plural.

¿Qué otra característica hace que el EZLN se destaque? Creo que la participación activa de muchas mujeres de las etnias chiapanecas. Jóvenes, bravas, serenas y fuertes. El ser *soldadas insurgentes* y comandantas no parece inmutarlas.

“En el principio —contaba la comandanta *Ramona*—, el EZLN eran sólo ocho o diez personas”.⁴³ Fue entonces cuando ella y *Ana María* se unieron al grupo. Las siguieron muchas más. Actualmente, cerca del 30 por ciento de los combatientes son mujeres.

¿Dónde queda la famosa “pasividad indígena”? ¿Dónde, la estereotipada “pasividad femenina”? Vislumbramos aquí aquellos espacios de poder femenino, adjudicados por el arreglo cultural maya a sus mujeres. Y como en todo proceso cultural, las mujeres ya no sólo son “mardomas” —sacerdotisas de ritos religiosos—; retoman y transforman esos espacios para usarlos en aquello que les concierne: la rebelión armada, para decir “¡basta!” al pillaje, a la humillación, a la expropiación que sufren cotidianamente como indias y mujeres. Quien haya permanecido en San Cristóbal de las Casas y parajes

⁴³ Las palabras de las mujeres indígenas aquí citadas constan en las notas de trabajo de la autora.

aledaños habrá sido testigo vivencial del trato humillante del que son objeto indígenas que transitan por la calle vendiendo sus tejidos, y limpiando casas y hoteles. El ladino impera y los trata como bestias. “¡Basta!”, grita el EZLN, y “¡basta!”, dicen sus mujeres.

Contaba la *mayor Ana María*: “Las mujeres de los pueblos empezaron a instruir a sus hijas, hermanas, nietas; les decían: Es mejor agarrar un arma, es mejor pelear”.

Pero las zapatistas no se conformaron con pelear y recibir entrenamiento de tipo militar o dirigir la insurgencia. Como compañeras de los hombres descubrieron la necesidad de elaborar una Ley revolucionaria de mujeres que, de acuerdo con las zapatistas, fue aceptada por consenso en mayo de 1993. “...Antes no había ninguna ley de mujeres. Por eso protestamos y es así como nació esta Ley”.

El primer boletín público del EZLN —diciembre de 1993— ya menciona la Ley revolucionaria de mujeres, la cual estipula: 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, tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero, tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto, tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y a tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto y Sexto, tienen derecho a la educación y a la atención primaria en su salud y alimentación. Séptimo, tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo, ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños; los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno, las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Y Décimo y último, las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.⁴⁴

En su sencillez y concreción, esta ley garantizaba la equidad que muchas mujeres deseamos hoy en nuestro entorno. Estas demandas se ubican en lo que las teóricas feministas denominamos “entrecruzamiento de género y etnia”. Las mujeres demandamos equidad en nuestra relación con los hombres, pero también compartimos con los hombres de nuestro grupo discriminaciones y vejaciones. Y ahí están las zapatistas: en complicidad indígena con los varones de sus comunidades y pueblos. Ambos géneros sojuzgados y explotados. Si antes no sabíamos —o no queríamos saber— cómo tanto ellas como ellos sufrían por los prejuicios de las capas urbanas y escolarizadas, todo ello ahora está ahí, evidente desde los primeros comunicados y en el transcurrir del tiempo, sus procesos y sus realidades.

Pero también la Ley revolucionaria de mujeres enfocó sus demandas hacia las relaciones de género. Es evidente que, además de lo que sufren por ser indígenas, esas mujeres viven limitaciones y discriminaciones “internas”, por ser mujeres. Su Ley nos recuerda aquello a lo que ellas han dicho “¡Basta!”: “Las mujeres llegaron a entender que es importante su participación para cambiar esta mala situación”, dijo la comandanta *Ramona*.

En esta encrucijada entre etnia y género, ¿qué cala más hondo? ¿La discriminación por ser mujeres o por la pertenencia a algún grupo nacional o etnia subvaluada? La respuesta, ni unívoca ni fija. No siempre las prioridades

⁴⁴ El Despertador Mexicano, *op. cit.*

son claras y no siempre se establecen en el mismo rango. Las mujeres necesitamos pensarnos en términos posicionales: hoy aquí y mañana allá. Sin rigidez, la prioridad puede ser hoy la etnia y mañana, quizás, el género irrumpa para exigir su posición prioritaria. Cuando se pertenece a dos —o más— posiciones de subyugación no se puede restar importancia a ninguna. Se oscila; y de ahí a la estrategia en la acción; se trata de mantener ambas reivindicaciones. Por ejemplo, los resolutive de la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas incluían: “luchar juntas con los hombres en una relación de igualdad” y “y luchar por respeto a la cultura indígena”.

En el México plural, con tantas expresiones indígenas en el territorio, sólo cabe una respuesta: reconocer y aceptar que ambas reivindicaciones son legítimas; que ambas son prioritarias, y que el flujo y reflujo de acontecimientos y necesidades imponen hoy una prioridad y mañana otra. Oscilemos entre ambos polos sin petrificarnos.

No tenemos que escoger, no debemos escoger. Nuestro objetivo son ambas: equidad de género, equidad étnica.



[Imagen]

Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas

Guardo un entrañable recuerdo de aquella ocasión. Decidí sumarme a la caravana desde la Ciudad de México; en el autobús viajaban mujeres provenientes de regiones indígenas de todo el país. Cientos de kilómetros recorrimos durante toda la noche para llegar a primera hora de la mañana.

Recuerdo ese evento como algo inaudito: mujeres de 26 pueblos indios llegadas para conformar una nueva organización política: de ellas como mujeres y, simultáneamente, como representantes indígenas.

En los últimos días de agosto de 1997 tuvo lugar, en Oaxaca, el Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas. La agenda era clara: que las mujeres indígenas de casi todo el país unieran sus voces para reclamar derechos, para denunciar abusos, y también para proponer cambios en su situación de mujeres. Y así fue. Se dijeron: “Nunca más un México sin nosotras”.

El congreso fue organizado de tal manera que permitió que las mujeres tomaran la palabra públicamente. Reflexionaron en voz alta, formularon sus quejas e incluso se cuestionaron a sí mismas. Lo más interesante se dio en las mesas de trabajo, en las cuales las respuestas a preguntas preseleccionadas permitieron adentrarse en esos universos de mujeres, pobres e indígenas. A través —pero también al margen— de estas respuestas, se oyeron propuestas

ancladas en la visión de nuevos horizontes, reclamos de derechos no atendidos, denuncias de abusos cometidos.

“Siguiendo con el espíritu de nuestros antepasados... nuestras antecesoras eran gobernadoras, sacerdotisas y diosas. Siéntanse en su casa compañeras”.⁴⁵ Con estas palabras se dio la bienvenida al casi medio millar de mujeres indígenas que habían acudido de todas las regiones del país. Eran purépechas, totonacas, tzotziles, tzeltales, tojolabales, mazatecas, mixes y mixtecas, cuicatecas, ñähñu (otomí), drikuis,⁴⁶ nahuas, zapotecas, zoques, choles, tlapanecas, mam, chatinas, popolucas, amuzgas, mazahuas, y más. Venían también de muchos estados: Chiapas, Veracruz, Puebla, Michoacán, Guerrero, Morelos, San Luis Potosí, Oaxaca, Distrito Federal, Estado de México, Sonora, Hidalgo, Jalisco, Querétaro.

“Hermanas, los pueblos sin voz ni mañana nacimos... ganamos el derecho de ser escuchadas, por eso llegamos hasta ustedes... representamos las bases de apoyo del EZLN. Venimos a escuchar su palabra y a conocer su lucha”. Así se presentó la delegación zapatista. Representantes de las diversas organizaciones de mujeres indígenas ahí presentes respondieron: “Nos sumamos a la lucha que han iniciado... Si los de Chiapas iniciaron una lucha, no lo están haciendo sólo por ellos sino por todos nosotros, los indígenas”. *Guadalupe*, del EZLN, contestó: “Ustedes, compañeras, son parte de nosotras...”

Era evidente que las zapatistas eran una fuente de inspiración para todas las indígenas presentes. “Ya que el primero de enero llegó la luz, nos abrió

⁴⁵ Las palabras de las congresistas aquí citadas corresponden a notas de trabajo de la autora, a menos que se indique otra fuente.

⁴⁶ Castellanzada: *triqui*.

los ojos”, decían. Esperaban compartir un poquito de esa luz. Largas filas se formaron para acercarse con respeto a hablar con ellas.

Desde los discursos iniciales, se manifestó la intersección entre el género y la etnia. En la teoría feminista de la posicionalidad, el objetivo de demandas y luchas debe construirse alternativamente desde perspectivas ya sea de género, de etnia —o raza, para bell hooks—⁴⁷ o de clase. Este objetivo no es fijo, sino que se presenta en fluidez. Hoy estoy en la posición en que la etnia demanda prioridad. Mañana, la clase impone sus exigencias, y ciertamente el género será primordial en otra ocasión. No es siempre en el mismo orden, ni siempre las prioridades van de una a la otra. En el feminismo —cuando se es mujer indígena y pobre— esas prioridades se entrelazan con fluidez. Eso pasó en el Congreso Indígena de Mujeres. En varias ocasiones durante el congreso, este fue el estilo de las intervenciones.

Ciertamente, oímos decir que “las mujeres debemos tener muchos hijos para dar muchos miembros a la lucha”. También escuchamos la queja —como si fuera un hecho que las feministas no queremos a los hombres (!)—: “Nosotras queremos luchar también con nuestros compañeros”. También se dijo: “diariamente luchamos porque nuestros derechos como mujeres y especialmente como indígenas sean reconocidos”. En la mayoría de las intervenciones destacaba una consciencia feminista que también incluía la reivindicación de derechos indígenas.

Más de un debate feminista se ha empeñado en decidir cuál es la prioridad: ¿el género o la clase? ¿La etnia o el género? No es uno o el otro sino todos a la vez, en posiciones móviles. No queremos solamente el cambio en las

⁴⁷ hooks, bell, *op. cit.*

relaciones de género. Queremos un cambio en los patrones de opresores-oprimidos que permean todas las relaciones sociales y económicas.

Algunas mujeres parecían privilegiar ya las demandas de los pueblos indios o aquéllas de los pobres y marginados, pero la mayoría no hizo esto sin incorporar los derechos específicos de ellas como mujeres. Algunas de las demandas consignadas en las relatorías eran: “Que el hombre no maltrate a la mujer”, “que cambiemos desde la casa”, “que la educación sea igual para hombres y mujeres”, “que estas propuestas se den a conocer a las jóvenes para que sepan cuáles son sus derechos”. “El gobierno no nos respeta pero muchas veces ni nuestros esposos ni nuestros hijos”. *Lo personal es político*, decíamos desde los inicios del feminismo en los años 70. Hay que comenzar en casa, en el dominio de lo privado.

Varias veces escuché cosas como: “...los hombres, ellos también tienen que conocer nuestros derechos... que los hombres sepan nuestros derechos porque a veces ellos nos impiden”.

Y'aha, compañera driqui, dice en la mesa: “Queremos que se respeten usos y costumbres... debemos guardar nuestras tradiciones... nuestras ropas” —y señala su huipil largo de bordados multicolores—. Continúa su discurso diciendo: “También las mujeres y las niñas tienen sentimientos y se nos tiene que respetar nuestros sentimientos e ideas... realmente somos igual que ellos y podemos hacerlo mucho mejor que ellos. Las mujeres tenemos el derecho al descanso, a la salud pero a veces ni nosotras mismas lo sabemos”.

A la pregunta de cuáles son algunos de sus derechos, una mujer totonaca contesta: “Si queremos casarnos o no, si queremos seguir estudiando, si queremos tener hijos, cuándo”.

Se oyeron las tonalidades de lenguas generalmente habladas en secreto y en la clandestinidad, fuera del alcance del oído mestizo que las desautoriza y desprecia. Ahora resuenan en un espacio público y político. En chocholteca y en náhuatl oímos discursos inaugurales y las respuestas en mixe, tzotzil y zapoteco. Las invitadas no indígenas escuchábamos, preguntándonos: ¿quién, en México, no tiene ni sangre ni parentela india?

“Queremos que ustedes conozcan la situación difícil que vivimos. Saludo a nuestras hermanas indígenas que se organizan para una vida con dignidad. Viva las mujeres organizadas”.

Las vi y las oí. El hecho de que tantas mujeres indígenas tomaran la palabra estimuló a las otras a decidirse a hablar también, en español, con trabas y vacilaciones. Se motivaban y reforzaban unas a otras, y así se sobreponían a timideces propias del ser mujer, india y pobre. Tomar el espacio público requiere mucha fuerza, decisión y empuje. Si a mí —sólo por mi condición de mujer— ¡me ha costado tanto...!

¡Qué peso cargan esas mujeres, qué lastre! Por eso es tan admirable verlas erguidas, hablando con voz fuerte, demandando derechos, denunciando abusos, aun —y más aun— cuando buscan con dificultad la palabra adecuada, la pronunciación correcta, el tiempo del verbo y el género gramatical de cada palabra. Atreverse a hablar en público con esas limitaciones... ¡mi mayor respeto!

Pero, también se cuestionaron a sí mismas. “En nosotras está el cambio”. “La educación comienza desde nosotras porque somos madres”. “¿Quién decide en la casa la comida? Pues nosotras. ¿Quién decide en la casa los trabajos de los niños? Pues nosotras. ¿Quién decide quién sigue en la escuela y quién no? Pues nosotras”. Palabra de mujer driqui. La escuché decirlo tal

cual. El ritmo de sus tres alocuciones, sus repeticiones y redundancias me recordaban a la poesía nahua antigua. ¡Cuántas veces los discursos del congreso se estructuraron en estas formas de una oralidad ancestral indígena! Y no sólo en los discursos formales, sino cada vez que alguna mujer tomaba la palabra. La palabra vibraba con esos ritmos orales. La Palabra, así con mayúscula, es casi sagrada en las tradiciones orales. Con las palabras no se juega. No son —como lo son a veces para nosotras—, “puras palabras”. “A las palabras se las lleva el viento” reza un refrán. Para el que cree esto, el peso y la solidez son privilegio de lo escrito, lo firmado, lo que se puede volver a leer tal cual.

La mentalidad oral se confrontaba con la mentalidad alfabetizada. A eso se debieron los desencuentros entre mujeres indígenas y no indígenas- invitadas y observadoras. Estos desencuentros no fueron forzosamente explícitos. Más bien las invitadas pensaron frecuentemente que el discurso era circular, repetitivo, que no se lograba gran cosa. Las indígenas escuchaban la Palabra. Repetida ésta, redundante, grababa en sus corazones las nuevas posibilidades de las mujeres indias y pobres.

Y grabar en sus corazones, como se oye repetidamente en los discursos de las mujeres indias, no implica la sentimentalidad dulzona de las emociones que nosotras asociamos con el corazón. Cuando las mujeres indígenas hablan de que “nos da tristeza en nuestros corazones” están hablando de las funciones intelectuales y de memoria que nosotras asociamos con el cerebro o la mente. El corazón, en más de una etnografía contemporánea, guarda todavía las funciones del *teyolía*. Según López Austin —y muchos otros investigadores del México antiguo— el *teyolía* era la sede de la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida.

En la oralidad, las palabras tienen peso y solidez. “Un desparramamiento de jades” llamaban metafóricamente los antiguos a las exhortaciones dirigidas a los jóvenes en la sociedad mexicana. Estos discursos rituales eran puras palabras. Palabras-jades, atesoradas como piedras preciosas, que resisten el paso del tiempo.

Las formas orales, la redundancia, el ritmo, el paralelismo me envolvieron durante esos días. Más aun, los errores de sintaxis y de pronunciación en español, cumplieron generalmente la función de poetizar el discurso. De volverlo más musical y rítmico. Es el recurso de las amonestaciones y pláticas como los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* llamados por los estudiosos “testimonios de la antigua palabra”. Su finalidad es enseñar algo pero con belleza musical. Pasar la tradición, como la “Historia del Tohuenyo” del *Libro III* de fray Bernardino de Sahagún,⁴⁸ con mitos e historias, que a nosotras quizás nos parecen circulares y repetitivos.

Aun los reclamos de desatención en los centros de salud llegaron revestidos y animados de musicalidad:

“A nosotras, como no podemos hablar bien,
ellos no nos hacen caso
nosotros tenemos la idioma,
es muy valiosa nuestra idioma
no nos avergonzamos de nuestra idioma,
yo me siento orgullosa de tener idioma que es el mixteco,
pero a ellos no les gusta...”
¡La forma pura de la oralidad poética!

⁴⁸ Sahagún, Bernardino de (fray), *Códices matritenses de la Historia general de las cosas de la Nueva España. Libro III: El origen de los dioses*. segunda edición, revisada, 1978.

Las denuncias de los abusos del ejército fueron las más frecuentes. En varias zonas del país, el ejército viola los espacios y derechos elementales de la gente. Se acusa a los soldados de robo y otros crímenes. Violan a las mujeres. “Cuando la mujer sale a la milpa, la agarran por la fuerza, luego la dejan embarazada nomás así”. Eso en Loxichas, Oaxaca.

“En algunos lugares, ponen sus campamentos donde está la milpa, cuando van a buscar leña van a seguir a la señora y la violan. Eso están haciendo allá en la zona de Marqués de Comillas”, en Chiapas. Estas quejas se expresaron más frecuentemente en los estados de Guerrero, Oaxaca y, por supuesto, Chiapas.

Suplica la compañera de otra comunidad de Oaxaca “que nos uniéramos a exigirle al gobierno que todos los militares regresen a sus cuarteles”. “Se exige que el ejército abandone los municipios indígenas”, puntualiza otra indígena. “Compañeras”, dice *Guadalupe* de la delegación zapatista, “queremos que nos ayuden a buscar una forma de retirar la ejército. Queremos sus fuerzas, compañeras, para poder avanzar”.

Las demandas también incluían frecuentemente el acceso a la “capacitación”, a la “educación”. “No hay escuelas en mi región”, dijo Andrea Lorenzo, zoque de la región fronteriza con Guatemala. Me veía con mirada intensa, casi dura. No podía decir mucho más en español. Pero en su forma de pararse, de verme, estaba la exigencia. Con su lenguaje corporal interrogaba: ¿Cómo se le puede ocurrir al gobierno no tener escuelas para los niños? ¡Cómo quisiera haber hablado zoque para platicar a fondo con ella!

La comandanta *Ramona* fue recibida con veneración. Todo mundo se acercaba a tocarla, a darle flores de cempasúchil, a hacerle peticiones. Una *santa* viva. Al hacer su discurso inaugural, *Ramona* entró al auditorio

materialmente sostenida por todo un contingente de zapatistas que la protegían de periodistas, curiosos y devotos. Se había transformado en el epítome de las luchas desesperadas de los más desposeídos. Era india, era pobre y era mujer.

Recuerdo a *Ramona*, justo antes de leer su discurso: empieza hablando espontáneamente. Dice: “Pues ‘stá bien compañeras, venimos *varias* pueblos indígenas pobres. Luchemos juntos lo que queremos. Porque si hay muchas divisiones no se puede. Hay que unir más, hay que organizar más, hay que enlazar más... Las mujeres no tienen valor para hablar, para organizar, para trabajar. Pero sí podemos las mujeres trabajar con mucho cariño con los pueblos. Muchas resistencias tuvimos que vencer para venir. Les da miedo nuestra rebeldía. Por eso en el EZLN nos organizamos para aprobar la Ley revolucionaria de mujeres. No quieren que nosotras participemos como ellos...”

Su discurso fresco está puntuado por el acento tzotzil. Su cadencia es la de esa lengua. Todo mundo sabe que *Ramona* fue la primera zapatista y que la ley de las mujeres se debe, en mucho, a sus esfuerzos. “El zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes y nuevas”, hace una pausa y finaliza: “Las indias también hemos levantado nuestra voz y decimos: Nunca más un México sin nosotras. Nunca más una rebelión sin nosotras. Nunca más una vida sin nosotras”.



[Imagen]

La esperanza no cesa: mujeres indígenas y resistencia global

Estaba presente en la Corte Internacional de Mujeres. En esa ocasión fui invitada como miembro del jurado de la Corte. El tema y lema era “Contra la violencia patriarcal del neoliberalismo”. Era el VI Foro Social Mundial Policéntrico, en Caracas, Venezuela, enero de 2006.

Tras escuchar los testimonios de mujeres indígenas como Josefina Lema, del Ecuador, Juana Vázquez, indígena guatemalteca, e Irene León, me cedieron la palabra...

“Soy Sylvia Marcos, de México”, me presenté. “Estoy comprometida con la lucha y los derechos de los pueblos originarios. Compañeras y compañeros, quisiera que, nunca más, ninguno de los pobladores originarios de estas tierras tenga que sufrir lo que acabamos de escuchar en este testimonio que expresa dolor y arrepentimiento ante una actitud juvenil. Arrepentimiento ante la vergüenza por su identidad, el color de su piel —que es ‘del color de la tierra’— y su lengua. Escuchamos la confesión de Juana Vázquez y su dolor al reconocer esas actitudes de su juventud colonizada por la ideología hegemónica”.

Una cosa es alinearse con los pobres y los indígenas desposeídos y otra ahondar en su propia visión del mundo, entender su construcción del yo y los *otros* —frecuentemente interconectados con la colectividad y el cosmos— y comprender su percepción del cuerpo y de la reproducción.

Se llega a un tipo muy diferente de postura política cuando somos capaces de entender y respetar estas referencias simbólicas. Se trata de dos momentos del compromiso político y dos niveles de comprensión. Se puede tener el uno sin el otro. Hay que esforzarse por entender el universo simbólico y religioso, así como la cosmovisión en la que están inmersos los pueblos indígenas. Si no lo hacemos, actuaríamos inconscientemente como neo-colonialistas.

En su toma de posesión como presidente de Bolivia, Evo Morales cerró su discurso con una referencia. Dijo: “Ahora voy a *mandar obedeciendo* como dice el subcomandante *Marcos*”. Es cierto que el *sub* ha usado esa expresión, pero, ¿cuál es el origen de ella?

Como lo ha estudiado Lenkersdorf,⁴⁹ esta frase y su contenido político profundo es originaria del pueblo y la lengua maya tojolabal de Chiapas. Muchas otras frases zapatistas que han expresado las búsquedas de otra forma de hacer política, y que le han dado la vuelta al mundo, proceden del pensamiento político filosófico de los tojolabales. Lenkersdorf las encuentra en el primer diccionario tojolabal-español publicado a principios de los años 70. Las frases zapatistas “mandar obedeciendo” a sus pueblos, “preguntando caminamos”, “un mundo donde quepan muchos mundos”, “todos tenemos corazón”, son citas célebres del zapatismo organizado que tienen su origen en la sabiduría ancestral de los pueblos mayas de Mesoamérica. La riqueza innovadora de esas frases de origen indígena nos permite concebir otro mundo posible. Es ese otro mundo posible el que venimos todos a buscar.

Estas ideas y otras semejantes, que expresan la sabiduría ancestral de los pueblos originarios, se escuchan frecuentemente en los discursos de las

⁴⁹ Lenkersdorf, Carlos, Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales, *México, Siglo XXI, 1999 [1996]*.

comandantas e insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Son de uso constante para estas mujeres zapatistas. La comandanta *Esther* se expresó así en el recinto de San Lázaro —Cámara de Diputados, en la Ciudad de México—: “Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos [...] Queremos que sea reconocida nuestra forma de respetar la tierra y de entender la vida que es la naturaleza, que somos parte de ella... queremos que se respete nuestra forma de rezar, de curar, de alumbrar...”

La comandanta *Ramona*, que nos dejó recientemente, decía: “Quiero que todas las mujeres despierten y que siembren en sus corazones la necesidad de organizarnos [...] Venimos varios pueblos indígenas pobres para saber cómo caminar juntos... luchemos juntas lo que queremos, porque si hay muchas divisiones no se puede”.

La comandanta *Ramona* fue una mujer extraordinaria. Ella era una especie de icono, de síntesis de lo mejor de la lucha de las mujeres indígenas y de lo mejor de la lucha de todas las mujeres.

Los pueblos originarios de América pertenecen a civilizaciones negadas y convertidas en subalternas. Como decía Evo Morales, los pueblos indios han sido humillados, marginados, despreciados, *condenados* a la extinción. Pero los pueblos indios son la reserva moral de la humanidad.

Finalicé aquellas reflexiones con una cita de la intervención de la comandanta *Esther* ante la Cámara de Diputados en México, D.F.: “No por ser indígenas y por hablar nuestra lengua y por ser morenas nos tienen que despreciar, no por eso ni por nada”.⁵⁰

⁵⁰ Véase, entre otras fuentes: <http://www.zapata.com/galleries/textes/Commandantes.html>

Debemos prometernos nunca más cometer el crimen de la discriminación y el racismo hacia los integrantes de los pueblos originarios y también debemos reconocer el valor de los significados ancestrales de sus cosmovisiones, recreados contemporáneamente por sus mujeres. En estas influencias indígenas de hoy se encuentra el germen y la posibilidad de concebir y crear otro mundo mejor y posible.



Segunda parte

Para una reflexión teórica sobre los feminismos indígenas

[Imagen]

[PÁGINA EN BLANCO]

“Sorprendentemente diferentes”

La revista Ixtus⁵¹ me había pedido que le concediera una entrevista. Un buen día llegó su director, Javier Sicilia, acompañado de la editora principal de esa publicación, Patricia Gutiérrez Otero. Me pidieron que les hablara de la genealogía de los estudios de género en México... No completamente sin razón, me consideraban como una especie de pionera, ya que había estado “en la trinchera” desde el inicio de los años de 1970. En esta época, las “primeras feministas mexicanas” hablábamos principalmente de la opresión de las mujeres, nosotras, y, con ello, de nuestra subordinación. Cuando miro atrás, nuestro movimiento me parece como un recorrido rico en transformaciones, cambios de enfoque, de énfasis y de prioridades. Sin embargo, al tratar de establecer la genealogía de mi propio recorrido, descubro continuidades en el movimiento y su emergente pluralidad a través de mis compromisos sociales y políticos.

Sylvia, para orientarnos, ¿puedes hablarnos de los grandes momentos de la historia de los estudios de género en México?

Los estudios de género emergen como una respuesta académica a las reivindicaciones de los derechos de las mujeres. En los 70, no existían los

⁵¹ “Mesoamérica y el poder de las mujeres”, *Ixtus*, no. 60, 2006. El lector encontrará en la Bibliografía final del presente libro obras de algunos autores citados en este artículo.

estudios de género. A principios de los 70, en el movimiento feminista, cuando hablábamos de las mujeres, lo hicimos con una perspectiva predominantemente activista. Por cierto, teníamos noticias de las obras de algunas intelectuales estadounidenses y europeas, como Kate Millet, cuya *Política sexual* tenía un estilo bastante académico. De hecho, fue Jean Robert quien me regaló este libro. Cuando lo leí, en 1972, ya había causado mucho debate en los Estados Unidos e incluso en Europa. Fue uno de los primeros libros en presentar una teoría de las posturas feministas que, en aquel tiempo, asumíamos como activistas.

Fue posteriormente, en 1977, cuando organizamos en México el Primer Congreso de Estudios de la Mujer, a partir del cual se definieron las pautas de un enfoque más académico. Estos estudios de la mujer estaban en resonancia con otros estudios de la mujer que se iniciaron en Europa y los Estados Unidos.

Este primer congreso fue organizado por feministas de varias tendencias. Fueron los comienzos de un esfuerzo por dar una dimensión académica al activismo inicial. Así comenzó la etapa de los “estudios de la mujer”, que fue todo un hito. Por el año 1983, se fundó el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) en El Colegio de México. Me invitaron a colaborar en 1986, justo después de que realicé un postdoctorado sobre estudios de la mujer en Harvard.

El PIEM marcó la transición entre el compromiso puramente activista y la época de los estudios académicos. Algunas investigadoras de El Colegio de México ya estaban estudiando el tema en forma desvinculada de sus vidas personales. Esto causó un desajuste que provocó que la mayor parte de las activistas se retiraron del Programa de Estudios de Género. Algunas

de las activistas de la primera generación aún continúan en el activismo. Desde el inicio, el desempeño del PIEM permitió vencer el prejuicio contra “aquel grupo de mujeres que hacen cosas de viejas” y, por tanto, no se recomendaba tomar en serio. ¡Cómo cambiaron las cosas! Hoy, el PIEM es el departamento de El Colegio de México que produce más libros y realiza más investigaciones. Quizás soy muy optimista, pero considero que ya se evalúa al PIEM como un elemento muy importante para la credibilidad y el prestigio de El Colegio de México.

¿Qué nos puedes decir de la revista *Fem* y del Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PUEG)?

La revista *Fem* fue otra iniciativa pionera en la temática de género, aunque, como ya dije, en esos años no se hablaba explícitamente de “género”, sino de la “situación de las mujeres”. Empezó como una publicación muy exigente y rigurosa y, por eso, algunas feministas no escatimaron esfuerzos para que siguiera existiendo a pesar de una crisis financiera. Cuando, en 1991, en la UNAM se fundó el PUEG, bajo el signo de los estudios de género, *Fem* todavía existía, aunque había cambiado de estilo.

Entonces, ¿*Fem* es un antecedente de los estudios de género?

Los estudios de género fueron mucho más tardíos; aparecieron hacia finales de los años 80. Pero los estudios de la mujer fueron un antecedente fundamental. Hubo una interrelación de los estudios de género con la propuesta de la revista *Fem*, que era más activista, aunque publicaba estudios muy rigurosos. Ahora, a diferencia de esa época, se separa cada vez más lo académico de lo activista. Sus respectivos espacios y propuestas sólo se tocan tangencialmente.

Cuando entré a El Colegio de México, me di cuenta de que había muchas mujeres que hacían estudios de la mujer, pero que, en los 80, aún no se identificaban como feministas. Por ello había una especie de tensión. Muchas de ellas hacían excelentes investigaciones sistemáticas, pero no buscaban la congruencia entre sus investigaciones y sus propias vidas. Al desvincular lo académico de lo personal, creas áreas separadas. No le quito valor a ninguna. Creo que era importante que las mujeres feministas no se confinaran al activismo. Pero, al mismo tiempo, es pertinente pedir que la práctica se complemente con la teoría y que ésta informe, a su vez, las luchas prácticas. Cuando se rompe este ir y venir de la teoría a la práctica, el activismo puede tornarse banal; y la academia, fútil.

Muchas feministas hemos articulado toda nuestra postura en torno al vínculo entre el activismo y la academia. Para nosotras, las posiciones extremas serían caminos sin salida. Una crítica que hago a un cierto movimiento feminista internacional es que se dedica a luchar sin un análisis teórico profundo ni una comprensión de los contextos sociopolíticos y culturales. Muchas veces, el activismo político se vale de eslóganes contundentes, pero si éstos no van acompañados por toda una reflexión se empobrecen a tal punto que ya no te reconoces en las reivindicaciones correspondientes.

Esta discrepancia entre la práctica y la teoría es un tema del libro que coedité con Marguerite Waller, *Diálogo y diferencia: retos feministas a la globalización*. En este libro se analizan las prácticas feministas con los nuevos enfoques teóricos que nos hablan del mundo contemporáneo, que no es el de hace treinta años. En el mundo actual, ciertos abusos se han intensificado mucho, como por ejemplo la violencia y el asalto sexual —evidenciado en el horror que vivieron muchas mujeres en Atenco—, el

feminicidio, el tráfico de personas, de niños, la esclavitud sexual. Los narcotraficantes han ganado un poder tremendo. Cabe preguntarse, ¿en qué medida y de qué forma todo esto está conectado con los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez?

¿Qué es lo que dio pie a que se empezara a hablar de estudios de género?

De alguna manera, a través del trabajo teórico, llegamos a un punto en el que vimos que no podíamos seguir enfocando nuestras investigaciones sólo en las mujeres. En vez de ello, hablábamos al principio de roles sexuales, de estereotipos de la masculinidad y de la feminidad. Una de mis primeras publicaciones sobre los estereotipos tiene el título de: “Rituales de interacción femenino–masculinos en México”. La “mujer” no existe por sí misma, sino en un entramado de relaciones y, por supuesto, los varones son una parte importante de éste. Su estudio es básicamente lo que denominamos estudios de género. Incluye todas las variantes de los géneros ahora reconocidas. No se podía seguir considerando a la mujer independientemente de sus relaciones con los varones. Cuando esto se hizo evidente, se habló de “relaciones de género”, y ya no simplemente “de las mujeres”. Ahora bien, actualmente estamos frente a otra disyuntiva: los estudios de género han sido tan exitosos que ahora los varones empiezan a predominar en ellos, tanto en los financiamientos de las fundaciones y proyectos de Naciones Unidas como de muchas instituciones. Si bien es un triunfo lograr que los varones se vuelvan nuestros cómplices, en algunos casos su mismo empeño parece tener como contraparte mentalidades patriarcales lentas para cambiar. En otras palabras, existe el peligro de que nos vuelvan a marginar, imponiéndonos hasta cierto punto sus proyectos y enfoques sobre las mujeres.

Es importante advertir este peligro, ya que la cuestión del género puede también interpretarse de una manera políticamente neutral, y desgraciadamente hay mucho más dinero para estudios de género si éstos son neutrales. Una amiga que es activista lésbica desde los años 70 afirma que hoy la tendencia es presentar proyectos sin metas ni compromisos políticos, particularmente si se enfocan en gays y lesbianas. ¡Si estos proyectos no cuestionan el imperialismo ni la guerra, ni el poder de las corporaciones internacionales, se moverán en un terreno fácilmente asimilable por el poder imperial contemporáneo! Ahí puede entrar todo el dinero del mundo, sobre todo si, además, el tema es “P.C.” —*politically correct*— con relación a la sexualidad. Puede ser menos comprometedor políticamente apoyar estudios de género enfocados en las cuestiones lésbica, gay o en la transexualidad. Muchas propuestas de feministas con una postura más claramente política no logran el apoyo de los fondos dedicados a los estudios de género. Esta es una de las razones, y solamente una, por las que hay una tendencia a reincorporar los estudios de las mujeres en los estudios de género, para evitar su invisibilidad y la marginación.

Debo enfatizar que, en mi opinión, el feminismo no es un auténtico feminismo si no cuestiona las estructuras sociales, históricas y políticas en las que estamos inmersos. Si no va de la mano con una transformación de la sociedad —como se dice en el Foro Social Mundial— es un feminismo parcial, incompleto. Un feminismo que busca la equidad de género sin cuestionar la depredación del planeta, la miseria en aumento de las mayorías del mundo —causada por un obscuro enriquecimiento de pocos—, la aceptación sumisa de violaciones a los derechos de los pueblos, no es el feminismo al que le apostamos muchas desde el principio.

¿Esta visión más amplia es lo que te llevó a los estudios de cultura y religión?

No exactamente. En 1984 yo llevaba más de diez años de ser feminista y de estar denunciando constantemente la violencia hacia las mujeres, la imposibilidad de que la mujer tomara decisiones en su propia vida, las presiones de los roles sexuales —como los llamábamos en aquel entonces—, la normatividad que estrangula las capacidades de la mujer para desarrollarse, etcétera. En estas denuncias, las mujeres éramos siempre víctimas, víctimas, víctimas... Llegó un momento en el que dije: “Estoy harta de las víctimas; yo quiero buscar lugares donde las mujeres tengan algún tipo de poder”. Eso fue lo que hizo que me reenforcara en estudios de la Mesoamérica ancestral. Pude sistematizar mis primeras incursiones en este dominio en Harvard, donde las presenté en el marco de un proyecto de investigación sobre las curanderas.

Al principio, algunas feministas mexicanas se burlaban de mí; me decían que me estaba ocupando de *brujas* y juzgaban mi proyecto con un concepto que no tiene nada que ver con los ámbitos de las curanderas en los mundos indígenas sino con el de la bruja en las tradiciones europeas. Luego, cuando presenté el trabajo realizado en Harvard en El Colegio de México, las mujeres presentes lo encontraron *insólito*. Estaban más acostumbradas a hablar de temas como “literatura y mujeres”, lo que correspondía a su herencia de “niñas bien” que recibieron en casa clascitas de piano, literatura o pintura. Entonces, las carreras académicas abiertas a las mujeres estaban —aunque no totalmente— en la línea de lo que se consideraba propio para una niña bien educada y culta.

Cuando presenté mis estudios de las curanderas, estas mujeres percibieron que estaba hablando de mujeres que pertenecían a la clase de sus *sirvientas*, sus empleadas domésticas. Definitivamente era un problema de

clase que había que rebasar para lograr entender lo que pasaba. Y es que, dentro de su propio mundo, en sus relaciones de género y con sus comunidades, las curanderas tenían muchísimo más poder que las mujeres que estudiaban literatura en El Colegio de México de aquel entonces, con sus esposos ricos, ejecutivos, capitalistas.

¿Este poder estaba ligado con el género o con el hecho de ser curanderas?

Con el hecho de pertenecer a una cultura que permite que las mujeres tengan otro espacio. En aquellos años los ginecólogos, por ejemplo, o los médicos, eran predominantemente hombres. En el mundo urbano de clase media, la relación entre hombres y mujeres en las actividades médicas favorecía desmedidamente a los hombres. En cambio, en el universo indígena así como en los sectores populares urbanos, la mayoría de las curanderas o médicos eran mujeres. Definitivamente se trataba de otro equilibrio de poder.

Es claro que las curanderas están insertas en un sistema de creencias. Lo suyo no es sólo una práctica médica. Su mundo es religioso-espiritual, como dicen hoy las indígenas. Ahora, las indígenas reclaman el derecho a su “espiritualidad”, y con ello se refieren a lo que los historiadores llamamos *cosmovisión*. Entonces, cuando empecé a sistematizar ese mundo de creencias durante aquellos años de posdoctorado en Harvard, me enfoqué en la cosmovisión mesoamericana y en sus universos religiosos. Pertenecía al Programa de Estudios de la Mujer en las Religiones y daba cátedra a nivel de posgrado en esa universidad. El enfrentar el reto de enseñar “religión” en su relación con la situación de las mujeres me dio los instrumentos para desarrollar esta perspectiva para la Mesoamérica de mis estudios etnográficos en México.

De alguna manera el contacto, o la “intertextualidad” con los estudios críticos que hacían entonces las feministas religiosas como Mary Daly, Carol Christ, Judith Plaskow, Rosemary Ruether y Elizabeth Schüssler-Fiorenza, entre otras, me dotó de una metodología para estudiar a las curanderas desde la perspectiva de los estudios de la religión. Ese Programa de Estudios de la Religión no es ministerial, ni teológico. Es algo mucho más amplio que los estudios que haces al interior de la fe. Se estudian sistemas religiosos que organizan las creencias de la gente, sus mitos y sus rituales.

El verdadero enfoque es realmente una antropología de la religión. Este enfoque fue sistematizado inicialmente por Mircea Eliade. Eliade y su método ya están muy reformulados hoy. Desde entonces, es el enfoque que tengo cuando estudio a Mesoamérica. No es idéntico a la antropología ni a la etnohistoria. He estado en un diálogo permanente con Alfredo López Austin porque nuestros estudios, de alguna manera, se interrelacionan. Él es un etnohistoriador genial.

Este itinerario que has descrito, y que es tu propio itinerario, te ha llevado y ha llevado a varias feministas a una crítica del feminismo “clásico”. No sé si es a partir del trato con otras cosmovisiones lo que les permitió mirar estas distinciones y les llevó a criticar ese feminismo...

Definitivamente es cierto. Durante los dos años de mi estancia en Harvard realicé un estudio muy intenso, profundo y reflexivo que me instrumentó para descodificar cosmovisiones. Me instrumentó para desentrañar la cosmovisión en las prioridades de una Rigoberta Menchú, una Mirna Cunningham, una Blanca Chancoso, una Marta Sánchez, una Juana Vázquez o una Andrea Hernández —de Chiapas—, todas grandes “líderesas” indígenas. Actualmente son muy fuertes, pero yo tuve el privilegio de seguir de cerca a varias de ellas en el

proceso por el que llegaron a reivindicar sus derechos como mujeres dentro de su propia cosmovisión. Desde sus inicios, cuando aún no tenían conciencia de sí mismas como mujeres, hasta que la recuperaron completamente y la reclamaron como derecho. Esto lo he vivido en los últimos diez años.

El hecho de que haya interiorizado las investigaciones e interpretaciones de López Austin, Miguel León Portilla y muchos estudios etnográficos contemporáneos me ayudó a comprenderlas. Por ejemplo, para hacer mi investigación, leí todas las etnografías del México contemporáneo, y el hecho de encontrar sistemáticamente ciertas constantes del pensamiento indígena y de la construcción del género me dio las bases de lo que escribo. Yo no sólo hice un trabajo etnográfico particular, sino que a partir de toda esa lectura extraje las características de las cosmovisiones mesoamericanas que se encuentran en todas las comunidades. No me enfoqué exclusivamente en aquellas que son propias de una comunidad o de un pueblo, como lo hace la etnografía clásica; más bien leí todos esos estudios monográficos y encontré algunas características epistemológicas, pocas pero constantes. Están en todos lados y tienen resonancia; son las constantes que encuentro en las referencias, motivaciones, prioridades y perspectivas que gestan el movimiento de las mujeres indígenas.

Distintas a las occidentales...

Sorprendentemente diferentes. Hay una apropiación de las reivindicaciones feministas, pero con su color particular, sobre todo con su priorización. La priorización fluida hace que no pongas en el mismo orden de importancia las demandas feministas. Ni que *siempre* estén en el mismo orden. En 1994, cuando emergieron las mujeres zapatistas y su Ley revolucionaria de

mujeres, escribí el artículo “Género y reivindicaciones indígenas” sobre la fluidez en la posicionalidad. Me inspiré en la teoría de la afroamericana *bell hooks*. Ella propone acertadamente esta teoría en las prácticas feministas para evitar que se minimicen o desarticulen las demandas de género y las demandas de etnia —o, en su lenguaje, “de raza”—. Son aparentemente irreconciliables, pero no es así. Hay propuestas de integración y eso lo logran magistralmente tanto las afroamericanas como las mujeres de los movimientos indígenas.

Quizás encuentre más fácilmente que otros esta relación de las *posicionalidades fluidas*, como las llamo, con las herencias epistémicas mesoamericanas, porque durante veinte años me dediqué a estudiar, primero que nada, la construcción del género en la Mesoamérica clásica, en las fuentes primarias, y un poco también en la contemporánea. De ahí saqué esa selección.

Además ya estaba guiada por otros estudios etnográficos. López Austin también lo hace un poco porque cuando hoy en día encuentra una actitud o un elemento vivo, eso le asegura que existió en el pasado. No se queda sólo en estudios del pasado sino que confirma *con* el presente. A partir de ahí, teje una serie de conexiones. Es lo que trato de hacer en relación con género y con la situación de las mujeres.

¿Cuál es el papel de las mujeres indígenas?

Ahora los movimientos indígenas son visibles, y no digo activos porque ya lo eran desde hace años, pero sólo se volvieron visibles a partir del levantamiento *zapatista*. Es por esto que el EZLN es una clave imprescindible para entender los movimientos indígenas, porque los fortaleció y los hizo visibles. Hasta los indígenas en Sudamérica se reclaman del movimiento

zapatista. No hay un grupo indígena que no sienta que su renacimiento o su posición de visibilidad en el mundo contemporáneo lo debe a los zapatistas. El zapatismo tiene a la comandanta *Ramona*, a la mayor *Ana María*, a la comandanta *Elisa*, a la comandanta *Trini*, en fin, tiene montones de figuras femeninas que se han convertido en referentes.

Esta presencia de mujeres en el movimiento zapatista, ¿se debe a la cosmovisión indígena o a la introducción de principios feministas en el zapatismo?

Lo primero que tienes que hacer para entender ese mundo es olvidarte de las categorías mutuamente excluyentes. Son las dos instancias al mismo tiempo, porque así es la realidad. Nosotros fuimos entrenados filosóficamente para un análisis que nos hace elegir un polo u otro; nuestra lógica y coherencia así lo exigen. En el mundo indígena, donde no existen categorías mutuamente excluyentes, se es ambas cosas a la vez. La dualidad es así. El género también. Para pensar el género dual no se necesita recurrir a términos mutuamente excluyentes.

Los conceptos de travestís, transgénero, homosexuales, bisexuales o lesbianas podrían ser ejemplos de lo que dice Judith Butler. Cada vez que estableces una nueva categoría ligada al género, ésta se vuelve binaria, es decir que genera dos categorías mutuamente excluyentes. La fluidez del género es una de las ideas que analizo en la filosofía mesoamericana. En todas las Américas, incluyendo América del Norte, existe una cierta interconexión filosófica, una construcción del pensamiento que evita dividir excluyendo. Y al pensamiento indígena no le causa problema juntar los dos opuestos. Entonces, para volver a tu pregunta, son ambas a la vez: la

cosmovisión mesoamericana y las ideas feministas han contribuido a que el zapatismo tenga tantas mujeres en posiciones de alta visibilidad.

Es un poco lo que hacía Iván Illich con el género. Lo que llamó la complementariedad asimétrica.

Algo así. Nada más que pienso que Iván hizo comentarios en su libro *El género vernáculo* que excluyeron, prácticamente, la posibilidad de dialogar con las feministas. Iván escribió en un tiempo en el que apenas se empezaba a usar el término de género. Fue uno de los pioneros en el uso de ese término. En esos años, muchas mujeres teorizaban todavía sobre las mujeres como entidad separada. Entonces, estas mujeres que todavía tenían mucha rabia activista lo silenciaron, no lo aceptaron como interlocutor. Iván también tuvo algunas actitudes irritantes —en sus últimos años cambió mucho— porque tenía todavía su formación —perdón, pero tengo que decirlo—, su formación de clérigo. Estaba acostumbrado a tomar en serio a los hombres y sólo a los hombres. La tradición judeocristiana es muy jerárquica en lo que se refiere a la relación masculino-femenino.

Regresando a los estudios sobre Mesoamérica, ¿cómo se relaciona la dualidad fluida del género con otros elementos de esta cosmovisión?

Lo estoy relacionando ahora con el concepto de complementariedad. Es algo que apenas estoy elaborando. Cuando presenté en Nueva York el proyecto *Gender in Mesoamerica* —Género en Mesoamérica— propuse que una de las perspectivas que reclamaban las mujeres indígenas era el concepto de *complementariedad*. Las mujeres indígenas recuperan verbalmente ese término. La historia de cómo el uso de este término permeó en el lenguaje

contemporáneo merece un estudio aparte. Someramente, ante todo, los indígenas en su concepto de dualidad no incorporaban el concepto de complementariedad. Es un término que introdujeron los conquistadores para explicar lo que ellos no podían entender. Ellos veían que había dos géneros que interactuaban, y que a veces eran mujeres las que lideraban los ritos, y a veces, hombres; y a veces las mujeres eran predominantes socialmente y a veces, los hombres. Entonces, los misioneros usaron el término de complementariedad y así permaneció en algunas referencias primarias.

La concepción de complementariedad católica no expresa lo que es la complementariedad de los seres en el mundo mesoamericano. Se entiende la complementariedad católica como el hombre dominante y superior, la mujer sometida y pasiva. Es un complemento de superior a inferior, de activo a pasivo, de racional a emocional. En el mundo indígena, la complementariedad no se jerarquiza. No se trata de opuestos que se excluyen. Ni tampoco opuestos que se acomodan jerárquicamente. Este es el problemón para usar este concepto de complementariedad tan traído y llevado en las fuentes secundarias de la historia de México y tan cuestionado por feministas sin conocimiento profundo de sus significados en los mundos indígenas.

En el mundo mesoamericano, la complementariedad no significa la de varón-mujer solamente y, como lo dije, no es superior y/o inferior. Es un complejo significado que interconecta a todos los seres de una forma “muy mesoamericana”, de una forma que nosotras podríamos llamar horizontal.

Y el uso de complementariedad asimétrica de Illich...

Ése se parece más. Esa fue la genialidad de Iván que no supimos —en aquel tiempo— reconocer. Ahora lo puedo leer de manera más sosegada. Entonces

era irritante leerlo con serenidad porque usó un par de ejemplos que parecían caer en el discurso misógino eclesial. Eso escondió la pepita de oro que guardaba. Desgraciadamente, el lenguaje, la forma, el estilo no permitieron que las mujeres recuperáramos sus ideas.

Varios de los análisis que estamos haciendo, por lo menos yo —aunque no con la misma terminología de Iván, pues no uso el término de “complementariedad asimétrica”—, están relacionados con la idea de Iván Illich. Yo digo que la complementariedad católica se confunde con la complementariedad indígena. Cuando lo digo, las mujeres indígenas se sienten muy contentas, porque la complementariedad indígena no sólo es entre varón y mujer, es entre el ser humano y la naturaleza. Es un ir y venir de todo con todo. Una interpenetración del ser con el universo. Pero me acarree unas agresiones tremendas de las académicas neoyorquinas, quienes son particularmente agresivas, por usar la palabra complementariedad. Aunque todas se consideraban ateas, son herederas de una cultura judeocristiana, y ya sea por influencias del judaísmo o por la religión católica o por los protestantismos, les ha llegado el concepto de complementariedad concebida en términos como superior/inferior, activo/pasivo, emprendedor/dependiente, varón/mujer.

Todos estos estereotipos les han llegado como imagen de la complementariedad. Es una connotación de esta palabra que distorsiona los significados en los mundos indígenas, pero las indígenas siguen reclamándola. Nada más hay que revisar sus declaraciones finales de talleres y encuentros como la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. Lo que se necesita hacer es un estudio de la profunda re-significación de dicho concepto en los mundos indígenas contemporáneos.

Este uso suele poner a las feministas a la defensiva, llevándolas a asegurar a las mujeres indígenas que la complementariedad las oprime. Entre las feministas, lo que falta es una comprensión profunda de lo que quieren decir las mujeres indígenas con la palabra complementariedad. Por eso creo que mi nuevo libro, *Taken from the Lips*, puede aportar una propuesta, y no sólo para Mesoamérica, sino también para otros países con poblaciones que podrían denominarse “indígenas”.

Otro ejemplo, en el libro *Diálogo y diferencia*, una de las autoras describe las tensiones entre las nigerianas y las afroamericanas. Las afroamericanas dicen: “No queremos trabajar con los hombres, debemos ser puras mujeres”, y las nigerianas no piensan que deben excluir a los hombres sino colaborar con ellos. En la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, realizada en Oaxaca en 2002, una pareja de sacerdotes mayas —un varón y una mujer— dirigían los rituales. Evidentemente estaban ritualizando y representando la dualidad del género. Ni las mujeres sentían que los varones no deberían participar en *su* Cumbre, ni los varones se sentían “fuera de lugar” en esta reunión de mujeres. Esta es una de las formas de vivir la complementariedad de género.

Entonces, ¿no existe el machismo indígena tan cacareado en nuestro país?

Primero hay que ver que han sido más de 500 años de colonización. El que colonizó y dominó impuso sus estilos y formas, y que, evidentemente, los indígenas absorbieron un mundo donde el varón tiene más privilegios. No vamos a decir que el mundo indígena era totalmente equitativo. Lo que da una medida de lo que digo es que entre más te alejas de las ciudades, donde el dominio económico está centrado en el varón, y más te acercas a las comunidades indígenas, más diferente es la relación de género. No quiere

decir que no se viva un dominio masculino... pero, hay que matizarlo. Así como no hablamos de un solo feminismo, porque hay muchos, tampoco hay un solo patriarcado. Hay diferentes tipos de dominio masculino. El peor dominio masculino lo encontramos en las zonas populares urbanas. En las zonas más indígenas, hay más aire porque tienen otra referencia cultural simbólica de un patriarcado que reparte más los lugares de poder. Cuando estos indígenas llegan a las zonas urbanas, empiezan a reproducir el machismo más bruto. Sin embargo, no hay que generalizar.

Para distinguir estas precisiones de diferentes tipos de dominios masculinos o patriarcados, se necesita conocer de dónde vienen. Por ejemplo, una mujer amuzga, de Guerrero, que es la secretaria general de una asociación de campesinos (ANIPA), afirmaba que no quería construir sobre sus valores culturales, sino centrarse en reclamar “los derechos de la mujer”. Cuando escuchó mi presentación y escuchó mis explicaciones e interpretaciones de estos mecanismos, me escribió un correo en el que pude percibir un cambio. Ya afirma: “desde nuestra cosmovisión queremos reclamar los derechos de las mujeres”.

Por otra parte, saben bien que cuando están tramitando financiamientos con las feministas, necesitan no hablar de la cultura. Hay dinero para los “derechos reproductivos”... Entonces tienen que transformar todo su proyecto para que les den fondos. Esto hay que entenderlo en el contexto de pobreza extrema en el que se encuentran y en el que necesitan sobrevivir. Los y las indígenas de esa zona no ganan ni un dólar diario. Para conseguir fondos necesitan aprender a manejar el discurso feminista para sobrevivir. Algunas veces éste coincide con sus opiniones personales y otras veces con sus necesidades de sobrevivir.

Tengo la impresión de que lo que hemos llamado aquí el feminismo “clásico”, reivindicativo, puede ser muy destructor para el mundo indígena pues no entiende su cosmovisión.

Sí. Son dos cosmovisiones antitéticas, pero las indígenas las están uniendo. Hacen talleres y dicen: “Esto es lo que *no* queremos de nuestra cultura: que la mujer camine detrás del hombre, que nos casen a la fuerza, que no ganemos lo mismo, que nos maltraten, que no podamos decidir cuántos hijos tener”. Es la Ley revolucionaria de mujeres zapatistas, que salió a la luz pública en aquel número único, —hasta donde yo sé— de *El Despertador Mexicano*, ese órgano de comunicación interna del EZLN. Fue producto de Ramona y de las zapatistas de entonces. Se tardaron meses en aceptarla, porque en el territorio zapatista todo debe ser aprobado por consenso. Ramona y otras compañeras de la zona recorrieron las comunidades zapatistas para construir el consenso y proponer esa ley.

Pero, al mismo tiempo dicen: “...queremos conservar nuestra forma de rezar, de vestir, de hablar, de curar...”. Lo dijo Esther en la Cámara de diputados. Lo que pasa con ciertas feministas es que este mundo les es ajeno. El activismo llega a eso porque tienes que ser muy eficiente, sobre todo si las fundaciones extranjeras te dan dinero. Tienes que tener un objetivo muy claro y a corto plazo; por ejemplo, que baje la mortalidad materna, que baje la natalidad infantil... Todo muy constreñido y limitado. A las fundaciones les gusta que se definan lapidariamente los objetivos de una propuesta. Sólo así apoyan financieramente los proyectos. Por eso, se da una interrelación muy viciosa y políticamente molesta entre mujeres que necesitan sobrevivir con los fondos de esos organismos internacionales y las limitaciones y distorsiones que éstos les imponen.

Mi objetivo principal es hacer más complejo el discurso, aprender a penetrar un poco más en esos otros mundos, para saber cuáles son sus valores, creencias, actitudes, cuáles son los conceptos de la persona, del cuerpo, del ser varón y mujer, de la familia, de la comunidad, de la naturaleza... Todo eso... Todo eso es diferente y hay que saberlo ver y respetar. Hago un trabajo muy sistemático y académico para demostrar que no es superstición ni ignorancia cuando los hombres o mujeres indígenas reclaman o disienten. Tienen otra cosmovisión, simplemente. Por eso no hay que colonizarlos para ayudarlos, puedes ayudarlos apoyando y construyendo en su diferencia. Por eso hablamos de *diálogo y diferencia*, por eso uno de nuestros libros se llama así, porque se trata de distinguir las diferencias y, a partir de ahí, establecer un diálogo.

Es una aportación denunciante de lo que ustedes llaman el “feminismo clásico”, que para mí no tiene nada de clásico. Es, más bien, un feminismo hegemónico. Este feminismo negocia muy a gusto con Elba Esther Gordillo, con Madrazo, con Fox, con López Obrador..., con todos porque tienes una agenda de género, y punto. Los problemas del país, la reestructuración económica más justa, la seguridad... a veces son parte de estas propuestas políticas, retóricamente... ¡quién sabe en la realidad! Pero negocian porque quieren puestos para mujeres. Es una estrategia política que prioriza el acomodo de las mujeres en el sistema. No pretende denunciarlo.

También hay espacios para este tipo de feminismo. También es necesario porque esas mujeres podrían llegar a tener efecto modificador en políticas públicas y estas políticas sí impactarían la vida de las mujeres en general. Lo triste es que muchas de estas feministas empezaron de una manera muy radical y luego se han ido acomodando. Yo lo que quiero es un mundo

diferente. Es posible un mundo mejor. Somos ‘Prisioneros de la esperanza’ como dicen las palestinas. Las mujeres feministas y críticas socialmente somos prisioneras de la esperanza por un mundo que acoja las diferencias tan vastas como sean y que a la vez respete la dignidad de todas las mujeres. Todo esto en el contexto de un mundo socialmente y económicamente justo.



Las mujeres indígenas cuestionan... y se cuestionan: Apuntes

Pasaba yo un semestre como investigadora invitada en el Humanities Research Institute, de la Universidad de California en los Estados Unidos. Leía las teorías de Judith Butler, Indrepaal Grewaal, Caren Kaplan, Sandra Harding y las comentaba con colegas.

Esos debates eran estimulantes pero, al mismo tiempo, había algo que me parecía que no reflejaba lo que se vivía en México, en los feminismos de abajo y a la izquierda, especialmente en las prácticas de las mujeres indígenas. También veía que los feminismos de élite en México adoptaban un tanto simplísticamente esas teorizaciones hechas en el Norte. Tomé unos breves apuntes. Los volví a redactar en una de mis estancias en México, antes de regresar. Este textito refleja mis dudas y críticas. Creo que es rico en posibilidades analíticas, pero es aún muy incipiente: enuncia solamente aquello que apenas está por elaborarse.

Los feminismos latinoamericanos han tenido que dialogar —algunas veces con incomodidad— con el emergente movimiento de mujeres indígenas y afrodescendientes. Esta exigencia se ha acentuado en los últimos años y los retos también han ido creciendo cuantitativa y cualitativamente. Estos retos, que emanan frecuentemente de movimientos de mujeres indígenas y negras, no pueden dejar a las feministas latinoamericanas y caribeñas indiferentes.

Desde este espacio me propongo acotar algunas posturas teóricas y críticas que nos puedan permitir un acercamiento comprensivo y respetuoso a ese movimiento de mujeres indígenas y negras en el continente. Creo que este acercamiento no puede sino enriquecernos. Empezaré con una revisión concisa de algunos de los conceptos que permiten abordar la subjetividad femenina en tanto que construida a través de múltiples posicionamientos sociales como la raza, la etnia, la pobreza, la marginalidad, etc.

Partiendo de aquellas luchas y demandas que nos unen más estrechamente, señalaré algunas posibilidades de integración de estas posiciones y relaciones sociales en nuestro ser mujer. Haré hincapié en los aspectos que nos posicionan diferencialmente con respecto a los patriarcados en los que estamos socialmente insertas, tanto las indígenas como nosotras, definidas como “no indígenas”. En pocas palabras, propongo unas cuantas anotaciones teóricas que nos ayuden a enmarcar la diversidad de las prácticas feministas en el continente. Hablaré por ello de *los* feminismos, y no de *el* feminismo.

Lejos de sufrirlo pasivamente, las indígenas cuestionan el contexto político y social que las margina y, al hacerlo, se cuestionan a sí mismas. “En nosotras está el cambio”, decía una mujer triqui en el Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas.⁵² “¿Quién decide quién va a la escuela? Nosotras. ¿Quién decide lo que se le da de comer a los niños? Nosotras. ¿Quién decide qué trabajos hacen la niña y el niño? Nosotras. En nosotras está el cambio...”⁵³

⁵² Marcos, S., “Notas sobre un feminismo naciente”, en *Cuadernos Feministas* no. 2, México, 1997.

⁵³ *Ibid.*

También cuestionan el contexto dominante, como queda explícito en tantas declaraciones colectivas de encuentros nacionales de mujeres indígenas, discursos en foros, memorias narrativas, etc. “Que queremos cambiar el artículo 27 constitucional para que permita que las mujeres tengamos derecho a heredar la tierra por la relación directa y el respeto que le tenemos a la Madre Tierra”.⁵⁴

En esta cita aparece “la relación directa” que tienen con la tierra. Esta es una herencia simbólica de su cosmovisión que las fusiona con la Madre Tierra. Conlleva el respeto que ellas le tienen a la Tierra, pero también el que les es debido como mujeres. Pero, no sólo es el aspecto simbólico que priva en esta demanda. Incluye también una demanda política. Lo que hacen es pedir un cambio a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, invocando los referentes simbólicos de sus culturas. Y esto las lleva, incluso, a formular demandas de corte “económico”. Todas estas demandas se entrelazan en el reclamo del derecho a heredar la tierra —que es suya, simbólicamente— porque las representa y las engloba.⁵⁵

Las mujeres indígenas organizadas en Chiapas, y también en Guerrero y Oaxaca, nos dan frecuentemente ejemplos de emancipación, fuerza y dirigencia. Durante la Consulta, convocada por el EZLN a finales de 1998 y llevada a cabo en marzo de 1999, fuimos testigas de algo que nos asombró: en todos los municipios y ciudades adonde llegaron compañeras zapatistas, ellas venían en igual número que sus compañeros varones. Nos comentaba

⁵⁴ “Construyendo nuestra historia”, Declaración del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, en *Cuadernos Feministas*, año 1, no. 2, 1997.

⁵⁵ Ejemplos como el anterior abundan en varias publicaciones. Consúltense, por ejemplo, cuidadosamente los documentos y artículos publicados en *Las alzadas*, Lovera *et al.* México, IMAC-Convergencia Socialista, segunda edición, 1999.

una defensora popular que ella se sorprendió mucho por eso. Creyendo falsamente que se trataba de maridos y mujeres que venían juntos, estuvo a punto de increpar a estas “parejas” por abandonar a sus hijos, hasta que cayó en la cuenta de que, en realidad, no eran maridos y mujeres, sino sólo compañeros de lucha. Los compañeros y las compañeras que se habían quedado en las comunidades se turnaban para resguardar a los hijos de los y las que habían salido a la Consulta. “Es admirable”, comentaba otra mujer participante, “cómo logran repartirse tan equitativamente las responsabilidades y tareas...” “Quisiéramos nosotras poder hacerlo”, decía una tercera. Y yo añadí: “Tendríamos que aprender de ellas...”

La “cultura” son ellas, ellas en cambio permanente. Ellas, abriendo nuevos espacios. Ellas, reivindicando su *indianidad*. Las mujeres indígenas no están simplemente subsumidas a las normas culturales, sino que están en permanente negociación con ellas.

Los diversos patriarcados

Se ha llamado sociedad patriarcal a la sociedad de dominio masculino. También se ha popularizado el término “patriarcado” para significar lo mismo. Pero es un error creer que existe una sola forma de patriarcado. Hay múltiples sociedades que merecen este calificativo; sin embargo, éstas son muy diversas entre sí. Hace falta un análisis más matizado y profundo de los patriarcados. Las sociedades patriarcales no son idénticas entre sí. El discurso hegemónico dominante nos hace creer que estamos mejor, como mujeres, dentro del marco social definido por el estilo patriarcal propio de la modernidad.

En realidad, los espacios de poderes femeninos —cuando los hay— difieren mucho de una sociedad patriarcal a otra.

¿Más o menos oprimidas?

A causa de una “deformación etnocéntrica hermenéutica”, las mujeres de los centros urbanos en América Latina y el Caribe consideramos, frecuentemente, que las compañeras indígenas son “más oprimidas” que nosotras. Pensamos que las indígenas avanzan cuando dejan sus prácticas culturales para adaptarse a las nuestras. En realidad, las formas de opresión son diferentes. Podría decirse que ellas son “diferencialmente oprimidas”. Para lograr un análisis más fino, deberíamos eludir el eje más-menos en nuestros juicios sobre los patriarcados. No es una cuestión de más o de menos. Es cuestión de “cómo”, de descubrir los matices y las particularidades en la construcción de cada sociedad patriarcal.

No queremos —como feministas— actuar con nuestro código cultural, patriarcal también, y usarlo como regla para medir a los grupos indígenas en nuestro territorio. Esto sería una forma de etnocentrismo. Así, mientras en nuestro medio tenemos “libertades” no concedidas dentro de ciertas culturas indígenas, este mero hecho no nos hace forzosamente *más* liberadas que las mujeres de esas culturas. Porque, si lo analizamos detenidamente, ellas tienen espacios, como mujeres, que nosotras no gozamos en nuestro medio.⁵⁶

Un marco hermenéutico no etnocéntrico en la interpretación de actitudes, valores y prácticas indígenas requeriría de un análisis que no se colocara en la dimensión lineal: *más* relegadas o *menos* relegadas. Requiere de una cuidadosa apreciación de positivos y negativos en cada contexto cultural, tanto en el nuestro como en el de ellas, con todas las gradaciones intermedias.

⁵⁶ Ver el espacio médico en este libro. Capítulo XIII.

Opresión-no opresión

Ahora bien, la disyuntiva opresión-no opresión nos coloca todavía como víctimas que aparecen pasivas. La rebelión, la resistencia, la iniciativa sostenida, las demandas, la transgresión caracterizan nuestras luchas y sus luchas. De nuevo, hay que ser cuidadosas y rigurosas en el recuento. Las demandas económicas, educacionales, políticas y de integridad corporal han sido prioridades de los feminismos en México y en el mundo. Las mujeres indígenas las reclaman también. Sin embargo, al enfrentar las prácticas feministas directamente con las mujeres indígenas, emergen disyunciones con las concepciones dominantes en el continente latinoamericano y el Caribe.

A partir de unos talleres implementados en Chiapas hace más de una década, donde mujeres indígenas reflexionaban colectivamente, se abrió un espacio que permitió encontrar un tercer camino. No se trataba de desechar las tradiciones que impedían ejercer los derechos de las mujeres; tampoco de seguir las tradiciones a pie juntillas para seguir siendo una integrante valiosa dentro de su colectivo o comunidad, sino —y allí emergió esa posibilidad— de re-formar y re-crear la cultura en los espacios que dañaban los derechos de las mujeres, “aquello que hace triste a su corazón”. Los resultados de estos talleres abrieron una dimensión a las luchas internacionales de las mujeres. Sus alcances han dejado huella. Por ejemplo, es hasta muy recientemente que la académica Saba Mahmud⁵⁷ ha logrado incorporar, en su análisis del movimiento de la mezquita en Egipto, posibilidades para espacios femeninos de autoafirmación al interior de un movimiento que culturalmente pudiera aparecer como fundamentalista.

⁵⁷ Mahmood, Saba, “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en Suárez L. y A. Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*, Valencia, Cátedra, 2008.

El sujeto unitario *mujer*

Las mujeres indígenas no se expresan en términos de “igualdad”. Este término legal —ligado al concepto de sujeto individual— no tiene sentido para ellas. Los debates en torno al uso del concepto de sujeto individual han dado lugar a algunas elaboraciones teóricas feministas.

Las mujeres “de color” de Estados Unidos —tanto afroamericanas como inmigrantes de países del “sur”— critican sistemáticamente el concepto de sujeto unitario que está implícito en ese marco individualista de derechos. Chandra Mohanty, *bell hooks* e Indrepal Grewal, son algunas de ellas. Nos advierten que dicho concepto de sujeto unitario no puede reflejar adecuadamente la realidad de las prácticas feministas de las mujeres de, y en, el Sur global.

Esta formación de sujeto unitario privilegia las diferencias sexuales sobre cualquier otra forma de opresión. Esto ha sido denominado “esencialismo de género” por algunas feministas críticas. Equivale a afirmar la existencia de una opresión universal por la subordinación de género y así crea esta noción de sujeto unitario-mujer.

Las autoras aquí mencionadas proponen un concepto de sujeto-mujer que sea posicional, múltiple, fragmentado. Esto implica que el sujeto-mujer está, inevitablemente, no sólo atravesado sino conformado por múltiples posiciones y relaciones sociales, entre ellas la raza, la cultura, la pobreza, etc.

Si elaboramos un análisis feminista de las prácticas de las mujeres indígenas con este concepto de sujeto-mujer llegaremos a posturas feministas más respetuosas de *todas* las posibles posiciones sociales en que se encuentran las mujeres en nuestro continente.

Como lo dice Indrepaal Grewal⁵⁸: no existe una categoría *mujer* no mediada por posiciones de clase, raza, cultura. Somos mujeres atravesadas y entrecruzadas por múltiples, y a veces conflictuantes, dimensiones.

Parte de los desencuentros entre feministas y mujeres del movimiento indígena de las Américas puede tener su fuente en esta diversidad de las formas de concebir su condición de mujeres y sus múltiples posiciones sociales. El discurso del sujeto unitario *mujer* es heredero de categorías binarias de género. Categorías que son mutuamente excluyentes entre sí: femenino-masculino, luz- sombra, vida-muerte, bien-mal, espíritu-materia.⁵⁹

Estas categorías están jerárquicamente organizadas también. Así, lo masculino es superior a lo femenino, la vida a la muerte, la luz a la sombra, etc. Este discurso ha sido predominante en la filosofía occidental. Algunas filósofas feministas han insistido en demostrar cómo el hecho de pensarnos nosotras mismas dentro de esta polarización binaria de género nos conduce a un callejón sin salida.⁶⁰

Como mujeres y feministas, hemos estado tomando prestadas las categorías filosóficas patriarcales. Estos elementos básicos de la construcción del conocimiento nos sabotean al emplearlas.

Otra epistemología

El pensamiento mesoamericano escapa a esta organización conceptual. Se genera en torno a dualidades opuestas pero que están en permanente

⁵⁸ En su libro *Scattered Hegemonies*.

⁵⁹ Marcos, S., "Categorías de género y pensamiento mesoamericano: un reto epistemológico", en *La palabra y el hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1996.

⁶⁰ Véase Lloyd, G.: *The Man of Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; y Bordo, S. y A. Jaggar (eds.), *Gender/Body/Knowledge*, Londres, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.

imbricación. Así, la vida y la muerte, el bien y el mal, la luz y la sombra, lo femenino y lo masculino son, a la vez, diversos y síntesis uno del otro, en un movimiento fluido de paso de una categoría a la otra.

En estudios previos, he trabajado sobre estas características que le dan un sello propio a todas las comunidades mesoamericanas del pasado y contemporáneas. La dualidad permea todas las culturas y comunidades. Es una dualidad que estructura a la naturaleza y a los seres humanos. Es un concepto que da al traste con la jerarquización implícita de las categorías de género mutuamente excluyentes.

Las mujeres indígenas de hoy son herederas de estas configuraciones culturales. Aparecen estas influencias en algunas de sus demandas. A las mujeres indígenas, hablar de la igualdad no les significa gran cosa. La igualdad se refiere al concepto de sujeto unitario diferente e inferior al del hombre. Ser iguales es desear ser como los hombres. Algo difícil de acomodar en su cosmovisión. Ellas expresan su feminismo en demandas de estar “a la par”, “de caminar juntos”, “de verlos a los ojos”. La paridad es la demanda de las feministas indígenas. Ellas no desean ser idénticas a ellos.

“Aquí —me señalaba una compañera muy cercana a las prácticas feministas de las mujeres indígenas— está una de las dificultades para el diálogo de las indígenas con las otras feministas”. Por esto, la revisión de las posturas teóricas anteriormente mencionadas abre nuevas posibilidades a este diálogo, otrora inconmensurable.



[Imagen]

Derechos humanos y mujeres indígenas: una lectura de sus declaraciones, propuestas y demandas

A partir de la observación reflexiva y la participación activa en colectivos de mujeres que reclaman sus “derechos”, nace este texto. Por años⁶¹ participé como consultora de metodologías de investigación con el International Reproductive Rights Research Action Group (IRRAG). Fue un equipo formado por investigadoras de siete diversas geografías en investigación de campo con mujeres indígenas y pobres para analizar, entre otros temas, si ellas concebían que eran sujetas de derechos como mujeres. Me oponía al uso del término “derechos humanos” porque estaba fundamentado en la individualidad del sujeto/a de derechos proveniente de la filosofía neoliberal. Al final lo rechacé y miné su uso, que distorsionaba la manera como las mujeres indígenas se conciben a sí mismas fuera de esta individualidad nociva. A través de estos últimos años, al escuchar el término en labios de las mujeres mismas de las comunidades, fui descubriendo otro concepto que emergía del uso del mismo término.

A continuación, algunas reflexiones sobre cómo aparece el término resignificado de “derecho”, “mi derecho” —como lo expresan algunas mujeres zapatistas— o “derechos de las mujeres”. Éste ha sido reconfigurado desde las mujeres indígenas organizadas en el continente americano. A través de sus propias voces, podemos acercarnos a estos nuevos significados que reformulan el término “derechos humanos” en sus prácticas feministas

⁶¹ Entre 1991 y 1998.

y/o organizativas. “Es el tiempo de actuar, y el tiempo de agarrar con nuestras manos nuestros derechos”.⁶²

Los documentos producidos en reuniones de organizaciones y asociaciones políticas del movimiento amplio de mujeres indígenas contienen declaraciones, planes de acción, demandas y propuestas que re-configuran el concepto tradicional de derechos humanos. Una lectura analítica de los documentos emergidos de las principales reuniones en los últimos años revela este proceso de re-creación. A partir tanto de su propia perspectiva sobre su ser mujeres —en el ámbito de las relaciones de género—, cuanto desde su pertenencia a la colectividad como integrantes de los pueblos originarios indígenas, ellas están gradualmente transformando lo que significan los “derechos humanos” dentro de sus luchas como mujeres indígenas.

El análisis de estos documentos revela ejes en torno a los cuales los pueblos indígenas y sus mujeres están usando y re-creando esta útil conceptualización en su lucha por la justicia social. Entre sus particularidades destacan: una visión propia y con características específicas del concepto de género, una defensa de su espiritualidad indígena y un reconocimiento de las responsabilidades y derechos al interior de sus colectividades.

Las mujeres indígenas, por el espacio social que ocupan, se encuentran en la intersección de múltiples identidades de clase, raza, etnia y género, y están contribuyendo significativamente a la reformulación de un mundo

⁶² Fragmento de discurso del CCRI-CG del EZLN, Caracol de Oventic, 8 de marzo de 2009. Consúltese: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/ezln/1469>

nuevo, más justo y cuestionante, no sólo de su papel como mujeres, indias y pobres, sino también del modelo de Estado neoliberal.

En este espacio quiero dar la voz principalmente a las mujeres indígenas organizadas. Citaré extensamente de diversos documentos y entrevistas, para descubrir la lógica interna de sus discursos —lógica que, algunas veces, no resulta explícita—. Podemos constatar cómo adoptan el lenguaje de los derechos humanos, y cómo lo re-significan.

En la declaración “Construyendo nuestra historia”, del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, Oaxaca, 1997, leemos:

“...que las mujeres indígenas formamos parte importante en el desarrollo de nuestros pueblos y del país;

“Que los derechos de las mujeres y en particular de las mujeres indígenas no son reconocidos —por la Constitución—;

“Que el derecho a la paridad y la equidad es parte de las exigencias que presentamos en la Mesa de Derechos y Cultura Indígenas, en San Andrés, Chiapas;

“Que queremos cambiar el art. 27 constitucional para que permita que las mujeres tengamos derecho a heredar la tierra...”⁶³

Dicen las más viejas de las sabedoras indias que hay mujeres y hombres que tienen el corazón muy pequeño y que no cabe ahí la palabra verdadera. Dicen esas grandes sabedoras que la tierra castiga a estos de corazón chico dejándolos sordos y ciegos.⁶⁴

Las ideas y prácticas de relación entre los géneros en las comunidades indígenas comenzaron a interactuar intensamente con las propuestas que

⁶³ En *Cuadernos Feministas*, año 1, no. 2.

⁶⁴ Paráfrasis del sub *Marcos*.

emergían del movimiento zapatista. Para algunas indígenas de organizaciones independientes, el zapatismo despertó muchas expectativas. Ensacharon sus perspectivas, expresaron su identidad sus demandas y aspiraciones en un lenguaje de derechos. Este lenguaje les permitió comunicarse con otras mujeres organizadas a través de las barreras de etnia y de clase. En los últimos tiempos forma un movimiento amplio de mujeres indígenas que escapa a los límites de las fronteras nacionales.

Son las propias mujeres organizadas quienes han conseguido expresar sus demandas en el ámbito de sus mismas comunidades, buscando cuestionar y transformar las tradiciones y costumbres que las afectan. Afirman, también, que desean que se reconozcan los sistemas normativos indígenas —usos y costumbres— y la autonomía en sus comunidades. En este sentido, se defiende la necesidad de que sean las propias mujeres de los pueblos indígenas las que tomen las decisiones que les competen en sus espacios, y es ahí en donde ellas consiguen verbalizar sus demandas más sentidas de participación, de equidad y de no-violencia. Por eso consideran importante discutir sus tradiciones y costumbres analizando cuáles desean conservar y recuperar y cuáles desechar.

“...el marco de los derechos humanos expande los temas de justicia social mas allá del relativamente estrecho enfoque de los derechos civiles, que sólo pretenden el castigo del culpable. Desde los derechos humanos se tiene una perspectiva más amplia de la justicia social, al combinar derechos civiles y políticos con los sociales, económicos y culturales. Una perspectiva de derechos humanos frente al problema de la violencia doméstica, por ejemplo, considera el derecho a vivir libre de violencia junto con el derecho a la salud, vivienda, educación y empleo. Además, la perspectiva de derechos

humanos se construye en la intersección del género, la raza, el lenguaje, la religión, el origen nacional y una variedad adicional de factores”.⁶⁵

Así, los derechos humanos, en opinión de misma autora: “forman un amplio marco de justicia social, basado en ideas de equidad y dignidad, y en la aspiración a su aplicación universal. En esencia, esta es una reivindicación moral basada en la idea de que la equidad y la dignidad son ideas internacionales y compartidas por otros. La universalidad de esta reivindicación le imprime un atractivo moral muy poderoso. La perspectiva desde un movimiento social implica que los derechos civiles y políticos son inseparables de los sociales económicos y culturales”.⁶⁶

Ahora bien, la “universalidad” de esta reivindicación ha sido gradualmente digerida y re-creada desde abajo, desde las mujeres y desde distintos contextos culturales. En nuestro caso, esta “re-semantización”, como la llama Aída Hernández,⁶⁷ muestra particularidades propias de los universos culturales mesoamericanos.

Foucault y Bakhtin arguyeron que cada acto de lenguaje implica un proceso dialógico. Una respuesta al acto de lenguaje que le precedió. Así, el discurso —en este caso, de los derechos humanos— sólo existe en el *contexto* de discursos previos y en *diálogo* con ellos. Podemos así ver cómo, aunque el uso de un discurso está influido por los usos previos, es, a la vez, un discurso reformulado y nuevo que servirá de base para los que vendrán después.

⁶⁵ Engel, S., Ponencia magistral, Congreso de Antropología Jurídica, Oaxtepec, octubre de 2006, Ms. P. 16.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Hernández, A., “El Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, Quito, Ecuador, 1995”, presentación de la Primera Conferencia del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, Lima, Perú, 2004, p. 3.

En relación al discurso de derechos, esto implica que sus orígenes como “occidentales” o como formados por la filosofía del neoliberalismo capitalista *no determina sus potencialidades* cuando son apropiados y utilizados en forma dialógica. Frecuentemente este nuevo significado, emergiendo del diálogo, es cuestionador y crítico del discurso que le antecedió.⁶⁸

Resignificación subversiva

Esta recuperación del lenguaje de “derechos” por las mujeres indígenas ha operacionalizado un cambio profundo de sus significados. La visión de un ser individual, libre y racional como sujeto de derecho, con conceptualizaciones de igualdad y libertad entendidas desde los mundos urbanos globalizados de occidente, no parece reflejar lo que las mujeres indígenas expresan al usarlo.

“Estas perspectivas alternativas de los derechos de las mujeres, que reivindican la cosmovisión indígena como un espacio de resistencia, están siendo también transnacionalizadas por un movimiento continental de mujeres indígenas que tiene su cara más visible en una instancia de coordinación internacional llamada Enlace Continental de Mujeres Indígenas...”⁶⁹

Citaremos aquí documentos, declaraciones y demandas de varias reuniones, como el Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, ocurrido en Quito, Ecuador, en 1995; la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, en Oaxaca, México, en 2002; la IV Conferencia del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, en Lima, Perú, en el año 2004; el Tercer Foro Internacional de Mujeres Indígenas, 2005; el Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del

⁶⁸ Para una discusión más extensa de esta dinámica, consúltese p.176 y siguientes de Speed, Shannon, *Rights in Rebellion*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

⁶⁹ Hernández, Aída, *op. cit.*, p. 3.

Mundo, en La Garrucha, territorio zapatista, diciembre de 2007; la Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, en 2009, entre otras.

Estas instancias, a la vez que varias otras, han sesionado y emitido declaraciones, propuestas y demandas, consensadas colectivamente. Esta colección de documentos está interconectada y es interdependiente con los referentes del movimiento indígena amplio. El discurso de los derechos humanos dotó de un nuevo lenguaje moral y de un marco legal para resolver las demandas de los pueblos indígenas.

En la Declaración del Tercer Foro Internacional de Mujeres Indígenas, realizado en la ciudad de Nueva York, en 2005, leemos: “Mantenemos que el avance de los derechos humanos de las mujeres indígenas está ligado inextricablemente a la lucha para proteger, respetar y lograr [el cumplimiento de] los derechos de nuestros pueblos como un todo, y nuestros derechos como mujeres adentro de nuestras comunidades a nivel nacional e internacional. Recomendamos —en relación con el tercer reporte del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas—, que los temas sobre las mujeres sean transversales a través del sistema de Naciones Unidas”.

Ellas reclaman derechos desde su especificidad pero sin olvidar que forman parte de un conjunto, que son los pueblos indígenas. Esto contextualiza de manera eminente las prioridades colectivas de sus demandas.

Como lo han señalado las investigadoras María Teresa Sierra (2001), y Ana María Garza (2000),⁷⁰ el proyecto del EZLN significó, para muchas mujeres indígenas, una oportunidad para cuestionar “costumbres malas”, para hablar de derechos: el decidir sobre su cuerpo, el derecho al respeto y

⁷⁰ Véase la Bibliografía, al final de este libro.

la no violencia contra ellas, el derecho al trabajo y a una remuneración justa, el de la toma compartida de decisiones en la familia, la organización y en la comunidad y el de la corresponsabilidad en las tareas domésticas y la crianza de los hijos.

Así, Tarcila Rivera, dirigente kichwa del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, dice: “Consideramos que los pueblos indígenas quienes mantenemos viva la concepción de género proveniente de nuestras propias fuentes, debemos de hacer esfuerzos para que dicha concepción sea coherente con la realidad cotidiana en nuestras respectivas sociedades”.⁷¹

La oposición a la violencia institucional y doméstica, sus derechos a la salud, a la educación, como productoras dentro de la pareja, y en torno a la participación en sus localidades y organizaciones han ido adquiriendo formas novedosas y a cada paso se reformulan los “derechos” o la “democratización” en las relaciones cotidianas entre los géneros, encontrando nuevas aristas y nuevas consecuencias, y nuevos ámbitos donde expresar sus prerrogativas. Ahora hablar de derechos es común en la vida diaria.

Ese mismo lenguaje de “derechos” legitimó los espacios de las mujeres y abrió otros al interior del movimiento indígena en general.

Sin embargo, como lo dice Ana María Garza, activista por los derechos de las mujeres indígenas en Chiapas, México: “...no por ello, podemos asumir simplemente que se transita por una ruta lineal y sin conflictos hacia la ampliación de los derechos de la mujer indígena. [...] El rumbo ha sido complejo, lleno de caminos andados y desandados —y abandonados—, de alianzas, confrontaciones, negociaciones, y no tanto de consensos fáciles.

⁷¹ Rivera, Tarcila, Ms, p.11.

En un ambiente permeado por tan profundas diferencias, difícilmente se puede pensar que un movimiento social puede cancelar éstas de tajo. Tampoco se puede pensar que las aspiraciones de las mujeres sean producto de una comunidad de intereses, dadas por características biológicas naturales...”⁷²

“Actualmente —explica Tarcila Rivera—, es muy difícil encontrar relaciones de equidad y respeto pues la influencia foránea, la pobreza extrema, la marginación y las formas patriarcales de relación en las sociedades dominantes —mayores— generan violencia. Los varones aprendieron muy rápido dichas formas negativas haciéndolas suyas. Estas actitudes crearon privilegios, individualismos, así como la denominada violencia doméstica. La religión occidental jugó también su rol evangelizador haciéndonos creer que nosotras hemos salido de la costilla del varón y le debemos obediencia”⁷³

“Nuestros derechos como mujeres indígenas encuentran su espacio de resolución en el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios, como la forma mas democrática, que se inicia en nuestra persona, desde nuestra casa hasta la comunidad y el pueblo y se sintetiza en el Estado...”⁷⁴

Crítica de las mujeres a formas y mecanismos de exclusión

En el Tercer Congreso Nacional Indígena, en Nurío, Michoacán, en 2001, con la presencia de las comandantas zapatistas, mujeres provenientes de treinta pueblos indígenas expresaron sus demandas y el interés de garantizar

⁷² P. 31.

⁷³ P. 12.

⁷⁴ “Propuesta de las mujeres indígenas en la fundación del CNI”, Congreso Nacional Indígena, del 8 al 12 de octubre de 1996. Ms.

sus derechos de género y de participación en sus comunidades y pueblos.⁷⁵ Enarbolaron, además de sus propias demandas como mujeres, las demandas indígenas en su papel de actoras sociales específicas, en su condición de género, y a la vez como integrantes de sus colectividades. Su liderazgo en este congreso dejó una huella imperecedera.

El papel destacado de las mujeres indígenas tiene otros ejemplos. Frente a la violación de los derechos humanos de los indígenas en regímenes dictatoriales, fueron las mujeres mayas de Guatemala quienes se organizaron inmediatamente para denunciar al mundo los abusos y violaciones al pueblo. Así también las mujeres quechuas⁷⁶ del Perú alzaron la voz para denunciar la desaparición de sus familiares en épocas de violencia en los Andes. Las indígenas migrantes que se encuentran en los barrios populares son las que inician las organizaciones de barrios y luego dan vida a organizaciones de sobrevivencia, como son los comedores populares. En el caso de Nicaragua, las misquitas estuvieron presentes en la revolución para defender el derecho de los pueblos indígenas y, sobre todo, en la lucha por la autonomía.

“En estos últimos cinco años, nos ha tocado esclarecernos entre nosotras mismas. Tener la seguridad que luchar por nuestros pueblos también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que hay que retomar el equilibrio en las relaciones entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las propias

⁷⁵ Sierra, Teresa, “Conflicto cultural y derechos humanos: en torno al reconocimiento de los sistemas normativos indígenas”, en *Memoria*, no. 147, México, mayo de 2001, p. 19.

⁷⁶ Se encontrarán variantes —quechua, kichwa— que, en el fondo, denotan referencias identitarias a diversas comunidades en la zona andina de Sudamérica.

capacidades de las mujeres indígenas no significa dividir la organización, como muchas veces se nos ha dicho, sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad de la lucha colectiva”.⁷⁷

Pero en otra experiencia diversa, ahora en territorio zapatista, Sahnnon Speed⁷⁸ nos relata la respuesta de Rosalía ante la pregunta, ya clásica dentro de las luchas feministas de izquierda, inquiriendo si los varones les señalan a ellas que sus derechos como mujeres deben esperar, porque son una distracción de la meta principal en la lucha por la defensa de los pueblos indios.

Rosalía, perteneciente a la comunidad de Nicolás Ruiz, pensativa y reflexiva, tarda un poco en contestar. Al responder, ella dice: “Yo creo que lo opuesto es lo cierto. Fue a través de la organización que empezamos a organizarnos, que empezamos a concientizarnos de nuestros derechos como mujeres...” Y añadió: “Algunos hombres son más conscientes que otros, pero ellos también saben que en una comunidad, para avanzar, deben de trabajar en colectivo hombres y mujeres, por eso nos apoyaron”.

En Xoxocotla, comunidad nahua del estado de Morelos, una joven, Yoloxóchitl Severiano, activista del Consejo de los Trece Pueblos en Defensa de la Tierra, el Agua y el Aire, dijo:⁷⁹ “...porque cada quien tiene que hacer su parte. Si todos hicieran lo mismo no se podría lograr”, expresando, así, las constricciones y amplificaciones de una lucha por los derechos de las mujeres cuando ellas están inmersas en la colectividad. Cuando se asumen tanto los derechos como las tareas y responsabilidades en la colectividad, éstos están, inevitablemente, atravesados y configurados por la “diferencia”.

⁷⁷ Rivera, T., *op. cit.*

⁷⁸ Speed, S., 2008, p.130.

⁷⁹ Notas de la autora. 18 de julio de 2009.

Género, “derechos humanos de las mujeres” y el movimiento feminista

En el resumen ejecutivo sobre “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas,⁸⁰ se evidencia la búsqueda de un puente necesario con las luchas del movimiento feminista. Empleando el concepto de derechos humanos se reconocen ciertas comunalidades —sobre todo con respecto a la lucha en contra de la violencia de género—, pero también serias diferencias. Los desencuentros entre el movimiento amplio de mujeres indígenas y el feminismo son interpretados por aquéllas como producto de la pertenencia a una etnia y una clase social.

“Nos consideran inferiores”, dijo tajantemente una mujer indígena de Argentina durante los trabajos preparatorios rumbo a esta Primera Cumbre.

Este nivel de discriminación de clase social no es exclusivo del feminismo sino también de otros colectivos de izquierda. De cierta manera, que escapa a la consciencia social, persiste una convicción personal subjetiva y tácita de superioridad entre los activistas urbanos, que se expresa de múltiples formas, más allá de los compromisos con la justicia.

Por otro lado, en relación con las particularidades de su concepción autóctona de género, se establece otra gran división. Tarcila Rivera me envió una carta, en abril de 2004, pidiéndome que participara en la IV Reunión del Enlace Continental de Mujeres Indígenas. En su misiva me explicaba cuál era el valor que ella veía en mi participación “...para que nos ayudes a desprejuiciar ese concepto de género desde nuestra visión indígena”.⁸¹ Como es bien sabido, las múltiples teorizaciones sobre la construcción del género han sido aportadas, en gran medida, por teóricas feministas de tradición

⁸⁰ Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, diciembre de 2002.

⁸¹ Comunicación epistolar privada, Rivera-Marcos.

intelectual euronorteamericana. Algunas de estas teorías no son aplicables a los pueblos indígenas.

Para comenzar, si el género —explicándolo muy sencillamente— se define como la construcción cultural sobre la diferencia sexual, habría que elaborar teorías muy finas y matizadas que incorporen detalladamente los aspectos culturales que modifican la percepción de los seres, empezando por lo “biológico”. La división misma entre sexo y género —como categorías mutuamente excluyentes— entraría en debate... y esto es sólo el principio. Se sabe que en varias comunidades, lo que define si un ser es femenino o masculino no son sus características genitales —el sexo—, sino la manera como este ser interactúa con su medio colectivo social y familiar, o sea, el género. Entonces, en estos mundos, la diferencia y definición de varones y mujeres empieza con el género y no con la anatomía: el sexo.⁸²

Lo que quisiera enfatizar aquí, es aquello que expresan de incomodidad y rechazo las mujeres indígenas cuando se les hacen propuestas de “justicia de género” desde el contexto de las mujeres urbanas.

Algunas referencias al documento de Género, de la Cumbre en Oaxaca, pueden darnos pistas para saber en dónde se sitúan ellas en sus relaciones con los varones de sus comunidades. Así también sabremos respetar sus prioridades y sus especificidades.

El género en los mundos mesoamericanos indígenas está concebido en el marco del concepto de dualidad. Todo el universo se rige en estos términos; masculino y femenino son complementarios; sin embargo, al reclamar, como

⁸² Henrietta Moore, *A Passion for Difference*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p 24. Para un desarrollo mayor de este tema ver: Marcos, Sylvia, “La construcción del género en Mesoamérica: un reto epistemológico”, 1996.

parte de sus derechos, el derecho a la forma en que su cosmovisión concibe el género, revelan el lugar del que emanan sus luchas:

“La dualidad como teoría existe en nuestra cosmovisión y en nuestra costumbre, pero en la práctica se ven muchas situaciones donde solamente el hombre decide... Los medios de comunicación, las escuelas y muchos otros elementos han influido para que este principio de la dualidad esté un poquito tambaleante”.⁸³

Este es un lugar simbólico que ellas quieren recuperar, revitalizar, en vez de transitar hacia la forma como las mujeres urbanas enmarcan el género en sus reivindicaciones. Las mujeres indígenas están muy activas, re-conceptualizando todas las costumbres que atentan contra la dignidad de las mujeres: violencia de todo tipo, obligación de casarse por arreglos de los padres, desprecio por su condición como mujeres. “... desde que somos niñas, piensan que no valemos”, decía la comandanta *Esther* en el recinto de la Cámara de Diputados, en 2001.

Pero esa evaluación menospreciadora de un polo de la dualidad *no* corresponde a la filosofía de sus pueblos, a la ancestral, ni a sus pervivencias contemporáneas. Ellas reconocen la dualidad y la exigen ahora, en la complementariedad con el varón. Y ahí empieza otra gran confrontación con el feminismo de la igualdad —y con los derechos humanos concebidos desde una filosofía individualista (los derechos de la persona individual)—. El sujeto de derecho es un ser independiente, y no interdependiente como lo es en los pueblos indígenas, donde la interconexión no sólo existe entre varón y mujer, sino también entre las

⁸³ Doc. “Género”, 7.

colectividades más amplias como la familia extensa, la comunidad, el pueblo y mas allá aun, con los seres de la naturaleza toda.

En el Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, en el Caracol de la Garrucha, en diciembre de 2007, escuchamos a las mujeres expresarse así: “Luchar junto a ellos”, “podemos caminar juntos compañeros y compañeras”, “que tengamos respeto hombres y mujeres”, “tengamos unidad”, “que caminemos juntos”, “nuestra lucha no es sólo para nosotras las mujeres indígenas, sino para todos los pueblos indígenas y no indígenas”, “Yo como niña tengo derecho a todo”, “Cumpló 9 años el 8 de enero del 2008”, “yo me siento orgullosa de ser zapatista”, “Yo como niña tengo derecho de hacer lo que yo me gusta”.⁸⁴

Para ellas, la equidad entre los géneros es concebida y denominada “equilibrio” entre los dos opuestos: lo femenino y lo masculino. Este “equilibrio” estabiliza momentáneamente las polaridades y sus extremos. Estamos ante todo un programa de re-conceptualización, tanto del término “derechos humanos”, como del de “relaciones de género”.

En el “Mandato” de la Primera Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala,⁸⁵ leemos: “En base a los principios cosmogónicos y teniendo como premisa que nuestras culturas son cuna de valores fundamentados en... el equilibrio, la armonía, reciprocidad y la complementariedad...”

Estas dimensiones y re-elaboraciones son perceptibles en ese movimiento de mentalidades incesante gestado y gestionado —dirigido— por las mujeres de los pueblos indígenas. Aunque, en efecto, los dos movimientos, el feminista y el de mujeres indígenas, han encontrado pocos espacios de

⁸⁴ Notas personales de la autora.

⁸⁵ 30 de mayo de 2009.

reconocimiento y respeto mutuo, a través de estos “derechos” así replanteados, es que se va logrando un mayor “registro de audibilidad”, como lo proponía Judith Butler,⁸⁶ abriendo la posibilidad de escucha y comprensión desde afuera hacia los mundos indígenas.

En el resumen ejecutivo “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, se lee la siguiente propuesta: “Un marco común... —para un acercamiento— entre el feminismo y el movimiento de mujeres indígenas... puede ser el de los derechos humanos...”⁸⁷

La comandanta *Esther* expresaría, en sus palabras para la movilización de Vía Campesina:⁸⁸ “También le queremos decir a los hombres que nos respeten nuestro derecho como mujer [...] Pero no lo vamos a pedir de favor, sino que lo vamos a obligar a los hombres que nos respeten. Porque muchas veces el maltrato que recibimos las mujeres no sólo lo hace el rico explotador. [...] Entonces, decimos claro que, cuando exigimos respeto a las mujeres, no sólo lo demandamos de los neoliberales, también se lo vamos a obligar a los que luchan contra el neoliberalismo y dicen que son revolucionarios, pero en su casa son como el Bush [...] Es importante pasar del discurso a la práctica de nuestros valores cosmogónicos, desde lo personal, lo familiar, lo comunitario y en nuestras organizaciones”.

Defensa y recuperación de la espiritualidad indígena

Los pueblos indígenas del continente están reclamando el derecho a vivir y expresar su espiritualidad. Este reclamo se sustenta en el ámbito de los

⁸⁶ Véase la Bibliografía al final de este libro.

⁸⁷ “Memoria”, 2003.

⁸⁸ Cancún, sept., 2003. <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/cancun.htm#2>

“derechos culturales”; es decir, es relativo a aquellos derechos que han venido a expandir el ámbito de los “derechos humanos”.

La espiritualidad ha sido asociada, generalmente, al ámbito religioso y cristiano, y particularmente al católico —sobre todo en América Latina—. Es quizás por esto que la espiritualidad que reclaman los pueblos indígenas es justamente la espiritualidad en su dimensión “indígena”. Es una “espiritualidad que no es una religión”, como lo afirman las mujeres indígenas mexicanas en su respuesta a los obispos de la Comisión Episcopal de Indígenas, emitida durante la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. Es una espiritualidad que se deslinda frecuentemente de las creencias católicas aunque —a veces— conserve visiblemente las imágenes, desprovistas, ya, de sus significantes originales y nuevamente re-significadas.

La espiritualidad así concebida demanda la recuperación de los espacios sagrados destruidos y vandalizados por los conquistadores, colonizadores y violentos catequizadores que llegaron a estas tierras. Un ejemplo, en los tiempos de la Cumbre de Mujeres Indígenas de América en el 2002, en Oaxaca, México, fue la demanda de iniciar la Cumbre con una ceremonia en la ciudad sagrada de Monte Albán, en el mismo estado de Oaxaca.

“Más de 60 mujeres indígenas: zapotecas, mixes, mixtecas, chontales, tzotziles, tzeltales, k'iche's, kaqchikeles, q'eqchi's, poqomames, tzutujiles, popti', chorti's, mames, achi'es, y q'anjobales, de 28 organizaciones y varias comunidades de Oaxaca, Chiapas y Guatemala, unidas en nuestras diversidades, cosmovisiones, necesidades y experiencias de trabajo y esperanzas de justicia y dignidad, hemos reflexionado colectivamente sobre nuestras reivindicaciones:

“Estamos recuperando y fortaleciendo las prácticas ancestrales y la espiritualidad de nuestros pueblos;

“Estamos promoviendo un desarrollo con identidad basado en la cosmovisión de los pueblos indígenas...”

La “espiritualidad indígena” no es asunto de iglesia, de devoción personal o de creencias individuales. Es aquello que unifica e identifica a las colectividades; que les da una cohesión. Es lo que se recupera de los ancestros, lo que dota de sentido a sus luchas políticas y sociales. *No* es, en definitiva, una religión institucional.

El “Mandato” de Abya Yala” demanda: “Respeto a los lugares sagrados y la administración de los mismos desde nuestros pueblos;

“Rescatamos la cosmovisión indígena de los pueblos para mantener viva la espiritualidad y la cultura;

“Exigimos que nuestra cosmovisión no sea folclorizada por parte de los Estados y las empresas privadas”.⁸⁹

Y en las resoluciones de las mesas de trabajo: Género desde la Visión de las Mujeres Indígenas: “Instamos a las organizaciones de mujeres indígenas a profundizar, analizar y socializar propuestas sobre cómo abordar la perspectiva de género desde la cosmovisión de los pueblos indígenas y encaminar nuestras acciones en parámetros comunes”.⁹⁰

Demandas de justicia trans-culturales/transnacionales

Las demandas de las mujeres indígenas por sus “derechos” no se refieren solamente al derecho indígena al interior de los sistemas normativos

⁸⁹ Mandato de las Mujeres Indígenas de Abya Yala, 2009.

⁹⁰ “Memoria”, p. 44.

indígenas, sino que apuntan a garantizar un acceso a la jurisdicción del Estado y a las instancias oficiales de salud, educación, etc. con base en la no-discriminación y el respeto.⁹¹

Esta última es una importante reflexión, ya que las mujeres indígenas, en su condición de pueblos originarios, apelan en sus instancias internas a los sistemas normativos indígenas. Con ellos también luchan por la implementación del Convenio 169 de la OIT⁹² que atañe a los derechos de sus comunidades indígenas.

Pero, como mujeres, establecen más fácilmente un vínculo por encima de sus particularidades étnicas y de sus comunidades y aun más allá, con otras mujeres afuera de sus linderos regionales. Crean una nueva colectividad. Están reformulando e interpelando al Estado para que cumpla muchos de los compromisos suscritos internacionalmente —como la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres.⁹³ Se unen a las mujeres todas de México y del mundo para exigir el derecho a una vida libre de violencia y a que se considere la violencia contra las mujeres como una violación a los derechos humanos.

En el “Pronunciamiento de Mujeres de Chiapas en contra de la Represión gubernamental en San Salvador Atenco”,⁹⁴ en 2006, leemos: “...a todas las presas y heridas, desaparecidas, les decimos:

“¡No las dejaremos solas!

“...también queremos decir que cuando las mujeres denunciarnos la violencia en nuestra contra, las autoridades y los que tienen poder nos

⁹¹ Sierra, T., *op. cit.*, p.19.

⁹² Véase: <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>

⁹³ Convención de Belem do Pará, Brasil, junio de 1994.

⁹⁴ Véase: http://chiapas.indymedia.org/display.php3?article_id=121813

niegan o lo esconden y lo minimizan, por eso no nos extraña que ahora las mujeres detenidas denuncien que fueron violadas, y las autoridades lo nieguen. Siempre hacen eso...

“Compañeras mujeres: Estamos con ustedes porque en Chiapas sabemos lo que sufren las mujeres cuando hay matanza y represión...”

Así, ellas son un nexo facilitador que agranda las posibles prioridades exclusivas de los pueblos indígenas. Tienden un puente amplio hacia la sociedad en general, hacia las mujeres todas, hacia los y las desposeídas. Son vínculo y re-creación de otra colectividad que empieza en ellas desde abajo y a la izquierda —donde está el corazón— para incorporarnos a todas.

En el cuarto Congreso Nacional Indígena, las delegadas mazahuas ofrecieron entregarse 50 de ellas a cambio diez presas de Atenco. Como actitud innovadora emergente de sus luchas, no dejan de enfatizar sus particularidades: “Lo importante de los tiempos nuevos —dijo una rarámuri de Chihuahua—, es que hemos empezado a valorar *otra vez* nuestras costumbres”.⁹⁵

Quiero terminar con una cita de una mujer amuzga de Guerrero, activista y lideresa de la ANIPA:⁹⁶

“La lucha de las mujeres indígenas no está peleada con la lucha de las mujeres feministas... va de la mano y va a la par porque hay temas que nos atraviesan la vida por ser mujeres”.



⁹⁵ En Bellinghausen, H. y S. Chávez ., *La Jornada*, 7 de mayo de 2006.

⁹⁶ Sánchez, Martha, “Ya las mujeres quieren todo”, en *Cuadernos Feministas*, año 3, no. 15, 2001.

Los caminos de la oralidad

Este texto nació progresivamente a partir de mi interacción con estudiantes de posgrado en el Estudio del Género en las Religiones Mesoamericanas. Esos estudiantes de la Universidad de Claremont, así como los de teología en el Seminario Teológico UNION, y en el posgrado de la Universidad de Harvard fueron mi inspiración metodológica.

¿Cómo iba a proveerlos de los instrumentos de investigación adecuados para estudiar las religiones mesoamericanas, tanto las antiguas cuanto las contemporáneas, todas ellas provenientes ya sea de fuentes primarias históricas o transliteradas a partir de una recopilación de cánticos, poemas y testimonios hablados de pura transmisión oral; o, como es el caso de las configuraciones religiosas en los estudios etnográficos, las que son ahora transmitidas “de entre los labios” de las ancianas y ancianos de los pueblos y comunidades indígenas?

Me pareció imprescindible, por ello, desarrollar una metodología específica para lograr sistematizar, aprehender y conocer respetuosamente aquello que parece efímero y cambiante para estudiantes entrenados en el estudio de textos como La Biblia, El Corán o La Torah.

A continuación, el texto de mi presentación magistral en la Conferencia sobre la Oralidad, que se llevó a cabo en la Universidad de Claremont, en California, Estados Unidos, en el año 2002, encuentro que reunió a especialistas tan renombrados/as como Jacob Olupona, Diane Bell, Karen Brown, Ana Mariella Bacigalupo, June Nash y Barbara Tedlock, entre

otras/os. Una versión ampliada de este trabajo aparece en mi libro Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions, publicado en Leiden, por Brill, en 2006.

Los temas de la oralidad, el género y la espiritualidad indígena, centrales en este artículo, prometen engendrar debates fructíferos toda vez que se transgredirá la controvertida frontera que delimita el campo de los estudios de la religión. Se presentan nuevas maneras de mirar y entender las intersecciones entre los temas de “las mujeres”, “las tradiciones religiosas indígenas” y “la oralidad”.

El primer problema metodológico que surge en el estudio de la espiritualidad indígena es la construcción misma de la categoría “religión” elaborada por los historiadores de la religión.

Una conferencia, a la que asistí, sobre las tradiciones religiosas indígenas y la modernidad, que fue organizada por Jacob Olupona y que abordaba explícitamente de estas cuestiones, concluía que: “...las religiones indígenas son complejas, varían de una sociedad a otra y han sido muy afectadas por el cambio... Nombrar, definir y conceptualizar estas tradiciones es problemático... Es mejor considerarlas como definiciones de trabajo”.⁹⁷

Por su lado, Graham Harvey, dice: “...aun si es posible encontrar bastante en común para justificar la designación [“religiones indígenas”], no

⁹⁷ Olupona, J., “Report on the Conference Beyond Primitivism”, *Religion Study News*, noviembre de 1996.

olvidemos que se trata de un instrumento impreciso, una categoría vasta y un término genérico amplio”.⁹⁸

El interés por el estudio de las religiones indígenas es realizado por los retos provocadores que éstas plantean a los conceptos académicos prevalecientes —occidentales— de lo que es la religión.

Las tradiciones religiosas indígenas son, ante todo, tradiciones orales. Los textos, cuando existen, no forman parte del corazón de su estructura de creencias. Mas allá de estar marcadas por la concepción del género local, están en constante interacción con los contextos socio-religiosos que las rodean. En la mayoría de los países de las Américas, no podemos deslindar netamente estas configuraciones religiosas de aquellas provenientes de los cristianismos y, más precisamente, del catolicismo imperante en la región.

Si tratamos de estudiar las religiones transmitidas por tradiciones orales mediante los métodos usados para sistematizar las religiones fundamentadas en textos como *La Biblia*, *El Corán* y *La Torah*, las alteraremos y, con toda seguridad, las malinterpretaremos. Los métodos históricos y textuales presuponen una narrativa fija como base de análisis. Las tradiciones orales son fluidas, flexibles y maleables. El cambio sutil y ambiguo de las palabras, metáforas y significados simbólicos se pierde al ser usado para el análisis del texto escrito. Métodos diferentes, novedosos, se requieren para captar una tradición en continuo cambio.

Otra cuestión que surge del estudio de las religiones indígenas, y que quiero mencionar, es la del carácter híbrido de las tradiciones orales indígenas en el contexto colonial. Las religiones indígenas tomaron a

⁹⁸ Harvey, Graham, (ed.) *Indigenous Religions*, Londres y Nueva York, Cassel, 2000, p. 7.

menudo elementos de la religión colonizadora y los incorporaron en sus propias estructuras orales, apropiándose, con ello, de significados estabilizados por textos pero a su vez transformándolos, o "re-funcionalizándolos".⁹⁹

El género y la oralidad

Un eje metodológico que quiero subrayar —cuando se trata de las religiones indígenas mesoamericanas— es el enfoque sobre cómo la característica de construcción de género fundado en la dualidad emerge en las tradiciones religiosas orales y contribuye a su preservación. Como lo enfatice en mis trabajos sobre las religiones mesoamericanas,¹⁰⁰ el género debe concebirse como un continuo fluido de identidades, más que como una dicotomía de diferencias fijas. Se trata de narraciones memorizadas meticulosamente las que constituyen el corazón mismo de las tradiciones religiosas indígenas.

La modalidad original de la expresión religiosa es oral. Y es en las religiones de tradición oral donde las mujeres revisten una importancia mayor. Ellas presiden rituales, preservan y transmiten la tradición. Las mujeres dan forma a las narraciones o “narrativas”, guían los rituales de invocación oral rítmica, recrean mitos a partir de fórmulas tradicionales. Son, a menudo, muy visibles en estos contextos religiosos.

Las mujeres son centrales en los procesos que no sólo mantienen, sino también crean y recrean las tradiciones religiosas indígenas. Sus contribuciones son tan cruciales que, sin ellas, sólo tendríamos un acceso distorsionado a estas tradiciones. El libro de Diane Bell, *Daughters of the*

⁹⁹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1984.

¹⁰⁰ Marcos, S., “Pensamiento mesoamericano y categorías de género”, Xalapa, 1995.

Dreaming,¹⁰¹ nos recuerda que, cuando informantes hombres documentan sobre prácticas religiosas masculinas, el universo religioso dirigido por mujeres desaparece. Tenemos así un acceso sólo parcial y distorsionado sobre estas tradiciones religiosas. Además, la línea divisoria entre los géneros es, con frecuencia, tan impenetrable que vuelve “la otra mitad” casi invisible.

En manos de las mujeres, tradición, mitos, símbolos y rituales son maleables. Dan forma y reconstituyen las tradiciones orales de acuerdo con sus necesidades comunitarias. Todo esfuerzo para reformular el significado de la religión en las *visiones del mundo* indígenas debe incluir una revisión sistemática de las contribuciones de las mujeres. Las relaciones de género implicadas en estos universos religiosos aún no han sido suficientemente exploradas.

La preservación de las tradiciones religiosas y el reconocimiento de la autoridad de las mujeres están inextricablemente ligados. M.A. Jaimes Guerrero explica el mito de la *Mujer Cambiante*. Es un símbolo multivocal de la Madre Tierra y la naturaleza para muchas naciones indígenas de América del Norte. Jaimes Guerrero dice que para los pueblos indígenas y otros: “...esta *creatrix* no evoca solamente los cambios cotidianos y las fluctuaciones de las estaciones, sino que anuncia la restauración y renovación de la justa autoridad y del liderazgo de las mujeres”.¹⁰²

Inés Talamantes nos recuerda que: “las religiones indígenas no son menos profundas y bellas que las tradiciones escritas”.¹⁰³ Pero, ya que la transmisión y la práctica de estas religiones ocurren según una modalidad

¹⁰¹ Bell, Diane, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne, McPhee Gribble Publishers, 1983.

¹⁰² Jaimes Guerrero, *Native Womanism*, 2000, pp.38-39.

¹⁰³ Scheindlin, Dahlia, “Inés Talamantes speaks on Religious Studies”, en *News*, Harvard University Center for the Study of World, primavera de 1996, vol. 3, no. 2, p. 3.

oral, no pueden ser abordadas con los mismos métodos que las religiones fundadas en textos.

Serge Gruzinski escribe al respecto: “El pensamiento oral es propenso a hacer yuxtaposiciones, combinaciones sorprendentes y asociaciones inesperadas. Se inscribe en un orden siempre marcado por el movimiento y el cambio y dispuesto a expresar las experiencias en forma narrativa”.¹⁰⁴

Antes de pretender aplicar nuestras metodologías al estudio de las religiones indígenas, debemos revisar nuestros conceptos fundamentales sobre Dios y la deidad, y del dualismo sagrado/profano y de la naturaleza. Un estudio cuidadoso de los dinamismos propios de las creencias indígenas puede invitarnos a una reelaboración de las categorías básicas para el estudio de la religión. Además, debemos trazar los lineamientos de una “hermenéutica de la oralidad” como método interpretativo. Tal “hermenéutica” comprendería una revisión de ciertos dispositivos retóricos propios de las religiones orales, tales como fórmulas, redundancias, paralelismos; expresados en cánticos, narraciones, mitos, leyendas; y una interpretación de los símbolos y metáforas no convencionalizadas, como formas de comprensión profunda de una espiritualidad y de un modo coherente de captar lo divino.

Diane Bell hace una autocrítica: “Los antropólogos también somos parte del problema. Demasiadas veces, nuestro poder de definir al ‘otro’ ha desplazado y silenciado voces indígenas. No pretendo hablar aquí en ‘representación’ de pueblos indígenas. Más bien, vuelco la mirada antropológica sobre las culturas occidentales preguntándome por qué tanta gente busca terapias, significados y respuestas espirituales en las

¹⁰⁴ En *La colonisation de l'imaginaire*, París, Gallimard, 1988.

vidas de pueblos cuyas tierras y vidas han sido tan devastadas por el colonialismo occidental”.¹⁰⁵

Sin embargo, la opción por el contacto directo con el campo, por limitada que pueda ser, sirve de catalizador para la consciencia propia y el involucramiento participativo más allá del estudio de textos. El investigador debe enfrentar su propia “subjetividad alfabetizada” y adoptar una actitud de auto-cuestionamiento. Tal postura permite un acercamiento a la vez más íntimo y más respetuoso a las tradiciones no codificadas en textos, en las cuales las “tecnologías del recordar colectivo”, como dice Lord,¹⁰⁶ son muy distintas de las usuales en nuestras tradiciones alfabéticas. Por su parte, en palabras de Walter Ong: “...muchos de los contrastes entre las visiones ‘occidentales’ y ‘otras’ se pueden reducir a contrastes entre una alfabetización profundamente interiorizada y estados de consciencia más o menos residualmente orales”.¹⁰⁷

Algunos lineamientos para interpretar las tradiciones indígenas orales serán útiles. Ya que las tradiciones religiosas orales operan según una epistemología distinta, éstas causan a menudo perplejidad al especialista de las religiones del “texto” —cristianismos, tradiciones bíblicas, islámicas y judaicas—. La mentalidad oral se estructura en torno a fórmulas, redundancias, metáforas; se inscribe en un simbolismo polivocal ambiguo y reconoce el peso y poder de la palabra emitida. Por lo tanto, está incrustada en referencias filosóficas propias.

¹⁰⁵ Bell, D., “Desperately Seeking Redemption”, en *Worlds of the Shaman*, *Natural History* 3/97, vol. 106, no. 2, p. 53.

¹⁰⁶ Lord, Albert, “Perspectives on Recent Work on Oral Literature”, en Joseph J. Duggan (ed.), *Oral Literature: Seven Essays*, Nueva York, Barnes & Noble, 1975.

¹⁰⁷ Ong, Walter, *The Presence of the Word*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1997; *Oralidad y escritura: Tecnología de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

El poder de las palabras mismas

En las tradiciones orales, las palabras se significan de forma particular. Kenneth Morrison, advierte: “...las lenguas nativas de América comparten la noción de que el discurso, la expresión oral, es un poder común. Los navajos piensan en el habla como un poder generativo más que como un modo de representación. El discurso navajo no codifica realidades que pudieran existir independiente, objetivamente, fuera de él”.¹⁰⁸

El habla crea

Las tradiciones orales tienen una fe absoluta en la eficacia y el poder de la palabra hablada.

Los nahuas se valían de una bella metáfora para sus *huehuetlatolli* e *ilamatlatolli* —discursos morales para la instrucción y amonestación de los jóvenes—. Les llamaban “un desparramamiento de jades”. Las palabras tenían peso, permanencia y valor como los preciosos jades. Las lenguas exclusivamente orales tienden a hacer predominar los verbos. En la mayoría de las culturas orales el habla “hace que el mundo exista” por el poder de las palabras mismas.

La etnografía describe frecuentemente usos del idioma hablado que son interpretados como “mágicos” para la mente alfabetizada. En algunos casos, la repetición rítmica de los conjuros y las invocaciones, de hecho, pretende la realización actual de determinado fenómeno. En otros, la articulación de *stanze rítmicas* tiene el poder de traer una realidad distante al presente. Los hechos empíricos son indiscernibles de las palabras que los invocan. Las palabras habladas son tan sustanciales como los hechos, por lo

¹⁰⁸ Morrison, K., “The Cosmos as Intersubjective”, en Harvey, G. (ed.), *Indigenous Religions*, 2000, p. 34.

tanto, no se usan como medios de transmisión de conocimiento, y aun menos de “información”.

Reflexionando sobre sus datos de campo, Jeanne Favret-Saada dice: “...porque si el ritual se sostiene, es sólo por palabras y por la persona que las dice...; durante muchos meses, los únicos datos empíricos que era capaz de registrar eran palabras”.¹⁰⁹

Formulaciones: cantos e historias

Los cuentos épicos cantados son muy formalizados en su estructura y llevan la huella de técnicas metafóricas y otras mnemotécnicas que incitan al oyente a la interpretación creativa. Es necesario investigar la influencia, la vitalidad y la permanencia de las fórmulas orales en las tradiciones religiosas indígenas. Algunas de estas fórmulas verbales podrían ser estudiadas como la expresión vital de creencias y prácticas, *textos* o hasta *textos auténticos*. Es ahí donde están contenidos —como en cápsulas— los mitos y los símbolos religiosos. Son frecuentemente recordados a través de ceremonias o “actuaciones” colectivas. Cantos como *El cántico de las mujeres de Chalco* escapan a las clasificaciones.¹¹⁰ Combinan narraciones rituales y hasta “políticas”, con amonestaciones eróticas en las que los hechos de los ancestros interactúan con la vida de la élite gobernante. Se presentaban a audiencias para su diversión y eran, por tanto, elementos de encuentros sociales. También evocan el dominio de los placeres y prácticas eróticas bajo la iniciativa de las mujeres. En mis encuentros con las mujeres de la

¹⁰⁹ Favret-Saada, Jeanne, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, CUP, 1980, p. 9.

¹¹⁰ Marcos, S., “Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas”, 1992. Y Quezada, N., *Sexualidad, amor y erotismo*, 1997.

Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI), he escuchado frecuentemente expresiones que parecen resonancias de este *Cántico*.

Como parte integral de ceremonias religiosas, los cánticos y las historias son un elemento vital de los rituales indígenas. Para los warao del delta del Orinoco, la sabiduría está contenida en historias, pues el conocimiento humano es generado por las historias *narradas*. El conocimiento ancestral se transmite a la generación actual a través de los especialistas en las técnicas del arte de recordar. “Los narradores warao comienzan y terminan el día narrando episodios dramáticos-míticos sobre el inicio de la vida”.¹¹¹

La redundancia

La repetición es una característica clave de las técnicas orales de conservación. Los preceptos religiosos, morales o éticos son internalizados por los participantes mediante la repetición. La redundancia, es decir, la repetición de determinado contenido semántico con fórmulas distintas, es un modo de preservación y un dispositivo mnemotécnico. Articula las prácticas discursivas. La redundancia y el paralelismo, como el uso de dos metáforas distintas para un mismo significado, permiten la rememoración de las fórmulas. En la oralidad, la unidad es una fórmula, una frase.¹¹²

En un manuscrito de 1619, es decir, de aproximadamente un siglo después de la conquista, Hernando Ruiz de Alarcón registró las fórmulas usadas por algunos curanderos y, sobre todo, por las curanderas de su

¹¹¹ Sullivan, L., “Foreword to Johannes Wilbert's Mindful of Famine: Religious Climatology of the Warao Indians”, en *News*, boletín del Harvard University Center for the Study of World Religions, vol. 4, no. 2, primavera de 1997, pp. 3-4.

¹¹² León Portilla, M., *El destino de la palabra: de la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

diócesis ya que las mujeres son mayoría en sus referencias. Todo su manuscrito consiste en la recopilación de conjuros e invocaciones. Hoy, en algunos de los conjuros usados, todavía hay reminiscencias de aquéllos en las fórmulas y amonestaciones emitidas por las rezanderas de las regiones de Guerrero, México y Morelos en donde Ruiz de Alarcón extendió su inquisitiva investigación. Estos rezos contemporáneos podrían ser denominados textos “re-oralizados”.¹¹³

En el tratado de Ruiz de Alarcón, leemos las siguientes fórmulas: *tlaxihuala-uh yn tihuehue, in tiyllama* (eh, ven, hombre viejo, mujer). De la metáfora “ea, ya, ven fuego y humo”. La última fórmula significa hombre viejo, mujer vieja.

En su transcripción y traducción de los rezos, Barbara Tedlock¹¹⁴ recuerda el uso extensivo de fórmulas. Algunos expertos mesoamericanistas llaman a estas fórmulas *paralelismos*.

Perdona mi pecado, Dios. Perdona mi pecado, Tierra.

Al oriente. A donde se levanta el sol.

Para nuestra vida propia.

Para nuestra mera vida propia.

Ahora, en este día, esta hora.

Se les da su trabajo, su servicio.

El paralelismo es una modalidad de fórmula rítmica, repetitiva, formada por dos frases, significados y/o metáforas paralelas. La metáfora y la redundancia propician la memorización. Estas fórmulas complejas son la base de los discursos rituales. Cada especialista en ritual toma de su

¹¹³ Ong, W., *op. cit.*

¹¹⁴ Tedlock, B., *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, 1982.

reserva de fórmulas las que el momento le pide, y las “teje” juntas como un manto bordado con aplicaciones, guiado por sus propias interpretaciones. Su canto nunca volverá a ser exactamente el mismo —“palabra por palabra”— pero todos son reproducciones y recreaciones de un mismo referente. Raras veces se refiere a un concepto abstracto de la verdad como el que está ligado a un texto escrito que puede ser reproducido literalmente.

Oralidad metafórica

En las tradiciones orales, las metáforas revelan los secretos profundos de la naturaleza, la gente y los acontecimientos. En Mesoamérica, los significados profundos —íntimos— de narraciones religiosas fuertemente metafóricas aún esperan su re-interpretación. Para la mentalidad alfabética, los cantos épicos y sus invocaciones parecen ser formulados en un lenguaje oscuro, arcano. El mismo fray Bernardino de Sahagún, en sus primeras confrontaciones con las culturas nahuas, expresó la dificultad en entender a sus informantes debido a la predilección de éstos por las expresiones metafóricas. En su clásico *Historia general de las cosas de la Nueva España*,¹¹⁵ ha incluido un apéndice que pretende descodificar frases metafóricas que él recopiló desde esos años.

Los libros sagrados de los mayas han sido compuestos en un lenguaje no menos metafórico. El *Chilam Balam* se compone de fórmulas sintéticas en un lenguaje arcaico, de metáforas y de un simbolismo multivocal que lo vuelve esotérico o secreto.¹¹⁶

¹¹⁵ Sahagún, B., Existen varias ediciones de este libro de 1577. Véase la Bibliografía final.

¹¹⁶ Garza, Mercedes de la, “Introducción”, *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, México, SEP, 1988.

W. Gingerich sugiere que las frecuentes yuxtaposiciones paradójicas de los discursos rituales revelan una unidad no aparente, y que sólo puede ser descubierta en el contexto mitopoyético, metafórico, de la visión del mundo de la Mesoamérica antigua que los silogismos occidentales son incapaces de revelar o de captar.¹¹⁷

Un ejemplo interesante para desmitificar el papel secundario de las mujeres en el México antiguo es lo que Jacques Soustelle¹¹⁸ reporta. Barrer el templo en las horas tempranas de la mañana era una actividad sacerdotal que preparaba el arribo de la divinidad. En el *Códice Mendoza*,¹¹⁹ un manuscrito pictográfico azteca temprano, una escoba a un lado de un telar es uno de los objetos que caracterizan el sitio de nacimiento de una niña. Da raíz a su porvenir de mujer en la Tierra. La escoba es, pues, una metáfora para la muchacha. Frecuentemente mal interpretado, este barrido sacerdotal metafórico ha sido reducido y leído como el anuncio del destino doméstico y servil de las mujeres.¹²⁰

Gracias a unas entrevistas que realicé recientemente a algunas mujeres indígenas, conocí a Ernestina, una señora otomí. Ella me confió en qué se ocupaba en aquellos momentos: tenía que preparar una gran ceremonia en la cual iba a tener el papel central. Me explicó que era un ritual para una muchachita a la que se iba a dar una escoba como símbolo de sus cargos por venir. Pero se apresuró a precisar que no se trataba de

¹¹⁷ Willard Gingerich, "Cipahuacanemiliztli, the Purified Life in the Discourses of Book Six, Florentine Codex", 1988.

¹¹⁸ Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Paris, Hachette, 1967.

¹¹⁹ Véase Galarza, J., "El Códex Mendoza", UNAM, 1998.

¹²⁰ Arizpe, L., 1979. Y Hierro, G., *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México, Editorial Fuego Nuevo, 1989.

una escoba para barrer el suelo, sino de un símbolo de un cargo importante a futuro que, en su tradición, invoca los poderes de las mujeres llamadas a conducir las ceremonias religiosas.

El uso de símbolos

En las tradiciones religiosas orales, los símbolos son polisémicos y multivocales. El *Códice Mendoza* contiene explicaciones detalladas de las costumbres, los ritos y los objetos cotidianos. Encontramos en ellas una superposición y un entramado de diversos símbolos. Ninguna interpretación lineal puede captar las capas y estratos múltiples de significados. Estas características fluidas confirman la manera en que nos deberíamos acercar a los universos simbólicos indígenas.

Los mitos y los símbolos son parte de la cultura pública. Su soltura y su ambigüedad facilitan la manipulación y la opción. Cuando un símbolo es transformado en un signo convencional pierde su ambigüedad inherente e *ipso facto* pierde su poder y su plasticidad.

Es muy común que sabios académicos reduzcan a signo convencional algún mito o símbolo, pues le dan un significado rígido y estrecho. Por lo tanto, hay que creer con reservas las interpretaciones de los mitos y símbolos tal como aparecen en doctos tratados. Su estatus analítico es muy distinto del de los entramados de símbolos en el campo.

La explicación racional que hacen antropólogos académicos respecto a los símbolos es del mismo orden. También restringe el campo de significados y reduce los símbolos a meros signos convencionales.¹²¹

¹²¹ Obeyeskere, G., *Medusas Hair*; University of Chicago Press, 1981, p. 51.

Difícil de captar, este proceso no convencional de simbolización debería permanecer fluido en nuestro marco de referencia, para que lo podamos estudiar sin inmovilizarlo. Una interpretación estática de los símbolos impide un acercamiento auténtico a las tradiciones religiosas orales. El significado no es inherente a los símbolos, sino que tiene que ser conferido e interpretado por seres sociales activos.

Los conceptos subyacentes a las tradiciones religiosas orales

Las formas orales de apropiación y expresión —definición— de los temas religiosos pueden comprenderse mejor si revisamos ciertos referentes —conceptos— religiosos implícitos.

- *La naturaleza en tanto que divina*

“El mundo natural es nuestra biblia”, apunta el investigador John Mohawk. “No tenemos capítulos y versículos; tenemos árboles, peces y animales. La creación es la manifestación de la energía en la materia. Ya que el universo está hecho de manifestaciones de la energía, las posibilidades para esta manifestación son infinitas”.¹²²

Andrews y Hassig¹²³ observan que los aztecas estaban sumergidos en lo sobrenatural. Para ellos, “...los dioses representaban —eran— el mundo natural —sol, luna, estrellas, tierra, agua y montañas—, los elementos —lluvia, relámpago, nubes, viento—, la flora —maíz, tabaco, maguey, peyote—, la fauna —venados, águilas, víboras, jaguares, pumas— y las principales funciones culturales —caza, pesca, la guerra, el sexo...—”

¹²² Mohawk, J. “A Native View of Nature”, en *Resurgence*, 178, sept.-oct. de 1996, pp.10-11.

¹²³ Andrews y Hassig, *Treatise of the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain*, by Hernando Ruiz de Alarcón, Introducción, University of Oklahoma Press, 1984.

También se privilegia la metáfora horizontal —Este-Oeste— sobre la vertical —arriba-abajo—. El predominio de la metáfora horizontal se relaciona con la importancia del nacimiento y la puesta del sol.¹²⁴ Este fenómeno natural es el eje del mundo religioso cotidiano. Joaquín Galarza señala que en las primeras páginas del *Códice Mendoza*, el Este está arriba y el Oeste abajo. Arriba y abajo tienen un significado distinto del que tenían en Europa. La creencia cristiana en un Cielo arriba y un Infierno abajo no tiene correspondiente en las religiones mesoamericanas que creían en el Tamoanchan y el Tlalocan. El Tamoanchan, un lugar paradisiaco de origen, se ubicaba en la región del Golfo. Por su parte, el Tlalocan —el jardín o paraíso de Tlaloc— es un lugar verdoso de primavera eterna lleno de plantas verdes y amarillas, ubicado en el Oriente.¹²⁵

El concepto de castigo o recompensa después de la muerte era desconocido para las culturas mesoamericanas. En otras partes de las Américas, por ejemplo, entre los navajo, un mito relata que los primeros seres humanos fueron hijos de *Mujer Cambiante*, una persona santa cuya forma física cambiaba y se renovaba con los ciclos de las temporadas.¹²⁶

En muchas tradiciones religiosas orales la naturaleza es sagrada.¹²⁷

- *Conceptos de lo divino*

Ante todo, recalquemos que, en las tradiciones religiosas indígenas, los académicos suelen tener dificultades para encontrar formas apropiadas de conceptualizar a Dios. Muchas etnografías de las religiones populares

¹²⁴ Burckhart, L., *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

¹²⁵ Miller y Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya, An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Londres: Thames and Hudson, 1993, p. 167. Y González, Yolotl, *Diccionario de Mitologías y Religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 1991.

¹²⁶ Griffin-Pierce, Trudy, *Earth is my Mother, Sky is my Father. Space, Time, and Astronomy in Navajo Sandpainting*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992. p. 7.

¹²⁷ Marcos, S., "Sacred Earth: Mesoamerican Perspectives", *Concilium* 5, no. 261, 1995.

—orales— de África, Mesoamérica, América del Sur, la América del Norte indígena, Australia, Nueva Zelanda, India y Corea, entre otros lugares, reportan una y otra vez que el concepto de dios, o de diosa, no es apropiado para dar cuenta de cómo los pueblos nativos se relacionan con —y se refieren a— lo divino, lo más allá que humano, en sus creencias y prácticas religiosas.

En la Mesoamérica indígena, los dioses y las diosas no parecen ser conceptualizados como lo son en las religiones institucionales —históricas—. La monografía de June Nash, ahora todo un clásico, llamada *Ante la mirada de los ancestros*,¹²⁸ parece captar este punto de vista en su título. Los ancestros, así como otros seres espirituales —sobrenaturales—, tienen frecuentemente el mismo poder sobre la Tierra que los “dioses”. El bienestar de las deidades depende de ofrendas humanas y viceversa. La importancia de un flujo bidireccional de fuerzas espirituales entre el dominio de las deidades y el de la existencia humana ha sido denominada “reciprocidad” entre el mundo divino y el humano.¹²⁹ Al respecto, el estudioso de la religión David Carrasco¹³⁰ asegura que: “La reciprocidad fue establecida por los dioses mayas durante la lucha para crear a los seres humanos. Éstos celebraron ritos destinados a renovar periódicamente su relación con las fuerzas que los crearon”.

Louise Burckhart¹³¹ habla de la responsabilidad colectiva que liga al grupo en su tarea de sostener el cosmos. Por su parte, Armin Geertz menciona conceptos similares entre los hopi: “... [el] fin del mundo descansa sólo en la inmortalidad de la humanidad...”¹³²

¹²⁸ Nash, J., *Ante la mirada de los ancestros*, México, CNCA, 1991.

¹²⁹ León Portilla, M., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Gossen et al. (eds.), Madrid, Siglo XXI, 1993.

¹³⁰ Carrasco, D., *Religions of Mesoamerica*, Nueva York, Harper-Collins Publisher, 1990.

¹³¹ Burckhart, L., *op. cit.*, 1989.

¹³² Geertz, A., *op. cit.*

La idea de una deidad que actuara sobre el universo de afuera es ajena a la Mesoamérica indígena. Por el contrario, la deidad aparece inmersa en el cosmos. El concepto de un ser superior perfecto, todo bueno y siempre benéfico, parece ausente también. Las deidades debían ser apaciguadas y alimentadas. Podían destruir tanto como nutrir.

Especialistas en rituales podían alterar el destino o un signo astrológico negativo. Los ritos natalicios de los aztecas, cuando eran llevados a cabo sabiamente, alteraban la influencia de una fecha de nacimiento desfavorable.

La paradoja de tal universo religioso es que era, a la vez, propicio a los seres humanos y excesivamente demandante. Por una parte, carecía del concepto de un dios todopoderoso capaz de aliviar la miseria. Además, la responsabilidad colectiva podía volverse abrumadora. También implicaba una normatividad colectiva que insistía en un punto de equilibrio en continuo deslizamiento, tanto en el mundo físico como en las relaciones interpersonales.¹³³

Joaquín Galarza, analista enfocado en el *Códice Mendoza*, nos asegura que no hay en éste representaciones de dioses o de diosas, sino sólo *personificaciones* de ellos, es decir, humanos que toman los atributos de la deidad y la “personifican”. A la unidad de la deidad corresponde una multiplicidad de sus formas iconográficas.

- *Sagrado/profano - inmanente/trascendente*

La polaridad sagrado/profano queda cuestionada también. Dios no es distante, sino cercano. *el dios del junto y del cerca* es lo que significa la expresión azteca *tloquenahuaque*, manera de referirse a lo divino. Si Dios es cercano y está a nuestro lado —ejemplo claro de la *redundancia* y

¹³³ Burckhart, L., *op. cit.*, 1989.

paralelismo náhuatl—, la disyunción clásica sagrado/profano deja de ser pertinente para la comprensión de las religiones indígenas. En otro contexto, Lynn Hume, quien estudia los pueblos aborígenes de Australia, afirma que “para ellos todo está interconectado en una vasta red de sacralidad”.¹³⁴ Esta red poco tiene que ver con la asociación de lo sagrado con el Cielo y de lo profano con la Tierra.

Podríamos hablar en la misma tesitura de la oposición entre trascendencia e inmanencia. Inferir que la divinidad es inmanente en las tradiciones religiosas indígenas sería, otra vez, proyectar nuestra mirada desde el exterior y juzgar éstas a partir de un trasfondo filosófico que construye el sentido y el orden en polaridades —categorías— mutuamente excluyentes. La inmanencia y la trascendencia no son dominios mutuamente excluyentes en la realidad. En los grupos nahuas de la ciudad de Cuetzalan, en la Sierra de Puebla, cuando las mujeres “echan” tortillas y las ponen a coser en sus comales, no sólo preparan comida; están, al mismo tiempo, reconfigurando la relación entre el sol y la Tierra. Cada tortilla en el comal es un planeta que mediatiza esta relación. Es lo que lleva a Alessandro Lupo¹³⁵ a hablar de un “sacerdocio doméstico” cuando se refiere a la sacralización de tareas domésticas.

- *Teoría, política y poesía*

El haber insistido en el tipo de reflexión necesario para revisar las categorías del pensamiento religioso oral podría llevarnos a pensar que estas elaboraciones se encuentran alejadas de la práctica de las culturas orales indígenas contemporáneas y de sus cosmovisiones. Lo cierto es lo contrario:

¹³⁴ Lynn Hume, “The Dreaming in Contemporary Aboriginal Australia” en *Indigenous Religions*, Londres y Nueva York, Cassell, 2000.

¹³⁵ Lupo, A., “La Cruz de San Ramos”, en *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, 1991.

muchas de mis sistematizaciones tienen su origen en un involucramiento activo con el movimiento de las mujeres indígenas en México.

Recientemente, hemos sido testigos de la dinámica de estas mujeres. Dos de ellas, la comandanta *Esther* y Marichuy —María de Jesús Patricio— se dirigieron formalmente al Congreso de la Unión y, con ello, interpellaron a toda la Nación. Representaban los dos movimientos indígenas mayores y más visibles de México hoy: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena.

Sus discursos instaron al Congreso a aprobar la Ley Cocopa y a introducir, así, un cambio en la Constitución mexicana. No se enfocaron únicamente en la cuestión de los derechos indígenas, sino que hablaron, con gran elocuencia, de sus derechos como mujeres bajo “los usos y costumbres” de sus comunidades. Lamentaron ciertos aspectos de las costumbres que las apesadumbran, pero enfatizaron también los aspectos positivos de aquéllas, sus prácticas religiosas y políticas que enriquecen sus comunidades.

Fui elegida para desempeñar un papel clave en una comisión de trabajo: la Comisión Plural Feminista-Mujeres Indígenas. Desde esta posición, pude ver, oír y, prácticamente, tocar las ambivalencias, las reapropiaciones y recreaciones inherentes a su proceso de cambio. Reclamaban derechos de ciudadanía en las estructuras políticas y jurídicas del país, pero al mismo tiempo exaltaban sus tradiciones y reivindicaban su conservación. Como mujeres, esperaban tener todos los derechos que demanda el movimiento feminista, pero al mismo tiempo —para desesperación de las feministas de “línea dura”— querían atraer la atención sobre las formas en que su colectividad subjetivada da una interpretación precisa y circunscrita a sus derechos como mujeres.

Viviendo estos últimos tiempos en contacto íntimo con ellas en un “proceso de acompañamiento”, según las propias palabras de ellas, yo escuchaba, reflexionaba y volvía a escuchar. Encontré varios elementos de mi análisis presentes aquí, conformando la manera como hablaban y pensaban sobre el mundo, sobre sí mismas como mujeres, sobre las prácticas y creencias religiosas indígenas y de su articulación con el proceso político específico que estaban viviendo. Exigían, no suplicaban.

Los discursos de *Esther* y Marichuy ante el Congreso fueron tan claros y, al mismo tiempo, tan “indígenas” que resultaron modelos para otras activistas de los derechos de las mujeres. Daban voz a nuestros anhelos, los de muchas mujeres de México. Pero, al mismo tiempo, quedaban arraigadas en sus tradiciones: otomí, nahua, maya, purhépecha.

Recordé las palabras de Armin Geertz en *The Invention of Prophecy*: “Entre los hopis, la profecía —y su complejidad— se debe entender en las sutilezas y los intersticios de los contextos sociales y políticos”. Y también pensé en lo que dice Walter Benjamin:¹³⁶ “La tradición es hacer resonar el pasado en el presente para que ninguna época parezca distante e irrelevante para la otra”.

Conclusión

Quiero terminar este texto con una cita que revela que las palabras son jade, frases redundantes cargadas de significados de la presencia divina en la naturaleza, *stanze* metafóricas que nos revelan un destello de las ceremonias religiosas de una mujer indígena.

¹³⁶ Benjamin, W., “Tesis sobre filosofía de la Historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1973.

En su canto, resuenan aún las palabras largamente forjadas por vía oral, escuchadas y compartidas en comunidad. Esta cita es una suma de extractos de los cánticos rituales de María Sabina, reportados por Estrada.¹³⁷ Expresan, en síntesis, los universos inasibles de las tradiciones religiosas indígenas.

Soy mujer espíritu

Soy mujer de luz

Soy mujer águila dueña

Soy mujer remolino

Santo, lo que es santo, lo que es santo

Y lo que es santa, santo, santa

Soy mujer que ha hecho parir

Soy de asuntos de autoridad

Soy mujer que mira hacia adentro

Soy mujer que examina

Soy mujer sabia en medicina

Soy mujer sabia en lenguaje

Soy mujer sabia en hierbas

Soy mujer que truena

Soy mujer que es arrancada

Soy mujer estrella Dios

Soy mujer que sabe nadar en lo sagrado



¹³⁷ Estrada, A., *Vida de María Sabina. la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI, 1998.

Participé como invitada especial y “no indígena” en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, en Oaxaca, en diciembre del 2002. La experiencia fue extraordinaria. Todos los días me despertaba al oír los ritos mayas que empezaban a las 5 am, justo en el cuarto del piso inferior al mío. Era la habitación de Rigoberta Menchú, organizadora principal del evento. Así comenzaba no sólo el día sino cada una de las sesiones. Se debatieron muchos temas: el género desde la visión de las mujeres indígenas, la colaboración de los movimientos indígenas con el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial, el empoderamiento de las mujeres... y varios temas más. Todo estaba imbuido del sentido sagrado y espiritual maya.

El movimiento indígena de mujeres ha comenzado a proponer su propia *espiritualidad indígena*. Los documentos esenciales, las declaraciones finales y las propuestas colectivas emanadas, tanto de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas como de otros importantes encuentros, revelan un componente de espiritualidad indígena que se distingue de las influencias religiosas hegemónicas de los países de origen —en su mayoría de confesión católica— de las mujeres participantes. Los principios de esta espiritualidad han recibido en Latinoamérica el

¹³⁸ Traducción del inglés: Ana Gabriela Blanco.

impulso reciente del eco-feminismo y las teologías feministas de la liberación. Los discursos, las disertaciones, las presentaciones directas, iluminan expresiones nuevas de su contexto religioso.

Con la base que me otorgan muchos años de interacción y trabajo con las mujeres indígenas de México, en este ensayo pretendo sistematizar los principios que comienzan a emerger de una particular cosmovisión y cosmología. Las referencias religiosas de esta espiritualidad indígena se inspiran en tradiciones ancestrales re-creadas hoy; revitalizadas y revitalizando la lucha de las mujeres por la justicia social. La inspiración que sostiene sus esfuerzos está, a menudo, anclada en aquellas creencias. Se origina en mundos culturales, rituales, litúrgicos y colectivos que, aun cuando se oculten bajo imágenes y símbolos católicos cristianos, revelan su particularidad epistémica y una divergencia significativa con relación a la religión hegemónica.

Situándome desde lo que algunos autores sugieren como “fisuras de las diferencias epistémicas”, distingo que estos grupos asumen, en sus prácticas, un claro esfuerzo des-colonial. Las mujeres están recapturando, de manera activa, espiritualidades ancestrales para *descolonizar* aquellos universos religiosos que fueron forzadas a adoptar históricamente.

La Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, bajo el auspicio de la Organización de Naciones Unidas, se llevó a cabo en diciembre del 2002. Fue promovida y organizada por un colectivo internacional de destacadas mujeres: Rigoberta Menchú, Myrna Cunningham y Calixta Gabriel, entre otras lideresas indígenas del ámbito regional americano. Estuvieron acompañadas, además, por Pauline Tiongia, una anciana maorí de Nueva Zelanda.

El encuentro se nutrió con unas 400 mujeres indígenas, representantes de casi todos los países y comunidades indígenas de las Américas. Se sintió la

presencia de mujeres provenientes de lugares remotos y aislados en extremo, tales como el delta del río Orinoco en Venezuela, o la cuenca del Amazonas.

Antecediendo a la cumbre, el comité organizador orquestó su trabajo partiendo de la discusión moderada dentro de grupos *ad hoc* —*focus groups*—, coordinados por el Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica (CEIMM), perteneciente a la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), es decir, la universidad indígena de Nicaragua.

La metodología propia de estos grupos estaba encaminada a reunir representantes indígenas de toda la región para impulsar las discusiones dentro de cinco áreas de interés principales: 1) Espiritualidad, educación y cultura; 2) Género, desde la perspectiva de la mujer indígena; 3) Liderazgo, “empoderamiento” y participación de la mujer indígena; 4) Desarrollo indígena y globalización; 5) Derechos humanos, derechos indígenas.

El conjunto de mujeres invitadas a darle cuerpo a estos grupos de discusión, reunidos en distintos puntos de la geografía regional, ofreció sus pensamientos, perspectivas y experiencia acerca de la espiritualidad, género, educación, desarrollo, empoderamiento y, también, sobre la naturaleza de sus relaciones con agencias internacionales de cooperación y financiamiento. Las transcripciones nacidas de estas reuniones preliminares, ligeramente editadas, se constituyeron como los documentos básicos para la discusión y el desarrollo de la reunión cumbre.

Es preciso destacar, en toda su importancia, los alcances, naturaleza y resultados de la investigación cuando es diseñada y dirigida por los mismos sujetos —objetos, se dirá— de la propia investigación. La asimetría de las relaciones de poder existente entre las mujeres urbanas y las indígenas y

campesinas es evidente a lo largo y ancho de Latinoamérica. Son las mujeres urbanas quienes han tenido acceso a una educación profesional y a las posiciones y recursos económicos que de ésta se derivan. Suele ocurrir que son sus voces, propuestas y proyectos de investigación los que preferentemente reciben apoyos. El comité organizador de la cumbre seleccionó a las participantes a partir de un conjunto de mujeres indígenas con perfiles de liderazgo político: senadoras, “regidoras”, congresistas, dirigentes de organizaciones sociales, y de grupos de base. Todas ellas con muchos años de experiencia en el ejercicio de liderazgos y formando parte activa de un entramado de relaciones e influencias sociales y políticas.

La cumbre se constituyó como un espacio de acogida en el que fue posible la expresión, desde la propia voz, de experiencias, prioridades... sin las mediaciones e interpretaciones de las élites institucionales hegemónicas.

Uno de los temas principales fue “Género desde la visión de la mujer indígena”. Este fue, y continúa siendo, un tema de debate que con frecuencia crea barreras entre la corriente feminista dominante y el movimiento de mujeres indígenas. Me considero privilegiada al haber sido invitada a la cumbre como una de las pocas mujeres no indígenas participantes y, también, en calidad de consultora de sus documentos sobre género y empoderamiento. Como las organizadoras conocían mi trabajo sobre la originaria cosmología mesoamericana, así como mi perfil de activista, ellas expresaron su deseo de escuchar la opinión de “una feminista respetuosa de las culturas indígenas”.

El tema de la espiritualidad indígena era transversal y se conectaba con cada uno de los temas abordados en la cumbre. Este rasgo resultaba de una prominencia tal que un estudio de los documentos, votado por consenso, muestra las prioridades de las luchas contemporáneas y las agendas de los

grupos indígenas en las Américas: El conjunto de documentos llamado “Espiritualidad Indígena” se revela como el origen y motor para la recreación de colectividades y para la emergencia de un nuevo sujeto colectivo pan-indígena, dentro del cual la presencia femenina emerge y crece potencialmente, definiendo a las mujeres como francas agentes de cambio, poseedoras de fuerza y claridad.

El término “mujeres indígenas” no había tenido una connotación realmente positiva. Jamás había sido empleado por los propios pueblos indígenas para nombrar una identidad auto-constituida. Hoy, sin embargo, describe una subjetividad colectiva vital; una fuerza social poseedora de realidad que ha sido creada por las propias mujeres indígenas a través de sus prácticas políticas y espirituales. Como coordinadora de talleres y consultora de organizaciones de mujeres de diversos grupos étnicos en México y América Latina, he tenido la oportunidad de observar sus lazos, su profunda identificación colectiva y la fuerza de sus referentes espirituales y cosmológicos.

La actualidad de una antigua espiritualidad

Latinoamérica ha sido considerada, desde hace tiempo, como un baluarte del catolicismo. Aún hoy, El Vaticano presume que ésta es una de las regiones que cuenta con el mayor número de fieles en el mundo.¹³⁹ Entre los movimientos sociales indígenas, la expresión del derecho a definir y desarrollar su propia espiritualidad es una actitud nueva y, sin embargo, es

¹³⁹ Sin embargo, durante los últimos 20 años, el porcentaje de católicos ha observado un decremento constante. En México, hablamos ahora de que apenas un 82% de la población se identifica como católico, en contraste con el 96.5% de hace dos décadas. Dentro de la esfera de influencia del catolicismo se han contado los pobres y los desposeídos de México. Entre ellos los 62 pueblos indígenas del país.

una voz que se levanta y escucha con creciente intensidad.¹⁴⁰ Mas allá de reclamar el derecho a la alimentación y al abrigo; a un modo de vida decoroso; a la posesión del territorio y sus recursos, los indígenas vuelven la mirada al interior de su cultura tradicional. Y con ello, se atreven a cuestionar aquellas secuelas, las más enquistadas, de la colonización católica, rechazando el desprecio y el desdén con el que sus prácticas, sus creencias y su espiritualidad han sido humilladas por las mayorías católicas. Más abajo tenemos una muestra ilustrativa de la perspectiva católica convencional hacia los pueblos indígenas en el “Mensaje de los Obispos a la Cumbre”.¹⁴¹

A pesar de las interpretaciones opuestas sostenidas por académicos y otros, los movimientos sociales indígenas son la fuerza “transformacional” más visible en América Latina.¹⁴² Los pueblos indígenas no parecen estar dispuestos a seguir aceptando la imagen que les ha sido impuesta desde afuera. Fortaleciendo su propia identidad, se revelan como fuerza viva del presente, lejos ya de verse a sí mismos como meros objetos de museo.

Y no se trata de una evocación del pasado. Las culturas indígenas son culturas vivas, y su sobrevivencia depende de su capacidad para reinventarse, recreando una nueva identidad mientras conservan lo que les hace diferentes.¹⁴³ El trabajo de la antropóloga Kay Warren echa un vistazo al interior de la genealogía del sujeto colectivo pan-indígena. Lo que Warren llama la *identidad colectiva pan-maya* resulta un constructo creado desde la necesidad de los pueblos mayas de sobrevivir a las agresiones del Estado en Guatemala.

¹⁴⁰ Este tema resuena alrededor del mundo con otros pueblos indígenas. Léanse los planteamientos maories en Tuhiwai, L., *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Dunedin (Nueva Zelanda), University of Otago Press, 2003.

¹⁴¹ Véase la Bibliografía final.

¹⁴² Touraine, A. Véase Gil Olmos, José, “México, en riesgo...”, 2000.

¹⁴³ Le Bot, I. Véase Gil Olmos, José, “Moderno y creativo...”, 2000.

Plantea que, mientras los distintos grupos étnicos eran amenazados con la aniquilación cultural, sus guías-líderes-filósofos formularon una identidad colectiva a partir de sus tradiciones orales, míticas y religiosas.

Según explica Warren, los portadores de la sabiduría cultural serían los artífices de la “afirmación y fortalecimiento de un pasado común fragmentado —o suprimido— por el colonialismo europeo y la emergencia de los Estados liberales. Desde esta perspectiva, unificando pasado y presente, la revitalización cultural llega a transformarse en “fuerza política”.¹⁴⁴ Cualesquiera que sean las explicaciones que dan cuenta del posible origen del sujeto colectivo pan-indígena, éste genera, de hecho, una colectividad política que señala como piedra de toque transformacional a la propia “espiritualidad indígena”.

Evidentemente, las mujeres indígenas no se colocan al margen de esta afirmación y reclaman para sí lo que les corresponde de la sabiduría ancestral; la cosmovisión; la espiritualidad. El suyo es un proceso selectivo. Ahora desafían y cuestionan aquellas tradiciones que obstruyen o atentan contra su espacio como mujeres, al tiempo que abrazan estrechamente y defienden aquéllas que fortalecen y realzan su posición al interior de sus ancestrales comunidades espirituales, asegurando con ello su continuidad y sobrevivencia.

La comandanta *Esther*, mujer indígena y rebelde neozapatista del sureño estado de Chiapas, México, al dirigirse al Congreso de la Unión, en el mes de marzo del año 2001, expresó así las preocupaciones de las mujeres indígenas: “...quiero explicarles la situación de la mujer indígena que vivimos en

¹⁴⁴ Warren, K y Jean Jackson (eds.), *Indigenous Movements. Self Representation and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 2002, p.11.

nuestras comunidades [...] Desde hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión. [...] Cuando somos niñas piensan que nosotras no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar, ni cómo vivir nuestra vida. [...] Como mujeres nos golpean...”. Tras relatar su diario sufrimiento bajo la ley de los usos y costumbres agregó: “No les digo esto para que nos tengan lástima. Nosotras hemos luchado por cambiar eso, y lo seguiremos haciendo”.¹⁴⁵

Esther describía la inevitable, ineludible lucha por el cambio que enfrenta la mujer indígena, pero al mismo tiempo demandaba respeto frente a este proceso activo. Ellas —las directamente implicadas— han de ser quienes dirijan el proceso de cambio. No buscan compasión; tampoco piden instrucciones del exterior sobre cómo defender sus derechos como mujeres. Esa sería, una vez más, una bien intencionada manera de imponer desde afuera. El discurso de la comandanta *Esther* debería convencer a aquellos intelectuales tan ajenos a la vida cotidiana de los pueblos indígenas, de que la cultura no es monolítica; menos aun, estática. “Queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernarnos, de organizarnos, de rezar, de curar, de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la Naturaleza, que somos parte de ella”.¹⁴⁶

En clara consonancia con las numerosas voces de mujeres indígenas que se han expresado en los últimos años, ella plantea el deseo de transformar y, al mismo tiempo, preservar su cultura. Este es el sustrato fértil para las demandas de justicia social de la mujer indígena sobre el cual debe entenderse, también,

¹⁴⁵ *Esther*, comandanta, *op. cit.*, 2003.

¹⁴⁶ *Idem*.

el planteamiento de *espiritualidad indígena* que emergió de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas.

Entre las resoluciones temáticas propuestas y consensadas en la cumbre, resultan particularmente emblemáticas las siguientes:

“Revaloramos la espiritualidad como el eje principal de la cultura”.¹⁴⁷

“Las participantes [...] consideramos: que la espiritualidad está ligada al sentido comunitario de la visión cósmica de la vida, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia. Que la espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con nosotros mismos y con los demás”.¹⁴⁸

“Demandamos de las diferentes iglesias y religiones respetar las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas sin imponernos ninguna práctica religiosa que contravenga nuestra espiritualidad”.¹⁴⁹

¿Qué significa espiritualidad indígena?

Mis primeras aproximaciones al contenido de los documentos de la cumbre me provocaron sorpresa por la frecuencia con que se empleaba el término *espiritualidad*. La elección de éste no era, evidentemente, fortuita y, sin embargo, su significado en el contexto tampoco resultaba obvio, de modo que había que decodificarlo. Guarda poca relación con el significado que usualmente se le atribuye en las tradiciones cristianas, dentro de las que incluyo a todas las denominaciones. Cuando las mujeres indígenas usan la palabra *espiritualidad*, le otorgan un sentido que claramente se aparta de aquellas tradiciones religiosas que arribaron a América durante la Conquista y colonización:

¹⁴⁷ Menchú, R., “Memoria”, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, México, Fundación Rigoberta Menchú, 2003, p. 32.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 31.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 19.

“Las mujeres indígenas mexicanas... tomamos nuestras decisiones para ejercer libremente nuestra espiritualidad, que es diferente a una religión, y de igual manera se respeta la creencia de cada quien”.¹⁵⁰

Esta postura está notablemente influida por un enfoque que adopta prácticas sociopolíticas transnacionales. Los movimientos indígenas y, particularmente las mujeres que participan en ellos, están cada vez más expuestos a los efectos de un mundo en globalización. La presencia de una anciana maorí en esta cumbre es un claro ejemplo de esto, así como la frecuente presencia de mujeres indígenas mexicanas en diferentes reuniones sociales alrededor del mundo. Ello ha favorecido nuevas actitudes de apertura, entendimiento y coalición más allá de sus propias fronteras culturales. A través del cristal de la *espiritualidad indígena*, podemos adentrar nuestra mirada en la cosmovisión que abraza, abarcadora, los mundos de la mujer indígena.

El mensaje de los obispos a la cumbre y la respuesta de las mujeres

La cobertura mediática sobre las sesiones preparatorias a la cumbre, así como el estatus de figura pública de su principal promotora, la premio Nobel Rigoberta Menchú, atrajo la atención de los obispos mexicanos. Al parecer, temían que los mundos indígenas, considerados parte de sus dominios, se salieran de control. El desafío era mayor, dado que eran no sólo los pueblos indígenas, sino las mujeres indígenas quienes tomaban la dirección y ganaban presencia pública.

¹⁵⁰ Véase Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, “Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas”, delegación de México, Oaxaca, diciembre de 2002, Ms, p. 1.

Corría, además, el rumor de que un tema de la agenda era la discusión de los llamados “derechos reproductivos”. Los jerarcas católicos levantaron la voz contra la agitación indígena. Sintieron la presión de hacer pública su postura respecto a la cumbre y enviaron un “mensaje” y una advertencia: “La cumbre aborda la espiritualidad, la educación y la cultura de los pueblos indígenas desde conceptos de conocimiento tradicional, pérdida y reconstrucción de identidad individual y colectiva, así como espiritualidad de la mujer indígena, *desde una perspectiva completamente alejada de la realidad cultural y espiritual de las diferentes etnias que forman nuestros [sic!] pueblos indígenas.*¹⁵¹

El mensaje, arrogante y discriminatorio, fue llevado a la cumbre por la Comisión Episcopal para Indígenas. El tono paternalista es total; admonitorio y condescendiente hacia el “sujeto” indígena. Pareciera asumir que la racionalidad y la verdad son dominio exclusivo de los obispos. Sintieron que su obligación era arrojar un poco de luz sobre el camino de estas inmaduras mujeres indígenas, es decir: enseñarlas, guiarlas y reprenderlas cuando cometen errores. La lectura del mensaje deja la impresión de que, para ellos, el colectivo de mujeres se apartaba, errante, de lo que los obispos definen como *indígena*.

La respuesta llegó clara; el “Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la comisión episcopal de indígenas” emergió de una reunión colectiva. En este documento, las mujeres, representantes de 38 comunidades indígenas mexicanas, expresaron su predicamento de la siguiente manera:¹⁵²

¹⁵¹ Véase Comisión Episcopal para Indígenas, “Mensaje a la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas”, Oaxaca, diciembre de 2002, p. 2. Las cursivas son mías.

¹⁵² El documento se produjo colectivamente, tras horas de propuestas y debate. Finalmente fue aprobado por consenso, la única vía realmente democrática entre los pueblos indígenas.

“Ciertamente, hoy podemos manifestar más plenamente nuestra espiritualidad, lo que no pudieron hacer nuestros antepasados porque lo hicieron a escondidas... Para nadie es oculto de la imposición de la evangelización y que sobre la espiritualidad y centros ceremoniales se fundaron las iglesias en nuestros Pueblos”.¹⁵³

“Las mujeres indígenas mexicanas somos mayores de edad y tomamos nuestras decisiones para ejercer libremente nuestra espiritualidad, que es diferente a una religión... nos sentimos con derecho a ejercer... nuestra religiosidad como pueblos indígenas”.¹⁵⁴

“Reconfirmamos nuestros principios, que nos inspiran a recuperar y fortalecer... la reciprocidad, complementariedad, dualidad para recuperar el equilibrio”.¹⁵⁵

“No se preocupen, las estamos analizando [los usos y costumbres que atentan contra la dignidad y los derechos humanos], porque también creemos que nos ilumina la luz de la razón y la justicia”.¹⁵⁶

Esta última frase alude veladamente a los siglos de opresión colonial y postcolonial. Primero los colonizadores, posteriormente el Estado moderno, ambos con la anuencia de la Iglesia, negaron a los pueblos indígenas la cualificación como “gente de razón”. Aún hoy, en algunos lugares de México, esta atribución se considera reservada exclusivamente a blancos y mestizos.

Como voluntaria participante de esta discusión, presencié y escuché en silencio el trabajo de este colectivo de treinta y ocho mujeres indígenas mexicanas. Presté cuidadosa atención al debate e intercambio. Las mujeres,

¹⁵³ Primera Cumbre, *op. cit.*, p. 1.

¹⁵⁴ *Idem*, pp. 1-2.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 1.

¹⁵⁶ *Idem*.

hablantes de varias lenguas indígenas, rebuscaban en el repertorio las palabras adecuadas en castellano para transmitir las ideas fundamentales de su respuesta formal a los obispos monolingües.

En cierto momento solicitaron mi parecer sobre el empleo de un término en particular. Yo aventuré una opinión. Después de discutirla, decidieron no incorporar mi sugerencia. Lo significativo de esto es que mi palabra no estaba siendo concebida como palabra de autoridad sino, simplemente, considerada en un plano de igualdad con relación a la opinión de cada una de ellas. En su propia clasificación, yo era una feminista solidaria y “no indígena”. Afortunadamente quedaban atrás los días en que una universitaria, urbana, mestiza, conseguía imponer una idea... incluso una palabra.

La discusión de las mujeres fue horizontal y colectiva. Las mujeres representaban a la mayoría de las comunidades étnicas mexicanas. Sus lenguas incluían el náhuatl, el tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, zapoteco, mixe, mazateco, mixteco y el puréhpecha, entre otros. La reunión resultaba una expresión nítida del nuevo sujeto colectivo que despunta en las luchas por la justicia social. No obstante las tradicionales divisiones étnicas, aquellas mujeres decidieron enfatizar lo que las unía, identificándose como mujeres indígenas mexicanas. Más allá de ciertas barreras de lenguaje, el debate y presentación de sus ideas sigue aquí conmigo. Batallaron en idioma español al elaborar el texto. La edición del documento nos llevó hasta las primeras horas del día siguiente. Finalmente, fue sometido a consenso, en un proceso dentro del cual mi voto como “no indígena” contó igual que el de cualquiera otra, tal y como debe ser en un proceso de construcción de consensos.

Adicionalmente a la complejidad que representaba la multiplicidad de sus lenguas, se enfrentaban al profundo dilema de relacionarse con una institución religiosa que, no obstante sus raíces evangélicas, ha sido tradicionalmente misógina y, en general, cultural y étnicamente prejuiciosa hacia los mundos indígenas. El énfasis de las mujeres sobre su condición de adultas —“las mujeres indígenas mexicanas somos mayores de edad”— es una respuesta a la aseveración implícita en el mensaje de los obispos de que no únicamente las mujeres, sino los pueblos indígenas en general, son menores y, como tales, necesitan una guía atenta, así como estrictas reprimendas cuando es necesario. El mensaje eclesial también implica que ellos —los hombres—, obispos y arzobispos, conocen mejor que las propias mujeres, activistas sociales indígenas, el significado del ser “indígena” en el México contemporáneo.

Tomando en cuenta la precavida reverencia que inspiran las autoridades católicas en la mayoría de los mexicanos —sin importar que sean creyentes o no—, la respuesta de las mujeres es una expresión significativa del inédito espíritu de autonomía y autodeterminación. La declaración de las mujeres, tanto en tono como en contenido, habla, además, de la erosión que comienza a sufrir el dominio católico sobre los mundos indígenas. Estas mujeres pobres, no escolarizadas, mostraron mayor coraje, seguridad e insumisión que algunas negociadoras feministas presentes en una de las últimas reuniones en Naciones Unidas, ante representantes de El Vaticano.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Durante diversos encuentros promovidos por la ONU y la red por los derechos reproductivos, aquí en México y en Nueva York, percibí constantemente cómo muchas feministas, periodistas y académicas, aun sin ser necesariamente creyentes católicas, manifestaban una mezcla de temor y respeto reverencial en presencia de las prendas rituales y demás parafernalia de los oficiales eclesiásticos. Tal actitud obstaculizó toda negociación efectiva con los representantes vaticanos.

Descolonización de la epistemología

Diversos autores argumentan que todo esfuerzo “descolonial” ha de levantarse a partir del nivel epistemológico.¹⁵⁸ Al hablar acerca del futuro del feminismo, Judith Butler recomienda, de manera urgente, como el siguiente paso dentro de nuestro compromiso, “privilegiar la epistemología”. También señala que “no hay registro de *audibilidad*” referido a las dificultades para acercarse, entender y respetar *otros* mundos epistémicos subalternos.¹⁵⁹

El análisis siguiente es una invitación a comprender, a partir de algunas de sus características principales, la espiritualidad indígena en sus propios términos. Representa un esfuerzo que pretende expandir ese registro de audibilidad, de manera que las voces y las posiciones que guarda lo indígena puedan atravesar ese lente opaco que es la etnocentricidad filosófica. Una profundización del entendimiento facilitará relaciones no impositivas, no dominantes, con las mujeres, tanto en lo social y lo político, como dentro del territorio indígena de lo espiritual.

Así describe su encuentro con feministas una mujer maya integrante de la organización política de mujeres Moloj Mayib: “Ellas [insisten] mucho [en] el hecho de que tienes que cuestionar tu cultura. Lo que no nos gusta es la imposición; que te digan lo que tienes que hacer, cuando tú tienes el poder de decidir sobre ti. No es que la otra... feminista venga y me dé las herramientas para hacerlo: que me puede ayudar, que puede caminar conmigo,...pero que no me imponga. Eso es lo que tal vez muchas mujeres feministas han hecho: imponer.”¹⁶⁰

¹⁵⁸ Mignolo, 2007; Tlostanova, 2006; S. Marcos, 2005. Véase la Bibliografía al final del libro.

¹⁵⁹ Butler, 2004.

¹⁶⁰ Primera Cumbre..., “Memoria”, pp. 274-275.

La opinión de esta mujer indígena se reafirma en la observación de Gayatri Spivak acerca de la “...tendencia del feminismo internacional a considerar a la mujer del Sur como perteneciente a culturas opresivas *de segunda clase*”.¹⁶¹

Un mundo concebido a partir de la fluidez de opuestos duales. Equilibrio, no categorías que se excluyen mutuamente

La dualidad es el eje de la espiritualidad concebida como una visión cósmica de la vida. Dualidad —que no dualismo— es una percepción que atraviesa, de manera constante, el pensamiento indígena. Percepción que no tiene equivalente dentro del pensamiento occidental, lo que, quizás, explica la persistente barrera que impide penetrar y comprender los mundos indígenas.

Según la interpretación del mundo en Mesoamérica, la unidad dual de lo femenino y lo masculino es fundamental para la creación del cosmos; su (re)generación y su permanencia. La fusión de lo femenino y lo masculino en un principio bipolar es una figura recurrente en prácticamente toda comunidad el día de hoy. Las divinidades tienen sexo: femenino y masculino. No existe el concepto de un dios viril, sino una dualidad madre/padre creadora-protectora —por ejemplo, la imagen de un hombre de barba blanca como el dios cristiano ha sido representado en ocasiones—. En la cultura nahua, esta dualidad dios/diosa es nombrada *Ometéotl*, de *ome*, “dos”, y *teotl*, “dios”. Sin embargo, *Ometéotl* no quiere decir “dos dioses”, sino “Dios Dos”: “Divinidad Dual”. El nombre es producto de la fusión de *Omecihuatl* —*cihuatl* que significa mujer o dama— y *Ometecuhtli* —*tecuhtli*, hombre o caballero—.

¹⁶¹ Spivak, G., *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 407.

La divinidad dual Ometéotl ha de ser alternadamente apaciguada y sostenida. Como todo ser divino, no se considera benevolente en su totalidad. Oscila —se trata de una dualidad— entre polos opuestos, de manera que es tanta su capacidad de crear como de destruir. Adicionalmente, una diversidad de diosas y dioses entablan variedad de relaciones con la gente.

Por doquier he tenido contacto, cada vez más minucioso, con las diosas y dioses de la cosmovisión Mesoamericana.¹⁶² Los académicos reconocen que la religiosidad de la región mesoamericana está impregnada de analogías que atañen a los símbolos, a los rituales, a los mitos que tocan la condición sobrenatural de ciertos seres, el lugar de los humanos, y el cosmos. Uno de nuestros más eminentes etnohistoriadores, Alfredo López Austin se refiere a esta coincidencia como el núcleo duro de las culturas mesoamericanas.¹⁶³

La dualidad, definida como un par complementario de opuestos, es la fuerza ordenante esencial del universo, y se refleja, también, en la cronología. El tiempo está vertido en dos calendarios: uno ritual y otro astronómico. El calendario ritual se vincula con el ciclo gestacional humano —el tiempo que precisa la vida para madurar dentro del vientre materno—. El otro es un calendario agrícola que prescribe los períodos ordenados de preparación de la tierra, la siembra y la cosecha del maíz. Este último es concebido como la materia terrena de la cual fueron formados todos los seres del universo.¹⁶⁴ Los ciclos agrícola y gestacional han de comprenderse dentro de este concepto de dualidad temporal como masculino y femenino. Las dualidades se multiplican y extienden más allá

¹⁶² Marcos, S., 2006.

¹⁶³ López Austin, en Broda, J. *et al.* (eds.), *Cosmovisión, rituales e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2001.

¹⁶⁴ Marcos, S., *op cit.*, 2006.

de estas esferas. Vida y muerte, arriba y abajo, luz y oscuridad, bondad y maldad son considerados aspectos duales de una misma realidad. Sin invalidarse mutuamente, la interacción es una constante: fluyen interpenetrándose.

Las categorías mutuamente excluyentes quedan lejos del sustrato epistémico de esta cosmovisión, cuya plasticidad sigue presente, sutilmente dibujada, en las maneras de las mujeres indígenas para enfrentarse a la vida y al conflicto. Rara vez permanecen fijas, casi nunca ancladas en una posición que niegue al opuesto. Su pasado filosófico les ha permitido resistir la imposición y, al mismo tiempo, incorporar elementos —modernos— externos a su espiritualidad. Esta fluidez y selectividad a la hora de adoptar valores y actitudes nuevas refleja la re-configuración en marcha de sus mundos de referencia.

El principio de dualidad fluida ha protegido la integridad de los mundos indígenas a través de los siglos. Ocultado y preservado de los extraños por su ininteligibilidad, resguardada su “otredad subalterna” de incursiones adversas al interior de sus profundidades filosóficas. El “núcleo duro” de las culturas indígenas ha sido un secreto bien resguardado. Todavía hoy, entre muchas comunidades nativas de las Américas, mostrar a los extraños la esencia de este sustrato se considera una traición a la comunidad.¹⁶⁵ Es sólo recientemente que las propias mujeres indígenas han comenzado a descorrer ese velo. Desde mi situación como “extranjera”, me sentí obligada a solicitar la anuencia de Nubia, una dirigente nahua de Tepoztlán, en el estado de

¹⁶⁵ Inés Talamantes, una indígena apache mescalero, de Norteamérica, y profesora de Estudios sobre la Religión, haciendo trabajo etnográfico sobre su propia cultura, llegó a confiarme que le estaba vedado por su comunidad revelar los significados más profundos de sus ceremonias.

Morelos, México, para entrevistarla acerca de sus creencias, su concepción de la dualidad, y sobre los ritos ceremoniales en su pueblo. Ella accedió señalando que no se me permitiría plantear mis preguntas sin previo y explícito consentimiento de su parte.

Actualmente, algunos hombres y mujeres se han convertido en portavoces de su herencia filosófica y religiosa, compartiendo lo que consideran un legado con el mundo exterior. Los pueblos concretos, encarnados, que viven las tradiciones indígenas han desempeñado un mínimo rol en la formación de teorías académicas.

Raramente se les ha consultado, pero tampoco pareciera a aquéllos importarles validar o invalidar las opiniones de los así llamados “expertos”, quienes oficialmente, formalmente, han “definido” sus mundos. El silencio se constituye como un arma de sobrevivencia, de resistencia. Sólo hasta fechas recientes es que se observa la intención de hacer uso crítico y autónomo del conocimiento que ha sido recogido acerca de ellos. Las mujeres plantearon su deseo de “sistematizar las tradiciones orales de nuestros pueblos a través del conocimiento y las prácticas de nuestros ancianos”.¹⁶⁶

Dualidad y género

En el mundo indígena mesoamericano, el género se construye desde ese concepto rector que es la dualidad.¹⁶⁷ El género —esa dualidad masculino/femenina— deviene metáfora fundamental para abarcar el cosmos. Todo puede llegar a ser tanto femenino, como masculino, y esto se aplica a fenómenos naturales: la lluvia, el granizo, los relámpagos, las nubes;

¹⁶⁶Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 62.

¹⁶⁷Marcos, S., 1998, 2006.

a los seres vivos: animales, plantas y humanos; e incluso a los períodos del tiempo: días, meses y años.¹⁶⁸

Todas estas entidades poseen un “soplo”, un “peso”, femenino o masculino. Se evidencia, pues, que esta percepción del género corresponde a una dualidad de opuestos complementarios, una dualidad que representa nada menos que el entramado del cosmos. Es esa fuerza que dirige y ordena, creando una referencia coherente para los pueblos indígenas; el hilo que teje y borda, uniendo, toda aparente disparidad.¹⁶⁹

Los documentos generados en esta cumbre permitieron mostrar en primer plano que el concepto de dualidad es un referente básico de la espiritualidad indígena: “Hablar del concepto de género supone remitirse al concepto de dualidad manejado desde la cosmovisión indígena... ya que todo el universo se rige en términos de dualidad: el cielo y la tierra, la noche y el día, la tristeza y la felicidad, se complementan el uno al otro”.¹⁷⁰

Otra muestra de ello: “Todo se rige en términos de dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer”.¹⁷¹ “La dualidad es algo que se vive, que se da... nos la enseñan en la espiritualidad y lo vivimos en la ceremonia, lo vivimos cuando vemos familias en las que las mujeres y los hombres, el papá y la mamá deciden”.¹⁷²

Sin embargo, el respaldo reverencial al ancestral concepto de dualidad y complementariedad de género no es impedimento para que mujeres indígenas contemporáneas expresen rechazo frente a ciertos aspectos.

¹⁶⁸ López Austin, A., *The Human Body and Ideology*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988.

¹⁶⁹ Quezada, N., *op. cit.*, 1997. Y Marcos, S., en Martin, L. (ed.) *Religious Transformations and Socio-Political Change*, Nueva York, De Gruyter, 1993.

¹⁷⁰ Primera Cumbre... “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, 2002, p. 6.

¹⁷¹ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 231.

¹⁷² Cándida Jiménez, indígena mixe, en Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 6.

Fundamentan su postura crítica en las prácticas concretas de la vida cotidiana actual al interior de muchas comunidades. Por ejemplo: en el documento de la cumbre dedicado al tema de “Género desde la visión de la mujer indígena”, María Estela Jocón, una sabia mujer maya de Guatemala, apunta a que la dualidad, el día de hoy:

“[...] es cuestionante, es un signo de interrogación grandísimo, porque como teoría existe en nuestra cosmovisión y en nuestras costumbres, como teoría, pero en la práctica se ven muchas situaciones donde solamente el hombre decide... los medios de comunicación, la escuela y muchos otros elementos han influido para que ese principio de la dualidad esté un poquito tambaleante”.¹⁷³

Alma López, una joven indígena que se autodefine como feminista, regidora en su comunidad, piensa que el concepto de dualidad de opuestos complementarios se ha perdido:

“Los principios filosóficos que yo recuperaría de mi cultura son la equidad, la complementariedad entre hombres y mujeres, entre mujeres y mujeres, entre hombres y hombres... Actualmente esa famosa complementariedad de la cultura maya no existe”.¹⁷⁴

No obstante aquellas reticencias, inclusive las negaciones absolutas de las prácticas vivas, contemporáneas, de tales principios filosóficos heredados, las mujeres indígenas aún los reclaman para sí, buscan inspiración en ellos y se proponen reinscribirlos en las luchas contemporáneas por la justicia de género y la equidad. Ellas estiman necesario recuperar sus raíces culturales ancestrales, sus creencias,

¹⁷³ En Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 7.

¹⁷⁴ Duarte, 2002, 178.

también porque las conciben como recursos poderosos: “En la actualidad existen grandes diferencias entre la situación de la mujer con relación a la del hombre, no significa que siempre fue así; en este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena”.¹⁷⁵

El documento de la cumbre dedicado al tema del género lleva el subtítulo “De los aportes de las mujeres indígenas al feminismo”. En este apartado, las mujeres se desprenden del rol de recipientes de un feminismo impuesto desde afuera y, en su lugar, proclaman que su visión feminista tiene contribuciones que ofrecer a otras perspectivas homólogas. Señalo aquí los innovadores conceptos de equilibrio, dualidad y armonía. El primer párrafo lo explica:

“[...] algunos aspectos centrales de los movimientos indígenas tienen que ser enfatizados. Son los conceptos de dualidad, equilibrio y armonía, con todas las implicaciones anteriormente citadas”.¹⁷⁶

También propone:

“A todos los pueblos indígenas y movimientos de mujeres indígenas, revisión de los patrones culturales con capacidad autocrítica, con el fin de propiciar unas relaciones de género basadas en el equilibrio”.¹⁷⁷

Dualidad, equilibrio y armonía se colocan entre los principios básicos de sus prácticas feministas. Las mujeres indígenas consideran que las demandas de igualdad que exigen *los otros movimientos feministas* podrían reinterpretarse efectivamente dentro de su cosmovisión y espiritualidad como una búsqueda de equilibrio.

¹⁷⁵ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 133.

¹⁷⁶ Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 31

¹⁷⁷ *Idem*, p. 37.

Equilibrio como equidad de género

El equilibrio, tal y como es concebido dentro de la espiritualidad indígena, no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales. Más bien se trata de una fuerza que modifica constantemente la relación entre pares duales u opuestos. Como la dualidad misma, el equilibrio o balance permea no sólo las relaciones entre hombres y mujeres, sino también las relaciones entre deidades, entre deidades y humanos, y entre elementos de la Naturaleza.

La constante búsqueda de este balance resulta vital para la preservación del orden en toda dimensión de la existencia, desde la vida cotidiana hasta la actividad cósmica. El equilibrio es tan importante como la dualidad misma.

La dualidad, pues, no es una ordenación binaria de “polos estáticos”. El equilibrio, desde esta perspectiva, debe ser comprendido como un constante agente modificador de los términos entre dualidades y, en este sentido, confiere una cualidad singular a cada par complementario presente en todo el pensamiento indígena —tal como puede apreciarse en los documentos y declaraciones de la cumbre—.

El equilibrio está re-estableciendo su propio balance de manera constante. Otorga a la dualidad la plasticidad necesaria para fluir, impidiendo su estratificación. No existe un ser exclusivamente masculino, o exclusivamente femenino. Más allá de eso, los seres poseen estas fuerzas en distintas gradaciones y combinaciones. La carga imperceptible que todo ser posee —sean rocas, animales o personas— es femenina o masculina. Frecuentemente, las entidades muestran ambas de manera simultánea, en diferentes gradaciones en perpetuo devenir y cambio.¹⁷⁸

¹⁷⁸ López Austin, *op. cit.*, 1988

Los documentos sobre género eran transcripciones directas de las discusiones dentro de los *focus groups*. Las siguientes evaluaciones acerca del equilibrio expresan, en su riqueza y espontaneidad, los modos indígenas de concebir la equidad de género:

“Se entiende así la práctica de enfoque de género como una relación respetuosa... de balance, equilibrio; lo que en Occidente sería de equidad”.¹⁷⁹

“El equilibrio es velar por la vida... Cuando los valores de la comunidad, de nuestro medio social y de nuestro entorno son respetados, entonces hay equilibrio”.¹⁸⁰

“Entre extremo y extremo se encuentra el centro. Los extremos de la escala, así como su centro, no son cualidades absolutas, sino dependen de multitud de factores...variables y en absoluto exactos... [La dualidad] es el equilibrio, en su máxima expresión”.¹⁸¹

Las mujeres indígenas concretizan su idea del cosmos a través de la noción de equilibrio, pues representa lo accesible, lo comprensible; así también, resulta la mejor forma de expresar su propia visión del concepto equidad de género.

La espiritualidad de la inmanencia

En el universo dual, fluido, de las espiritualidades indígenas, los dominios de lo trascendente son abarcadores. Existe una fuerte continuidad entre los mundos natural y sobrenaturales, cuyos seres sagrados se interconectan estrechamente con los seres humanos que, a su vez, propician esta

¹⁷⁹ Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 6.

¹⁸⁰ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 132.

¹⁸¹ *Idem*, p. 231.

interdependencia. Representando este principio, durante la cumbre, cada una de las actividades comenzaba con un ritual.

Las mujeres de las comunidades indígenas latinoamericanas se levantaban muy temprano cada mañana. Se me asignó una habitación en el segundo piso, justo sobre la que ocupaba Rigoberta Menchú. Los sonidos del ceremonial matutino me recordaban que era huésped temporal de un universo indígena. Las procesiones y cantos eran dirigidos por una pareja maya: mujer y hombre. Orábamos y andábamos a través de los jardines e instalaciones del hotel donde nos alojaron, un elegante edificio que jamás había presenciado nada parecido.

El lugar había sido, literalmente, tomado por el mundo indígena. Nada iniciaba —en este evento protocolario de la ONU— sin ritmo, sonido y canto; sin ofrendas a los cuatro puntos cardinales; sin el copal —una especie de incienso mexicano—; sin frutos, flores y velas multicolores. Lo sagrado se hacía presente, palpable. Latente en la atmósfera y dentro de cada una de las participantes.

El contraste no puede ser mayor en lo que se refiere a la tradición dominante, en la que la teología cristiana enfatiza el “teísmo clásico” centrado en un concepto metafísico de Dios, ontológicamente trascendente e independiente del mundo. Esta concepción ha enfrentado agudas y crecientes críticas, particularmente entre las teólogas y las eco-feministas.¹⁸² Dentro de la espiritualidad indígena, la relación con el mundo sobrenatural se entiende de manera radicalmente distinta:

“La visión cósmica de la vida es estar conectado con el entorno y todo lo que hay en el entorno tiene vida, por lo que adquiere un valor *sagrado*.”

¹⁸² Keller, 2002; Gevara, 2001.

encontramos tierra, cerros, planicies, cuevas, plantas, animales, piedras, agua, aire, luna, sol, estrellas. La espiritualidad nace de esta visión y concepción en la que todos los seres que hay en la Madre Naturaleza tienen vida y se interrelacionan. La espiritualidad está ligada al sentido *comunitario*, donde los seres se interrelacionan y se complementan”.¹⁸³

Ivone Gevara, teóloga eco-feminista brasileña, recuerda cómo reaccionó una mujer aymara frente a su perspectiva teológica: “Con el eco-feminismo ya no me avergüenza expresar las creencias de mi propia cultura. No necesito señalar que también conservan elementos cristianos para que sean considerados buenos... simplemente son valiosos”.¹⁸⁴ La teología eco-feminista promueve nuevos y complejos puntos de vista centrados en el respeto por la tierra y reverenciales hacia la naturaleza. Muchas mujeres indígenas perciben esta teología como más cercana a su visión espiritual que el deísmo católico.

Los puentes entre espiritualidades indígena y católica se revelan más claros e inteligibles cuando echamos luz sobre las características principales que dan forma a la relación indígena con el mundo natural: sus dimensiones divinas, la personificación de deidades en humanos, el flujo entre lo immanente y lo trascendente, y la fusión con lo sobrenatural que las mujeres pueden —y deben— representar. No existe una relación exclusiva con un ser trascendente llamado Dios; no hay desconfianza de la carne y el cuerpo; se concede santidad a la materia: “Retomamos la cosmovisión indígena o ‘Ciencia de los Pueblos Indígenas’, reconociendo a los ancianos y ancianas como portadores de sabiduría ancestral...”.¹⁸⁵

¹⁸³ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 128.

¹⁸⁴ Gevara, I., 2001, p. 21

¹⁸⁵ Primera Cumbre..., *op.cit.*, p. 31.

“Que las mujeres indígenas de las diferentes culturas y civilizaciones de Abya Yala no se olviden que son hijas de la tierra, del sol, del viento y del fuego, y que su relación continua con los elementos cosmogónicos fortalecerá su participación política a favor de las mujeres indígenas y de los pueblos indígenas.¹⁸⁶

El cuerpo femenino, una corporalidad fluida y permeable, se equipara a la Tierra como un lugar sagrado; las mujeres se consideran a sí mismas como componentes integrales de esta sagrada Tierra. El espíritu no se opone a la materia; tampoco el cuerpo al alma.

Pensamiento religioso encarnado

De acuerdo con las tradiciones epistémicas de Occidente, el concepto de cuerpo se levanta en oposición al de mente. El cuerpo se define como el sitio de los datos biológicos, el espacio de lo material, la manifestación de lo inmanente. Desde el siglo XVII, el cuerpo ha sido conceptualizado como el lindero entre el ser interior y el mundo externo.¹⁸⁷

Por otra parte, en las tradiciones espirituales mesoamericanas, el cuerpo acusa características que difieren grandemente de aquellas concedidas al cuerpo anatómico o biológico propio de Occidente. En Mesoamérica, exterior e interior no están separados por la barrera hermética de la epidermis. Entre afuera y adentro, un intercambio continuo y constante está ocurriendo.

Para comprender de manera más aguda la conceptualización del cuerpo en las tradiciones indígenas, hemos de visualizarlo como un vórtice, cuyo

¹⁸⁶ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 34.

¹⁸⁷ Bordo y Jaggar, (eds.), *Gender, Body Knowledge Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, p. 4.

giro espiral funde y expele; absorbe y desecha y, dentro de su movimiento, su contacto con todos los elementos del cosmos es permanente.

Espiritualidad de colectividades e interconectividad de todos los seres

Para los pueblos indígenas, entonces, el mundo no está “ahí afuera”, establecido aparte, ajeno. Es dentro de todos e, incluso, a través de todos. Las acciones y las circunstancias están más claramente interconectadas que en el caso del mundo occidental, en el cual el “yo” es susceptible de ser analíticamente abstraído de su contexto.

Mas allá, la porosidad del cuerpo no es sino reflejo de la porosidad esencial del cosmos; permeabilidad total del mundo material que define un orden de existencia caracterizado por el continuo intercambio entre el aquí y el allá. En esta conceptualización, el cosmos, literalmente, emerge como el complemento de una corporalidad permeable.

El término “complementariedad”, controversial como es, debería replantearse dentro de esta amplia perspectiva, y a partir del significado que le asignan las mujeres indígenas. Recordemos, pues, que no son “complementarios” únicamente lo masculino y lo femenino. Así como insiste la comandanta *Esther* desde la tribuna del Congreso de la Unión: la complementariedad abarca todo. Ella ha explicado que la Tierra es Vida, es Naturaleza, y todos somos parte de ella. Esta frase, sencilla, expresa la interconectividad entre los seres del cosmos mesoamericano.¹⁸⁸ Los seres no son separables unos de los otros. Tal principio engendra una muy particular forma de colectividad humana —que no concede casi margen a la individuación—.

¹⁸⁸ López Austin, *The Human Body...*, op. cit., 1988.

Tal sentido de relación, interconexión, ha sido hallado constantemente al interior de los sistemas médicos indígenas contemporáneos, tanto como en las fuentes históricas primarias.¹⁸⁹ Lenkersdorf interpreta una expresión propia del tojolabal —lengua mayense de Chiapas—: *Lajan, lajan aytik*. Literalmente, su significado es: “estamos parejos”; sin embargo, debiera comprenderse como “somos todos sujetos”. El investigador sostiene que en esta frase converge la intersubjetividad esencial de la cultura tojolabal. “La espiritualidad nace de esta visión y concepción en que todos los seres que hay en la Madre Naturaleza se interrelacionan. La espiritualidad esta ligada al sentido *comunitario*, donde los seres se interrelacionan y complementan en su existencia”.¹⁹⁰

Entre los ejemplos de las numerosas y constantes referencias espirituales y cosmológicas, que se reproducen una y otra vez en las voces indígenas, el siguiente pareciera estar en el núcleo mismo: se habla siempre de interconectividad de todos y todo en el universo. La naturaleza de hombres y mujeres es intersubjetiva, está interconectada con la tierra, el cielo, las plantas y los planetas. La defensa de la Tierra habría de sustentarse en este planteamiento: “...la Tierra... nos da la vida, y... es la esencia de lo que somos”, tal como lo explicó la comandanta *Esther* frente a los legisladores nacionales en marzo de 2001.

“En la espiritualidad de los pueblos indígenas se recupera el valor importante de la naturaleza y el ser humano... La pérdida de esta relación ha desatado una serie de desequilibrios en el mundo”.¹⁹¹

¹⁸⁹ *Idem*.

¹⁹⁰ Lenkersdorf, C., en *Primera Cumbre...*, “Memoria”, p. 128.

¹⁹¹ *Primera Cumbre...*, “Memoria”, p. 134.

“Una espiritualidad cósmica y consciente conduce al equilibrio, a la armonía... Como mujeres tenemos la fuerza, la energía capaz de cambiar rumbos hacia una mejor vida comunitaria”.¹⁹²

La espiritualidad emerge de la sabiduría tradicional; no obstante, el documento de la cumbre señala que “...hemos de ser conscientes de la riqueza de la diversidad cultural alrededor del mundo”.¹⁹³ Una vez más, se percibe el sentido de apertura, la conciencia de mundos diversos que ha sido influida por los movimientos de mujeres y las prácticas feministas.

Las etnicidades indígenas no se encierran en sí mismas; “acuerpan” en activa interacción un mundo de diferencias: nacionales, binacionales, transnacionales. Los movimientos indígenas internacionales tienden puentes por doquier y están cobrando impulso. Comienza a surgir en el mundo un lenguaje transnacional que habla de derechos culturales ligados a “lo indígena”. Se reconoce, dentro de aquél, el daño que los diversos colonialismos han infligido, y comienza a resonar el valor de la recuperación de las propias espiritualidades y cosmologías.¹⁹⁴

En los últimos años, los pueblos indígenas han intensificado sus luchas por liberarse de las cadenas del colonialismo y su legado de opresión. Las iniciativas de la mujer indígena para recuperar su herencia religiosa constituyen otro esfuerzo descolonial. Por medio de la deconstrucción de cautividades del pasado, recrean un horizonte de espiritualidad de inspiración ancestral. Se afirman en una ética de recuperación, mientras rechazan la violencia y el yugo que sufrieron sus antepasados dentro del

¹⁹² Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 135.

¹⁹³ Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 31.

¹⁹⁴ Véase en la Bibliografía: Kepa, 2006; Tuhiwai, 1999; Siem, 2005; Palomo *et al.* 2003; Linita Manu'tu, 2000; Champagne y Abu-Saad, 2005; y Villebrun, 2005.

dominio religioso y cultural. “Sólo venimos a pedir justicia”, declaran las mujeres organizadas. Sí, justicia es su demanda: justicia material, justicia social, y justicia política. También el reconocimiento y el respeto a sus creencias cosmológicas, componentes integrales de su visión feminista.



[Imagen]

*Después de que Mariana, mujer de 60 años de edad, terminó sus actividades rutinarias —arreglo del templo— en los días de curar, se puso su larga e impecable túnica blanca. Otras tres mujeres, de edades que oscilaban entre los 30 y los 60 años, también sacaron sus túnicas blancas de unas bolsas de plástico y se las pusieron. Mientras lo hacían, pude ver cómo se transformaban de mujeres comunes a personas con poder, con capacidad de invocar espíritus y expertas curanderas, cuyos dones mucha gente esperaba aprovechar.*¹⁹⁶

El acto de curar en el México antiguo se realizaba en un contexto complejo y explícitamente religioso, enmarcado entre oraciones, invocaciones y objetos sagrados. En la actualidad, los rituales que involucran curaciones casi siempre suceden en un contexto de religión popular. En ellos se refleja la relación que tienen los curanderos/as con el cosmos, marcada fuertemente por creencias antiguas y por la presencia dominante de mujeres.

Las formas actuales de curar pueden recurrir a la tradición prehispánica primordial o emerger de la fusión de las culturas traídas por la conquista española y las colonizaciones subsecuentes. De todas maneras, la medicina

¹⁹⁵ Traducción del inglés: Delia Martínez y Mercedes Olivera. Este artículo se publicó en el libro *Unspoken Worlds*, Auer y Gross (eds.), Wadsworth pp. 253-263.

¹⁹⁶ Véase Kaja Finkler, *Spiritualist Healers in Mexico: Success and Failures of Alternative Therapies*, South Hadley, Amherst. Bergin and Garvey, 1985, pp. 1-2.

popular tiene como punto de partida la cosmología que predominó en las culturas mesoamericanas¹⁹⁷ durante milenios y que todavía proporciona información del sistema de sabiduría implícito en muchos de los procedimientos curativos actuales.¹⁹⁸

Subyacente a la cosmología había un concepto persistente de la dualidad, un mundo dividido entre los componentes femeninos y masculinos. Había muchísimas diosas importantes y la mayoría de las divinidades tenía aspectos femeninos y masculinos. La fuerza cósmica identificada con lo femenino era complementada por las contrapartes identificadas como masculinas. Las mujeres, al igual que hombres, eran profundamente influidas a verse a sí mismas en sus interacciones y en sus funciones sociales como diferentes pero complementarias en todos los niveles y en todas las áreas de la vida.

El rol prominente de las mujeres curanderas reflejaba una visión del mundo en el cual los poderes y todos los aspectos de la vida femenina formaban parte de la sociedad en modo fundamental. Aun más, los registros de los siglos XVI y XVII sugieren que había más mujeres que hombres practicando las artes curativas en los tiempos precolombinos. Aun hoy, dentro de la medicina popular podemos ver a las mujeres curanderas actuando de maneras que las llevan a transgredir los roles normalmente impuestos en las mujeres por su contexto social. El material histórico y etnográfico que se menciona más adelante, indica el rango de las actividades

¹⁹⁷ Mesoamérica se extiende desde cerca de la mitad de las tierras altas del centro de México y la frontera con Estados Unidos, así como la frontera entre México y Guatemala, alcanzando partes de El Salvador, Honduras y Nicaragua. La información concerniente a la medicina popular y cosmología se aplica a esta región, así como al norte de México e incluso a la población México-americana que conserva estas influencias.

¹⁹⁸ Marcos, S. "Cognitive Structures and Medicine: The Challenge of Popular Medicines", *Curare*, 2, 1988, pp. 87-96.

curativas practicadas por las mujeres y sugiere la gran importancia de su participación como especialistas en los rituales religiosos.

El papel de las mujeres curanderas en México está directamente relacionado con la naturaleza de la religión popular. Cuando vemos las prácticas curativas populares de la actualidad, observamos una complejidad profunda y un todo estratificado que, con sus niveles múltiples, se encuentra fuera del ámbito de la medicina concurrente y dominante. Al ser una tradición doblemente viva y auto-renovable, con un repertorio de métodos curativos de la época precolombina, los valores y la visión religiosa de la “medicina popular” cubren todas las acciones curativas saliéndose de la medicina dominante, formal e institucional. Esto incluye la mayor parte de los métodos curativos de los pueblos y su gente. Sus practicantes son casi exclusivamente pobres y urbanos, de origen campesino o indígena; pero quienes buscan cura provienen de cualquier espacio social. La gente recurre al curanderismo, o medicina popular, como primera opción después de que la medicina dominante les ha fallado.

“Curanderismo” es un término español utilizado para una variedad de prácticas y rituales curativos, los cuales a veces son referidos como “chamanísticos”. Esto define un terreno privilegiado en donde las etnias indígenas se atrincheraban y se manejaban a sí mismas, no sólo para sobrevivir a la conquista española, sino para convertirse en un nicho de invención continua y autónoma.¹⁹⁹ Elementos de diferentes periodos históricos se mezclan, se reorganizan y re-significan por la acción de los agentes de este proceso: las grandes mayorías de la población en desventaja que vive en los centros urbanos de México y en las comunidades campesinas.

¹⁹⁹ Bonfil Batalla, G. “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, en *La cultura popular*, Adolfo Coloimbres (ed.), México: Jonás Premia Editoria, 1984, pp. 79-86.

Entre estas mayorías, casi siempre son las curanderas, en vez del doctor que practica la medicina moderna, quienes restablecen el equilibrio afectado por las enfermedades. La curandera²⁰⁰ es, literalmente, un “*med-dicus*” en el sentido clásico, alguien que sabe cómo nombrar, reconocer —*dicere*— la medida —raíz indo-europea: *med*— de lo necesario para restaurar el equilibrio perdido. Para entender a cabalidad los significados de poder curar en estas comunidades, más allá de lo aparente, se requiere que nos sumerjamos en la dimensión cosmológica mesoamericana, que es su manantial.

Por ejemplo, ahora, entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental, existe una “homologación entre la visión del cuerpo y la del universo. [...] El concepto otomí de la enfermedad revela una serie de términos que muestran ser idénticos a esos que orientan su visión del mundo. La enfermedad localizada en el cuerpo no puede ser separada, en cierta forma, del desorden a nivel cósmico”.²⁰¹

La integración del cuerpo con el universo significa que la curación sólo puede ser concebida en términos cosmológico-religiosos. Es decir, para reparar el cuerpo, uno necesita también, en algún sentido, reparar al mundo, alinear la relación de uno mismo con él y sus poderes que penetran por todas partes. Vamos a explorar cómo son entendidos en México estos poderes.

Cosmología y presencia de lo femenino en la mitología mesoamericana

La medicina popular tal como es practicada en Mesoamérica es alimentada por las profundas y poderosas corrientes de la cosmología antigua y por los conceptos de origen europeo introducidos por los colonizadores españoles.

²⁰⁰ “*Curandera/curandero*” son los términos utilizados para referirse a estos curadores populares. Pero como la mayor parte son mujeres, en este artículo uso el femenino.

²⁰¹ Galinier, J., “Cosmología e interpretación de la enfermedad”, *México Indígena*, 9, mar-abr, 1986.

Estos elementos viven subterráneamente, pero con una impresionante existencia vital que nutre especialmente las prácticas curativas y las formas religiosas asociadas con ellas. Sin embargo, las percepciones, imágenes, influencias e ideas que forman el marco conceptual con el cual la mayoría de la gente en Mesoamérica enfrenta la vida y la muerte, no contienen elementos puramente prehispánicos o puramente españoles. Lo que es instructivo y sorprendente es cómo éstos se han mezclado y persisten a través de los siglos a pesar de ideas de progreso y las formas de comunicación modernas.

La dualidad femenina-masculina, es básica en la cosmología que sobrevivió y continúa moldeando a sus participantes; esta fuerza dual es responsable de la creación de los cosmos, así como de su regeneración y su mantenimiento. “Lo que estos indios entendían como Naturaleza Divina... [era] compartido entre dos dioses [conocidos como] Hombre y Mujer...”²⁰²

Una construcción del pensamiento mesoamericano que se repite constantemente es la fusión de lo femenino y masculino en un principio singular, pero polarizado, que se reflejó en un panteón en donde las divinidades se concebían en pares. Manuscritos del siglo XVI atestiguan estos conceptos:²⁰³ La Madre y el Padre, *Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl* y sus creaciones; *Uxumuco* y *Cipactonal*, los dioses del agua; *Tlatecuhtli* y su esposa *Chalchihuitlicue*, etc. Las fuentes primarias muestran el principio divino dividido en numerosas parejas. Por ejemplo, *Ometeotl-Omecihuatl*, el dios que es *dos*, demuestra el principio de complementariedad. Esta doble deidad —divinidad— vivía en Omeyocan, el lugar de la dualidad. En las regiones

²⁰² Torquemada, Citado por León Portilla, M., *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, tercera edición, 1983, p. 155.

²⁰³ Garibay, Ángel M., “Semejanza de algunos conceptos filosóficos en las culturas hindú y náhuatl”, en *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, 15, Segunda Serie, 1959.

bajas de la tierra vivía *Mictlantecuhtli-Michtecacihuatl*, el par de dioses que permitía el acceso a los nueve niveles cósmicos del mundo-subterráneo.²⁰⁴

Lo femenino como fuerza cósmica no era una presencia que se imponía a su opuesto, tampoco invalidaba al masculino, ni trataba de negarlo o hacerlo parecer secundario o subordinarlo a ella. Más bien, la preocupación principal era mantener las dos fuerzas en balance, para establecer el equilibrio. La presencia femenina complementaba a lo masculino, fluía o circundaba a su opuesto masculino, o los dos fluctuaban en una eterna alternancia. En el nivel de la iconografía, las imágenes de los dioses a veces incorporaban atributos masculinos o andróginos. El concepto de la unidad dual se encontraba través de las culturas de Mesoamérica. De este modo, Eric Thompson historiador de la religión maya nos habla de *Itzam Na* y su pareja *Ix Chebel Yax* en la región maya.²⁰⁵ Bartolomé de las Casas menciona a *Izona* y a su esposa,²⁰⁶ y Diego de Landa también se refiere a *Itzam Ná* e *Ixchel* como los dioses de la medicina.²⁰⁷

A las divinidades femeninas les asignaron muchas funciones fundamentales y especiales: *Chantico* era la diosa del fuego en la tierra; *Chalchihuitlicue* representaba el principio femenino de la fertilidad y era la diosa de los lagos, los ríos y los manantiales. Los cuatro *Izcuiname* sostenían las cuatro esquinas del cosmos. *Tlazolteotl* era la diosa de los que viajaban y de la confesión —un importante ritual de las sociedades precolombinas—. La diosa *Cihuateteo* era la ayudante del sol en su descenso del cenit hacia el

²⁰⁴ Sahagún, B. *Historia general de las cosas de la Nueva España [Códice Florentino]*, Santa Fe, School of American Research and the University of Utah, 1950-82; originalmente publicada en 1577.

²⁰⁵ Thompson, J., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1975.

²⁰⁶ Casas, B., *Apológica historia sumaria*, México, UNAM, 1967, originalmente publicada en 1552.

²⁰⁷ Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, décima edición, 1986. originalmente publicada en 1560.

atardecer. *Coatlicue*, “la de la falda de serpientes,” era la diosa de la creación y madre de los dioses; *Xochiquetzal* era la diosa madre de las flores; *Xilonen* era diosa del maíz, etc.

Un universo múltiple, fluido y sagrado

Las diosas, sin embargo, no eran personificadas como entidades discretas, eternamente separadas unas de otras o de su contraparte masculina. Dado que la realidad divina era múltiple, fluida y abarcadora de todo, sus diferentes aspectos también cambiaban sin cesar y sus imágenes dinámicas, nunca fijas, se recreaban y redefinían continuamente. En este flujo de alteraciones constantes, durante breves momentos una diosa o un dios podía ser conceptualizado;²⁰⁸ pero esta conceptualización no podía ser entendida como estática.

En ese múltiple y fluido universo, el dominio de lo sagrado era todo-penetrante, de ahí la existencia de la continuidad entre los mundos naturales y los sobrenaturales. Los seres sagrados estaban cercanamente interconectados con los humanos, y cada uno era dependiente del otro. Los humanos que fallaban en el cumplimiento de sus obligaciones religiosas podían provocar el enojo y castigo divino. Pero las divinidades también necesitaban seguidores, sacrificios, rituales y comida.²⁰⁹

Esta interdependencia era un hecho de vida o muerte para los seres divinos y para los humanos que los adoraban. Tal construcción de lo sagrado era bastante diferente a las grandes tradiciones teísticas de Europa

²⁰⁸ Hunt, E. *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

²⁰⁹ León Portilla, M., *op. cit.*, y Evon Z. Vogt, *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

y del Medio Oriente. La relación humana no se establecía con un ser todopoderoso eternamente benévolo, mas allá de los hechos buenos o malos de los devotos e independientemente de los rituales. En la misma vena, lo divino incluye la tierra, el cielo, las nubes, la lluvia, las semillas y las plantas. Sus imágenes fueron constantemente cambiantes y dinámicas, precisamente porque la realidad divina circundaba la totalidad de la vida, en sí misma tan múltiple y fluida.

Más aun, porque Dios no era pensado como una persona trascendente separada del mundo. Los precolombinos no individualizaban al ser de la misma manera que los cristianos o practicantes de otras tradiciones occidentales; tampoco atribuían individualmente la responsabilidad de la acción humana de la misma manera, como sucede con las concepciones cristianas del pecado.²¹⁰ Los colectivos —comunales: pueblos, *calpulli* o barrios, familias extensas y redes de rituales— eran, para los mesoamericanos, los manantiales más importantes de la identidad y también el punto principal de la responsabilidad. Yo he analizado en otros trabajos las dificultades que los indígenas han tenido para entender el concepto del pecado, del libre deseo y la responsabilidad individual que sustenta la Iglesia.²¹¹

Los mexicanos pre-coloniales tampoco separaban y concretaban lo bueno y lo malo de la misma manera que los cristianos. El concepto del diablo sorprendió a la mente azteca. Personificaciones de pura maldad y pura bondad eran conceptos extraños para los indios mexicanos. El

²¹⁰ Véase a Andrews, R. J. y Ross Hassig, en su traducción de H. Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live among the Indian Natives to This New Spain*, Norman: University of Oklahoma Press, 1984; también Serge Gruzinski, *La colonización...*, *op. cit.*, 1988.

²¹¹ Marcos, S., “Curas, diosas y erotismo: El catolicismo frente a los indios”, *Mujeres e iglesia: sexualidad y aborto en América Latina*, Portugal, A. (ed.), México, 1989.

pensamiento moral azteca, igual que su pensamiento cosmológico, era fluido y caracterizado por los cambios y no por las dualidades rígidas o fijas. Las fuerzas sobrenaturales representadas como dioses y diosas se movían continuamente entre los polos del bien y el mal. Ellos podían proteger y ayudar o podían dañar y destruir. El concepto de una deidad única totalmente benefactora era tan desconocido como el de una entidad que encerrara y produjera todo el mal.

Las fusiones y las sobreposiciones de imágenes divinas —que a veces desanimaban a los investigadores que intentan, desde un pensamiento lineal, encontrar sentido de las informaciones y los materiales de la cosmología azteca— no reflejan un panteón inacabado; antes bien, las fusiones y las sobreposiciones formaban parte de la naturaleza misma de la cosmología. Los aztecas y otras sociedades mesoamericanas no fueron ni monoteístas ni politeístas. Desde su punto de vista, realidad, naturaleza y experiencia no eran sino múltiples manifestaciones de una unidad singular de ser.²¹²

Era dentro de esta cosmología —con su dualidad y fluidez, con su presencia femenina divinizada, con divinidades capaces de penetrarlo todo, con sus homologías y reciprocidades humano-divinas— en donde las *curanderas* y otras sanadoras mexicanas del pasado se movían y trabajaban. Los acontecimientos posteriores, unos emprendidos para registrar las creencias tradicionales y otros para erradicarlas, muestran la forma en que las curanderas actuaban en su ámbito social, cuando la cosmología pre-colonial todavía tenía una influencia poderosa en las mentes de los nativos mexicanos.

²¹² Hunt, E., *op. cit.*

Curanderas del pasado

Fray Bernardino de Sahagún, franciscano nacido en España alrededor del año 1500, vino a México en 1529. Unos diez años después, empezó a viajar para recopilar material para su estudio masivo sobre la cultura indígena mexicana. En la *Historia general de las cosas de Nueva España* —también conocida como *Códice Florentino*—, Sahagún, considerado también como el padre de la etnología moderna, elaboró un cuestionario que le permitió hacer un inventario de la mayor parte de la cultura en forma sistemática. A pesar de los comentarios críticos que hizo a las creencias religiosas nativas, su trabajo, extremadamente cuidadoso y comprensivo es reconocido como uno de los recursos más sensatos y completos sobre el tema.

La manera en que Sahagún presenta las imágenes de la mujer en el panteón mesoamericano ha permitido una reflexión de sus funciones sociales y médicas. Sahagún habla de *Temazcaltoci*, llamándola la diosa de la medicina, también patrona del temascal, el baño de vapor que sana; ella era el “corazón de la tierra y nuestra abuela;...doctores, cirujanos, y sangradores la veneraban como una de las divinidades que predecían la buena o mala fortuna de los niños recién nacidos.”²¹³

En su primer encuentro con los poderes de una mujer sanadora, Sahagún anotó las actividades de las mujeres, a las que se refería como doctoras o *Titici* —*Ticitl* en singular—.

“La doctora sabía bien las propiedades de las hierbas, raíces, árboles y piedras. Ella tenía una gran experiencia con ellas y a la vez sabía sus secretos medicinales. La que es buena doctora, sabe cómo curar a los enfermos, y con

²¹³ Sahagún, B., *op. cit.*, Libro I, Capítulo 8.

el bien que ella les hace, prácticamente revive a los muertos, haciéndoles mejorarse o recuperarse con las curas que utiliza. Ella sabe hacerlos sangrar, sabe dar purgas, administrar las medicinas y aplicar lociones al cuerpo con masajes, para quitar los granos, para acomodar los huesos, sabe cómo curar heridas, cortar la piel mala y curar el mal ojo [...] Soplando un palo, amarrando y desamarrando cuerdas cuidadosamente, viendo el agua, aventando los maíces grandes con los que acostumbran adivinar [...] así ella aprende y entiende sobre las enfermedades”.²¹⁴

Sahagún también describe la atención a los partos. En todo el mundo, la atención a los partos ha sido tradicionalmente una especialidad de la mujer; pero además, en el mundo azteca, las parteras actuaban como sacerdotisas en los rituales relacionados con los nacimientos. El nacimiento era concebido como una zona de batalla, y en esta situación, las parteras sacerdotisas animaban y apoyaban a las mujeres. Las parteras dirigían el proceso del nacimiento, administraban hierbas y llevaban a las mujeres a los baños de temascal para que los vapores las sanaran. Sus deberes incluían preparar a las embarazadas a convertirse en *Cihuateteo*, diosas que acompañaban al sol desde el cenit hasta su puesta. Si una madre se moría dando luz a su primer hijo, se convertiría en una de esas diosas. Era considerada como un guerrero que moría en la batalla.

“Y cuando el niño llega a la tierra, la partera pronuncia sus cantos de guerra, los cuales significan que la mujer ha dado una buena batalla y que se ha convertido en un valiente guerrero que había hecho un cautivo, y ese cautivo era el recién nacido”.²¹⁵

²¹⁴ *Ibid.* Libro X, Capítulo 14.

²¹⁵ *Ibid.*, Libro VI, Capítulo 13.

El tratado sobre las supersticiones paganas

Después de casi cien años de catequización, las autoridades de la Iglesia en el México colonial percibieron que las prácticas de las religiones nativas no sólo existían todavía, sino que hasta estaban floreciendo. La posición oficial de la Iglesia, cuando se enfrentaba al sistema religioso de los pobladores del Nuevo Mundo —que estaba notablemente desarrollado y era muy complejo—, solía ser la de atribuir éste al diablo. Para los cristianos sólo había un Dios. Entonces, las divinidades nativas —vistas por los catequistas como reales y efectivas— tenían que ser definidas como espíritus malignos. Las costumbres y los actos religiosos que aparentemente eran prácticas de la Iglesia eran considerados como esfuerzos del diablo para atraer almas perdidas, imitando prácticas cristianas. Esto incluía los rituales del bautizo y el baño que se daba cuatro días después del nacimiento, las confesiones —a la diosa *Tlazolteotl*—, el comer figuras de los dioses hechas con amaranto y muchos otros.

Los esfuerzos para eliminar las costumbres de la religión nativa se orientaban a entablar juicio contra sus practicantes —a las curanderas y curanderos— especialmente a aquellos que utilizaban los conjuros, ya que éstos eran considerados como alabanzas al diablo. Debido al ardor puesto en las persecuciones contra los supuestamente culpables de practicar creencias nativas, Hernando Ruiz de Alarcón, sacerdote local nacido en Taxco, Guerrero —y hermano del dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón—, fue designado juez eclesiástico, con la tarea de observar la persistencia de las costumbres y prácticas viejas. El resultado fue su *Tratado de las supersticiones gentílicas que hoy viven entre los indios nativos de la Nueva España*, publicado en 1629.²¹⁶

²¹⁶ Andrews y Hassig (trad.), *op. cit.* En algunos casos he consultado el original de Ruiz de Alarcón (en español) y en otros la versión en inglés.

El *Tratado* es uno de los recursos más importantes para quienes estudian la religión, creencias y medicinas nativas de la época colonial de México, por lo que ha ganado la atención de muchos académicos. A pesar de que Ruiz de Alarcón es considerado un etnógrafo con muchas fallas, porque obviamente tenía marcadas inclinaciones en contra de las tradiciones nativas, los relatos y las invocaciones anotadas en el documento de todos modos han proveído de valiosa información sobre la cosmología, conceptos de la divinidad y sus interacciones con los humanos, al igual que sobre las ideas en torno a la salud y la enfermedad.

Entre el *Códice Florentino* de Sahagún y el *Tratado* podemos notar un cambio en los rituales indígenas debido a la adopción de las imágenes y símbolos cristianos. Sin embargo, la estructura oculta en el contenido de este documento sigue siendo la religión indígena.²¹⁷

“He arrestado y castigado a muchos hombres y mujeres indios por este crimen —el de curar con invocaciones a divinidades mesoamericanas y el de adivinar la fortuna—; sin embargo, por algunos cálculos que se han hecho, ha habido más mujeres que hombres... [ellos] se han encontrado en muchas provincias porque, con el nombre de adivinadores, son bastante respetados y reconocidos al igual que mantenidos en sus necesidades básicas”.²¹⁸

De los casi treinta curanderos mencionados específicamente por Ruiz de Alarcón, cerca de veinte eran mujeres. El retrato que emerge es de mujeres con autoridad, firmes, resueltas y sabias. Se ha sugerido la idea de que, al igual que la persistencia de las viejas creencias religiosas, la presencia de

²¹⁷ Tal como argumentan Gruzinski, *op. cit.* y Andrews y Hassig, *op. cit.*

²¹⁸ Andrews y Hassig, *Ibid.*, p. 148.

curanderas poderosas es, muy posiblemente, una continuación del rol de las curanderas de antes de la Conquista.

El académico Gruzinski comenta: “Uno difícilmente pudiera exagerar la importancia de estas mujeres, que participan igual que los hombres, en la transmisión de las viejas culturas. Además, no es la primera vez que las vemos intervenir de modo manifiesto en el proceso de aculturación y contra aculturación”.²¹⁹ Analizando el contexto social de las mujeres curanderas, agrega: “Parece que sus funciones tienen poco que ver con su origen social, edad —algunas son viejas y otras para nada— o condición de vida —viudas, casadas— y sólo una de ellas sabe leer y escribir”.²²⁰

Algunas curanderas lograron gran prestigio y notoriedad y hasta podían darle la vuelta a los clérigos, a pesar de sus grandes esfuerzos para encontrarlas. Ruiz de Alarcón comenta sobre el caso: “Isabel María, mujer vieja, habitante de Temimilzinco que usa hechizos y encantamientos, yo tomé medidas para poner mis manos en ella. Y ella tenía tantos cuidados que no puede descubrirla [...] Esta vieja estaba tan satisfecha con la fuerza de su falso poder de encantamiento, que ella dijo que su conciencia quedó tranquila, pues había compartido todo lo que Dios le había comunicado para el beneficio del hombre”.²²¹

Ruiz de Alarcón también destaca la considerable reputación de la mujer entre los poblados indígenas de Guerrero y Morelos: “En el pueblo de Iguala [en Guerrero]... yo arresté a una mujer india llamada Mariana, adivinadora, mentirosa, sanadora, del tipo llamado ‘Ticti’. Esta Mariana

²¹⁹ Gruzinski, *op. cit.*, p. 203.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Andrews y Hassig, *op. cit.*, pp. 192-94.

declaró que lo que ella sabía y utilizaba en su brujería y sus fraudes lo que había aprendido de otra mujer india, su hermana, y que esta hermana no lo había aprendido de otra persona, sino de una revelación, porque cuando su hermana consultaba el *ololiuhqui* sobre la cura de una herida vieja, en estado de intoxicación agarraba fuerzas de la bebida, para succionar y soplar sobre la herida con unas brasas encendidas y la persona enferma sanaba inmediatamente”.

La narración continúa relatando cómo “una joven que ella consideraba como un ángel” se le apareció y la consoló, diciéndole que Dios le había concedido la gracia de poder curar heridas y enfermedades y, de este modo, podría mantenerse, a pesar de que vivía en “pobreza y mucha miseria”. La joven le puso una cruz y le enseñó los modos que conocía para curar, “los cuales eran siete, más exorcismos e invocaciones.”²²²

Curanderas del presente

Podemos decir que los esfuerzos de Ruiz de Alarcón y otros religiosos para erradicar a las mujeres sanadoras y sus métodos curativos fracasaron porque, como hemos visto, las *curanderas* todavía mantienen una presencia importante en la medicina popular del México actual. Aun más, como en el pasado, convocar a fuerzas divinas a través de los rezos y rituales es una parte importante del proceso curativo, así como la administración de las plantas o sus productos para sanar las enfermedades.

Casi todas las mujeres hierberas, las que acomodan los huesos u otras sanadoras/curanderas con quienes me he cruzado, utilizan rituales. Éstos

²²² Andrews y Hassig, *op. cit.*, pp. 66-67.

pueden ser simples rezos o invocaciones, pero también pueden ser largos y complejos ritos; sin embargo, siempre involucran a la curandera en un encuentro con los poderes divinos. Para ellas, las enfermedades no pueden ser reducidas a simples desequilibrios susceptibles de ser restaurados con la ingesta de sustancias químicas adecuadas. Es en esta dimensión donde el poder de las sanadoras mujeres es evidente. La habilidad de alejar a los malos aires y espíritus de sus pacientes para neutralizar el mal de ojo, ir en busca del *tonalli* perdido —es decir, la fuerza vital—, liberar a los pacientes de espíritus malignos o sanar cualquiera de estos males depende de la capacidad de las curanderas para actuar en el ámbito de los espíritus.

Como Jacinto Arias, un antropólogo indígena, lo demuestra: “Los doctores tradicionales, aquellos a quienes nosotros llamamos *iloletik*, tienen como centro de sus acciones curativas a los espíritus, al alma, y no las plantas o ningún otro tipo de material medicinal. Es por eso que leen los pulsos y utilizan otros métodos para dar el diagnóstico social de las causas de la enfermedad en vez de causas físicas o psicológicas... Ciertas plantas medicinales son utilizadas en apoyo pero éstas no son lo principal de sus acciones”.²²³

Elena Islas habla de los métodos utilizados por su madre, doña Rufina, para sanar en San Miguel Tzinacapan, en la Sierra de Puebla: “Mi madre curaba todo: miedos, malos aires, mal de ojo [...] Ella curaba todo y nunca hizo nada malo, a pesar de que ella sabía cómo hacerlo. Ella rezaba el día entero. Sólo cuando pasaban a visitarla, dejaba de hacerlo [...] ella rezaba hasta la medianoche”.²²⁴

²²³ Herrasti, L. y Ortiz, “Medicina del alma: entrevista a Jacinto Arias”, *México Indígena*, 9, mar-abr., 1986.

²²⁴ Almeida, E. *et. al*, *Psicología autóctona mexicana: Doña Rufina Manzano Ramírez de San Miguel Tzinacapan, Puebla*, inédito, 1986.

Observaciones mías y de otros investigadores del curanderismo popular actual demuestran que las combinaciones de ritos y técnicas pueden tomar muchas formas distintas. Terminaré ofreciendo sólo un ejemplo de unas cuantas prácticas curativas con las cuales me he familiarizado.

Aquí, una descripción de una sesión curativa que presencié, conducida por una mujer de la Ciudad de México: “Justamente después del amanecer, en la humilde casa de una mujer campesina, su dueña, doña Lucía, estaba parada enfrente de una mujer mexicana de la ciudad. En el piso, un incensario de cerámica negra de diseño precolombino mandaba hacia al techo el río de humo que salía del incienso. Ambas, paciente y curandera, estaban en ayuno. Ésta, previamente, había diagnosticado a la paciente: su enfermedad se debía a los celos y a los malos pensamientos de sus compañeras del trabajo. Doña Lucía miraba hacia su altar, que tenía muchas estampas y estatuas de Jesús, María y los santos. Después de que prendió varias velas, invocó la presencia divina de Dios, pidiéndole se llevara las perturbaciones que afectaban a esta mujer. Con el incensario en sus manos, soplabo el incienso hacia todo el cuerpo de la mujer. Luego le dio un paquete de hierbas finamente picadas y le dijo cómo tomarlas. ‘Te van a limpiar’, le explicaba doña Lucía, ‘y después vas a estar bien’. Antes de irse a casa, la mujer le dejó una donación en el altar”.²²⁵

Varios elementos, evidentemente precolombinos, confluían en las acciones que atestigüé de doña Lucía, algunos hasta me parecieron ecos de las descripciones de Sahagún y Ruiz de Alarcón, como el diseño del incensario, el ayuno mutuo y la diagnosis: su enfermedad se originaba en el desbalance causado por los pensamientos de las trabajadoras.

²²⁵ Notas de la autora.

Otra forma en común que noté con el método curativo precolombino fue el uso de olores agradables para atraer la presencia de fuerzas curativas y ahuyentar la de las que pudieran ser destructivas.²²⁶ Ya he hecho notar que la combinación del tratamiento con hierbas —la raíz de la planta— junto con la invocación es en sí una reminiscencia —¿resabio?— de la terapia precolombina. Las divinidades nombradas en la invocación —“Jesús, María, y los santos”— reflejan, sin embargo, la fuerte presencia de la cristiandad a través de los siglos.

La mayoría de las mujeres que han practicado ceremonias curativas a través de los siglos en México no han tenido entrenamiento formal, ni en medicina ni en los rituales. Ellas comienzan sus prácticas en sus propias familias, y cuando llegan a tener una reputación por su eficiencia, empiezan a llegar los pedidos de ayuda de los vecinos y de otros miembros de la comunidad. De vez en cuando el conocimiento de las habilidades especiales de una sanadora traspasa las fronteras de un estado o de un país.²²⁷

Las acciones de doña Lucía, por supuesto, no agotan la lista de técnicas usadas por las curaderas populares. Otro estilo de curar requiere alterar el estado de conciencia para poder diagnosticar o curar. El investigador de alucinógenos Gordon Wasson, por ejemplo, ha observado y descrito el uso de la semilla del ololiuhqui en manos de la curadera Paula Jiménez, en San Bartolo Yautepec, un pueblo zapoteco del estado de Oaxaca.²²⁸ La bebida con

²²⁶ Véase mi artículo: “Curing and Cosmology: the Challenge of Popular Medicines”, *Development: Seeds of Change*, 1, 1987, pp. 22-24.

²²⁷ Tal como lo menciona una mujer llamada María Sabina, de la Sierra Mazateca, en el sureño estado de Oaxaca, en mi artículo “Cognitive Structures and Medicine”, *op. cit.*, p. 95.

²²⁸ Gordon Wasson, “Ololiuhqui and Other Hallucinogens of Mexico”, *Summa antropológica en homenaje a Roberto F. Weitlaner*, México: INAH, 1966, p. 346. Véase también un ejemplo de esta práctica aparece en la página 259 del libro de Ruiz de Alarcón.

esa semilla es preparada en un ritual muy preciso, acompañado de cantos, invocaciones y cuidado del tiempo y los lugares apropiados. La pócima, en diferentes cantidades, es bebida por la curandera y el paciente. Con ello, la curandera tiene acceso a la sabiduría y el poder divino y, en consecuencia, puede facilitar el acto curativo.

Aun más, cuando los poderes cristianos son invocados como parte de esos rituales curativos, los curanderos no siempre lo hacen en términos o modos clásicamente cristianos. El etnobotánico Bernardo Baytelman —aparece resaltado en el documento original— ha descrito los rituales curativos para la picadura de escorpión realizados por una mujer llamada *hermana Julia* entre los residentes pobres de su barrio en Cuernavaca.²²⁹ Durante la ceremonia para curar de esta picadura —fatal en una niña pequeña—, la *hermana Julia* le habla a una imagen de Jesús. Su discurso indica que ella tiene la seguridad de que Jesús está allí presente, sanando a la niña, mientras ella la inyecta. Ella le hablaba a la imagen dulcemente; pero cuando veía que la niña no mejoraba lo hacía más bruscamente. La divinidad a la que le hablaba tan claramente no era un ser trascendente, sino más bien inmanente. La imagen a la que se dirigía era el Cristo crucificado. Tanto ella como los espectadores de la ceremonia asumían que la cura se lograría por el poder para convocar la ayuda divina.

Uno de los ejemplos, entre los que yo misma he encontrado, de la fusión de los métodos pre y post coloniales es un movimiento llamado “espiritualismo mariano”. El espiritualismo trinitario mariano es una religión popular —con una base de mayoría urbana— que se está

²²⁹ Baytelman, B., *Etnobotánica en el Estado de Morelos*, México: INAH, 1981.

expandiendo rápidamente a través de México hacia Centro y Sudamérica. Según algunos investigadores, el ex-seminarista Roque Rojas fundó un movimiento en 1866 en el pueblo de Contreras, en las afueras de la Ciudad de México.²³⁰ Dentro de esas creencias y rituales se pueden encontrar restos de elementos prehispánicos, cristianos, hindúes y judíos. Sus seguidores se refieren a sí mismos como la Tribu Perdida de Israel. Ellos creen en las reencarnaciones. En sus cantos llaman a la divinidad que está presente en los océanos, los ríos, las piedras, la luz, los insectos y la tierra. Una imagen de la Trinidad, que es un triángulo con un ojo en el centro, es la pieza central de sus altares.

En el espiritualismo, las curaciones se realizan a través de técnicas “espirituales”. Las sanadoras a veces administran hierbas —y esto varía de “capítulo” a “capítulo”— y usan masajes, pero la curación ocurre, fundamentalmente, por la acción de los “protectores” mediante la sanadora, que cae en estado de trance. El espiritualismo anima una relación directa con el mundo de los espíritus protectores. En los templos espiritualistas los hombres, al igual que las mujeres, tienen acceso a todos los niveles de la jerarquía.

Muchas veces, las mujeres son las que tienen las posiciones más altas, en la práctica y en los mitos.²³¹ Un ejemplo prominente es doña Lola, fundadora de un templo espiritualista en Cuernavaca, Morelos, y por muchos años una de las líderes más importantes del movimiento. Ella

²³⁰ Ortiz E., S., “Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México”, *América Indígena*, 39, 1, ene-mar, 1979, pp. 147-70; y “El poder del trance o la participación femenina en el espiritualismo trinitario mariano,” *Cuadernos de Trabajo DEAS*, México, INAH, 1979.

²³¹ Ortiz, *Ibid.*; Finkler, *op. cit.*; y Lagarriga, A., *Medicina tradicional y espiritismo: Los espiritualistas trinitarios marianos de Jalapa, Veracruz*, México, SEP-Setentas, no. 191, 1975.

seleccionaba y entrenaba a los miembros que consideraba poseedores de “facultades”. A través de sus trances y posesión de espíritus, una mujer del movimiento se convierte en portadora de sabiduría y acumula una dignidad especial. Transformada en un recipiente de la divinidad, ella se convierte en una guía, una curandera y una maestra.

Actualmente, los espiritualistas tienen varios “capítulos” o “sellos”, cada cual tiene sus propias características. El Sexto Sello fue fundado por Damina Oviedo, cuya biografía la ha convertido en un mito fundador que comienza de este modo: “La primera mujer conocida, que descendió al planeta Tierra para hacer la luz del Dios, fue Damina Oviedo. Desde su nacimiento predijo muchas cosas que el Señor le había indicado”. En su biografía dice que ella solamente vivió tres días después de su nacimiento y luego murió, pero: “...fue traída otra vez a su vida veinticuatro horas después, y vivió una vida normal... A los trece años de edad, se fue a Manzanillo y ahí fundó el primer templo... y luego el Señor habló con ella y le dijo que debería de plantar la luz en México y luego fue allá, entonces fundó un templo y muchos la siguieron”.²³²

Relatos como éste demuestran que hasta en la cultura actual mexicana, a pesar de ser patriarcal, una mujer puede ganarse gran respeto y autoridad al hacer brillar el viejo clamor de las mujeres por la curación espiritual.

Conclusión

Sin duda, sería un error concluir de este artículo que las curas ritualizadas eran el único contexto en el cual las mujeres del México antiguo podían llegar a ser prominentes. De tiempo en tiempo, aun ahora, en las prácticas

²³² Lagarriga, *Ibid.*

mexicanas indígenas, uno encuentra costumbres propiciatorias, que son muy probablemente reminiscencias de las funciones importantes que las mujeres practicaban en los tiempos pre-coloniales. Uno de estos ejemplos se encuentra entre un tipo especial de curanderas conocidas como “graniceras” en la región volcánica cerca de la Ciudad de México; su función especial es el control de la lluvia, el granizo y el relámpago. A pesar de que muchos “graniceros” son hombres, las autoridades más altas son mujeres y esta posición es heredada por línea materna.²³³

Sin embargo, en este artículo he escogido enfocarme específicamente en las mujeres curanderas por dos razones: porque la evidencia de su importancia precolonial es fuerte y porque sus rastros perviven en el México actual. Los registros mitológicos y etnográficos demuestran que los rituales curativos han sido practicados en México desde tiempos prehispánicos. Como sanadoras, las mujeres eran —y siguen siendo— líderes en la comunidad y en la religión. La evidencia etnográfica también indica que las sanadoras mexicanas pre-coloniales eran en su mayoría mujeres, como sucede actualmente entre las espiritualistas, que predominan en la jerarquía del templo. Aun más, no sólo había un alto número de mujeres sanadoras, también parece que habían alcanzado altas posiciones de autoridad.

En las antiguas cosmovisiones de Mesoamérica y en las prácticas curativas contemporáneas, en donde su influencia todavía es fuerte, la medicina ha sido un arte de intercambio con la divinidad. Requiere una gran capacidad de inmersión en la divinidad y un relevante dominio de las

²³³ Viesca, Carlos, “El médico mexicana”, en *Historia general de la medicina en México*, Tomo I: “México Antiguo”, México, UNAM Academia Nacional de Medicina, 1984.

sabidurías. Esto requiere de la habilidad para iluminar los misterios ocultos y el poder de intervenir en destinos inciertos para reordenarlos y darles armonía. Las mujeres que en México guían los rituales curativos y enfrentan las necesidades de quienes las rodean, son sacerdotisas que se posicionan entre la vida y muerte, entre lo sagrado y lo profano.



[Imagen]

Los volcanes de doña Luz

Viajaba a la zona de los volcanes en Morelos, en una comunidad que está muy cerca de “don Goyo”, como se le llama en esas comunidades al Popocatepetl. Ahí, una granicera me transmitía sus saberes. Me explicaba el mundo, el ser, el bien y el mal. Ahí aprendí que la Tierra no es sólo un lugar de sufrimiento sino que también venimos a “disfrutar”... ¡y por mandato divino!

Escucho, en voz de doña Luz, esa curandera sabia que habita en un pueblito entre los volcanes Popo e Ixta:²³⁴ “El Señor nos mandó a disfrutar”. Me pregunto cómo se puede unir el placer a un mandato divino, pero sus palabras son claras.

La vida en esta tierra es de mucho dolor y sufrimiento. Así, existe esta maravillosa experiencia de dulzura húmeda que nos da “el Señor” para compensarnos de tanto y tanto sufrimiento. Descansamos un poquito, nos alivianamos. Eso explica doña Luz.

Entonces, ¿no está contra Dios nuestro goce corporal?, me pregunto y le pregunto. “No”, contesta, pensativa, pero segura. “Vea usted, señorita; el infierno lo tenemos acá abajo. Esto sí es duro. Allá, en la otra vida, vamos a vivir en cópula con muchos, con todos. Allá sí se goza. Ahí no hay celos ni envidias, sólo puro amor... y del bueno”. Guarda silencio un momento y

²³⁴ Diminutivos con los que popularmente se conoce a los volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl.

agrega: “Ahí, en ese lugar de después de la muerte, están por ahí unos y por allá otros y todo es goce”.

Sus palabras me hacen ver a múltiples parejas en ese encuentro de los cuerpos. Casi no lo puedo imaginar. Mi cielo, el que aprendí de las monjas, es de espíritus puros y puros espíritus. La oposición cuerpo-alma es parte de lo que aprendí de ellas, de esas creencias marchitas como sus pieles de vírgenes sexagenarias. Así, me digo, y le digo, que cuando accedemos al placer, olvidando toda la pesadumbre terrena, cuando sentimos la ligereza del ser por la intensidad orgásmica, no sólo conectamos con el Señor, sino que seguimos su mandato. Y nos traemos un pedacito del cielo a la tierra.

Doña Luz observa sonriente mi sorpresa. ¿Dónde había yo oído eso? En *los ilamatlatolli* del *Libro Sexto* de fray Bernardino de Sahagún.²³⁵ Sí, ahí el fraile, probablemente muy a su pesar, y sólo por ser un riguroso investigador, tuvo que consignar algunas de las prácticas eróticas de los antiguos mexicanos. En esos discursos de conducta moral recomendada a las y los jóvenes aztecas, leemos que “el Señor nos dio el “oficio de la generación” para soportar las penas de esta vida. Casi parecen citas de doña Luz, pienso.

¿Pero habrá ella tenido en sus manos el *Códice Florentino*? No en sus manos, seguramente —además, ni sabe leer—, pero como heredera de la cultura que creó los *ilamatlatolli* —discursos de las viejas y sabias mujeres— repite lo que le enseñó su tía, que también fue “granicera”.

¿Cómo creer que doña Luz piensa que existe un cielo donde podemos estar sin nuestro cuerpo? Si seguimos siendo en la otra vida es porque tenemos nuestro cuerpo. Sin cuerpo no somos.

²³⁵ Véase la Bibliografía, al final de este libro.

Las oposiciones binarias, como naturaleza-cultura, razón-pasión, y cuerpo-espíritu salen sobrando en este universo filosófico. La teoría feminista tiene que reformularse para comprender no sólo a doña Luz, o sólo a las curanderas, sino a las mujeres indígenas que, con algunas variantes, comparten esa concepción del ser. El género no puede ser lo cultural que se sobrepone a lo biológico —cuerpo anatómico— cuando el cuerpo es el yo integral.



[PÁGINA EN BLANCO]

Tercera parte
Cruzando fronteras

[Imagen]

[PÁGINA EN BLANCO]

Foro Internacional Agendas Indígenas y Descolonialidad del Poder y Saber

Esta ponencia, presentada durante el Foro Internacional Agendas Indígenas y Descolonialidad del Poder y Saber, que se llevó a cabo en Perú en 2008, se inspiró en las notas que tomé y el análisis que hice para escribir el artículo “Feminismos zapatistas: Llegar a ser autoridad”. Sin embargo, decidí incluirla en el presente volumen porque toca, además, otros temas...

Compañeras y compañeros de la Cumbre Nacional Comunidades y Pueblos Originarios Indígenas del Perú, del Foro Internacional Agendas Indígenas y Descolonialidad del Poder y Saber:

Desde lo profundo de mi corazón zapatista mexicano, corazón que, en la cosmovisión de los pueblos originarios de México es además la sede del pensamiento, la organización y la memoria —*teyolia*—, agradezco esta invitación a compartir con todas y todos ustedes, miembros de los pueblos indígenas de las Américas.

Las cosmovisiones ancestrales del continente americano nos inspiran para recrear una nueva forma de hacer política, “otra” forma de gobernar, una innovadora forma de ser colectivo, de interconexión con todos los seres del cosmos, la Tierra y todo lo que en ella habita. Nosotras, nosotros, somos aquéllos que luchamos por un mundo en donde quepan muchos mundos.

Muchas gracias desde el México de abajo y a la izquierda —en donde está el corazón— por permitirme estar aquí con ustedes. Que nuestros sabios antiguos guíen mi palabra. Me siento muy honrada de estar invitada aquí.

“Las zapatistas no estamos ni cansadas ni desanimadas”²³⁶

Hace unos pocos meses, estuve en el *Caracol* “Resistencia hacia un nuevo amanecer”, en La Garrucha, en la zona tzeltal de las cañadas de la Selva Lacandona, territorio rebelde zapatista. *Caracoles* es el nombre que se da a las unidades civiles autónomas del EZLN.

El caracol, en la filosofía antigua llamada cosmovisión, era un símbolo que marcaba el fin y el inicio de un período astronómico, acontecimiento que conllevaba la regeneración y el renacimiento de la vida misma. Decodificando el símbolo, podemos comprender por qué se ha denominado *Caracoles* a estas nuevas formas de gobierno zapatista autónomo.

Los primeros *Caracoles* se fundaron el 6 de agosto del 2003, después de la negativa gubernamental de dar seguimiento al cambio constitucional acordado en la Ley Cocopa,²³⁷ a la que tantas de nosotras y nosotros dedicamos energías, tiempos, esfuerzos por vía de la negociación pacífica con el gobierno mexicano. Así, los *Caracoles* marcan el fin de un período, como también señalan un nuevo inicio, una regeneración y un renacimiento.

La cosmovisión está implícita en mucho del quehacer zapatista.

Durante esos días, escuché con atención a aquellas mujeres, maestras de la lucha social.

²³⁶ Notas de la autora, tomadas durante el Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, llevado a cabo del 28 al 31 de diciembre de 2007.

²³⁷ Estudios de éste y otros textos relacionados aparecen en: <http://www.cedoz.org/site/content.php>

Recordaba cómo resumía el subcomandante *Marcos* su experiencia inicial de contacto con el movimiento indígena en Chiapas: “Escuchar, aprender”.²³⁸

Eso hacía yo ahí con las mujeres zapatistas: escuchar y aprender —como lo he hecho desde la aparición pública del zapatismo—.

Fruto de esas horas escuchando a 150 autoridades zapatistas mujeres y aprendiendo de ellas, vengo a compartirles algunas reflexiones. Son mías, pero son inspiradas por ellas, las zapatistas. También guardan correlación con mis investigaciones sobre la situación de las mujeres, con mi compromiso por colaborar hacia un cambio social equitativo, y con los muchos años que tengo estudiando en las fuentes primarias y los libros de historia para descubrir las características de ese pensamiento antiguo llamado cosmovisión, que siempre me ha fascinado y que ahora veo transformándose en opción viable, política, contemporánea.

Esta cosmovisión ahora está inspirando estrategias de lucha que sorprenden mundialmente por su “nueva” forma de quehacer rebelde, político, pacífico, innovador y, sobre todo, que busca establecer relaciones equitativas con y desde las mujeres:

“...les pido que vayan a sus lugares de origen y platiquen que nuestro corazón está contento, porque vamos a luchar”.²³⁹

“...en su medio y a su modo, l@s otr@s intelectuales seguramente producirán análisis y debates teóricos que asombrarán al mundo...”²⁴⁰

Los movimientos sociales más relevantes en este siglo XXI son, sin lugar a dudas, el movimiento de mujeres —en toda su amplia gama de

²³⁸ En Le Bot, Y., y subcomandante *Marcos*, *El sueño zapatista*, Barcelona, Anagrama, 1997, citado en Baschet, Jérôme, *L'Étincelle zapatiste : Insurrection indienne et résistance planétaire*, París, Denoël, 2002.

²³⁹ Comandanta *Kelly*, 31 de diciembre de 2007, notas de la autora.

²⁴⁰ Subcomandante *Marcos*, “¿Otra teoría?”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 2006, p. 18.

heterogeneidades y con sus *hegemonías dispersas*²⁴¹, y el movimiento de pueblos y nacionalidades originarias indígenas. Ambos movimientos conjugan la esperanza de lograr un mundo más justo y vivible.

Los movimientos indígenas en las Américas son “la fuerza de transformación más visible en el continente” dice el sociólogo francés Alain Touraine, quien alguna vez visitó a los zapatistas en Chiapas. “...los indígenas reclaman tanto respeto por su identidad cultural cuanto derechos *democráticos* para todos los mexicanos [...] son los actores sociales más relevantes en la actualidad”.²⁴²

“...son más modernos que los movimientos clásicos que hemos conocido en el siglo XX” escribió, por su parte, otro francés, el antropólogo Yvon Le Bot, también estudioso del zapatismo y entrevistador del sub *Marcos* para el libro *El sueño zapatista*. Lo que los hace extraordinariamente modernos, según este autor, es “la actuación horizontal que han alcanzado en su lucha generacional en contra del sistema jerárquico de la comunidad y de la mujer en contra del poder exclusivamente masculino”.²⁴³

El movimiento de las mujeres se enriquece con las propuestas de los movimientos indígenas. Las propuestas del movimiento indígena se completan con las demandas de las mujeres.

El Movimiento Amplio de Mujeres Indígenas es la síntesis de ambos. Funde, sintetiza y conjunta los dos movimientos sociales más relevantes de nuestro tiempo. Sus propuestas son tercamente inclusivas de ambas equidades: indígena y de género. Esto hace que las mujeres indígenas encuentren poco

²⁴¹ Grewal, I., y C. Caplan. *op. cit.*

²⁴² Gil Olmos, “México, en riesgo...”, *op. cit.*

²⁴³ Le Bot, *op. cit.*

eco y, algunas veces, rechazo a sus posturas por parte del feminismo hegemónico que no logra —como lo dice Gayatri Chakravorty Spivak— “desaprender el privilegio”²⁴⁴ de pertenecer a las élites de sus sociedades. Esto de ninguna manera es privativo del feminismo sino que incluye las actitudes de otros grupos de luchadores sociales no conscientes de cómo sus privilegios educativos, de clase social, y económicos están influyendo en su forma de evaluar y relacionarse con el movimiento indígena.

Se ha teorizado sobre el cómo integrar ambas luchas.²⁴⁵ Para definirlo se ha hablado de la interseccionalidad; de centros y periferias; de descolonialidad del poder y del saber. Estoy convencida de que la nueva teoría la tenemos que aprender y sistematizar a partir de las luchas concretas que las compañeras —mi elección son principalmente las zapatistas— están llevando a cabo en sus prácticas cotidianas. ¿Cómo integran los principios de la cosmovisión a sus luchas? ¿Cómo los re-formulan? ¿Cómo los llevan a cabo? ¿Cómo negocian la política dentro de sus organizaciones? ¿Les sirve el sistema de cuotas o cómo lo reformulan? En estas y otras, múltiples, encrucijadas, podemos detectar la mano y el corazón activo de las mujeres sabias, fuertes decididas.

Con mi corazón zapatista caminaba yo el 28 de diciembre de 2007, a registrarme en el Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo. De pronto vi un gran cartelón que casi impedía la entrada al espacio:

“En este Encuentro no pueden participar los hombres en: relator, traductor, exponente, vocero, ni representar en la plenaria. Sólo pueden trabajar en: Hacer comida, limpiar y barrer el *Caracol*, limpiar las letrinas,

²⁴⁴ Spivak, *op. cit.*, 1998.

²⁴⁵ Sandoval, C., Lugones, M, hooks, b., Oyewumi, O. y Mohanty, C., Véase la Bibliografía.

cuidar a los niños y niñas. Estos días 29, 30, 31 de diciembre, 07. El 1 de enero todo vuelve a lo normal”.²⁴⁶

¿Quién duda aquí de que los esfuerzos de equidad de género están tomados muy en serio por estas mujeres?

Lo que mejor hemos logrado las feministas organizadas ha sido crear nuestros propios espacios de “sólo mujeres”. Pero tener a los varones encargándose de la infraestructura para que cada una de nosotras podamos tomar la tribuna, sin obligaciones con los hijos o con otras tareas, yo francamente lo he visto poco o, mejor dicho, nunca, en mis treinta años de feminista activa.

De cómo la cosmovisión sustenta las prácticas zapatistas

Durante el Encuentro me concentré especialmente en analizar las prácticas sociales y políticas. Éstas fueron las que demostraron su firme raigambre en la cosmovisión. En otros lugares he podido percibir, a partir de mis análisis, las influencias de la cosmovisión en los discursos y declaraciones de las mujeres zapatistas.²⁴⁷ En esta ocasión, me concentré en algunos conjuntos de prácticas que revelan su anclaje en la cosmovisión mesoamericana maya: no son, de ninguna manera, excluyentes entre sí, sino que se complementan unas a las otras: 1) El trabajo “en pura conciencia”; 2) la búsqueda del “acuerdo” con los varones; 3) la toma de decisiones por consenso; y 4) el respeto por los conocimientos y las creencias antiguas sobre salud y enfermedad.

²⁴⁶ Notas de la autora.

²⁴⁷ Véase, por ejemplo, “Las fronteras interiores: el movimiento de mujeres indígenas y el feminismo”, dentro del libro, del que soy coeditora: *Diálogo y diferencia; retos feministas a la globalización*, México: UNAM, 2008.

1) “Trabajamos en pura conciencia”

Bien es sabido que en las comunidades indígenas de la zona —y de muchas regiones más de México, de América y del mundo— el trabajo de gobernar es un servicio, no un medio de enriquecimiento personal o de adquisición de poder. Por los hoy llamados *usos y costumbres* se dan “cargos” de autoridad que dan prestigio y una autoridad relativa que se define como “mandar obedeciendo” a lo que el colectivo en asambleas decide por consenso.

Era posible inferir en las intervenciones de las mujeres que todas ellas habían accedido a esos “cargos” en una innovadora estructura colectiva zapatista en los cinco *Caracoles*. Estos cargos les dan responsabilidades a nivel local, municipal y regional. Son consejeras agrarias, *consejas autónomas* —variante femenina de los cargos dentro del Consejo Autónomo—, dirigentas, insurgentas, capitanas, jóvenes... —y la computadora me corrige automáticamente los femeninos no propios del español! Sólo tras mi insistencia sobre el teclado se quedan en femenino—.

Como lo decía con voz firme una compañera participante: “Trabajamos en pura conciencia” ¿Qué quiere decir esta conciencia? Pues, el trabajo no remunerado que, además —según contaba—, no tenía horario ni días feriados. Imposible pensar que no estuviera dispuesta a atender asuntos en domingo o a altas horas de la noche. Sin remuneración; simplemente como “cargo” otrora sólo accesible al varón. Sabemos que todas las monografías y etnografías en la zona mencionan el ritmo intenso y sin salario de estos “cargos” que, incluso, empobrecen a quien los acepta y se hacen por responsabilidad con el colectivo. Están inscritos en una cosmovisión cuyo suelo es la reciprocidad colectiva.²⁴⁸

²⁴⁸ Carlos Lenkersdorf la analiza a partir del idioma tojolabal, en Lenkersdorf, *op. cit.*

2) La búsqueda del “acuerdo” con los varones

Aunque parecería que esos carteles que señalan las tareas invertidas entre varones y mujeres fueran eco de algunos feminismos sectarios, contra los hombres, resulta que el análisis de lo que las compañeras zapatistas hacen nos ofrece una nueva lectura. El género en la dualidad oscila permanentemente entre un polo y el otro: “que tengamos respeto hombres y mujeres”, “luchemos junto a ellos”, “podemos caminar juntos compañeros y compañeras”.

Este tema emerge en casi todas las conclusiones y también en las respuestas a las preguntas —algunas tan incisivas como incrédulas— desde el público. Por ejemplo, recuerdo una pregunta: “¿Cuál es la diferencia cuando un hombre tiene cargo y cuando lo tiene una mujer?” Aunque alguna expresó que “*la problema* es cuando se tiene esposo”, la respuesta clara y concisa en este caso, como en la mayoría de ellos, fue “no tiene diferencia, pues cuando tiene cargo hace acuerdo con el esposo”.

Formuladas las preguntas por las mujeres urbanas de una veintena de países —que no entendían, muchas de ellas, cómo esas mujeres indígenas habían avanzado en sus relaciones con los varones—, se recibían respuestas de este tipo: “...no hay problema porque hay ‘acuerdo’”. Este *acuerdo* habla de una decisión colectiva votada por consenso, en donde los privilegios masculinos van desdibujándose gradualmente, en donde la colectividad decide que las mujeres pueden asumir la dirigencia, pueden permitirse la ausencia del hogar, y tener tantas libertades y derechos como los varones. Son decisiones colectivas —votadas en las asambleas tanto por los varones cuanto por las mujeres— que llegan a incidir en las relaciones de pareja, otrora integralmente patriarcales. El proceso de re-creación de autoridades femeninas entre las comunidades rebeldes zapatistas no es un “siempre

adelante” mecánico. Es un proceso plástico, en permanente cambio; una vez puesto en marcha, va haciéndose y transformándose en el día a día.

Aquí se refleja la dualidad femenina/masculina de opuestos y complementarios de la cosmovisión mesoamericana maya. La dualidad que organiza y ordena, y que desde el colectivo llega al hogar. Nunca desecha un polo en contra del otro ni los organiza jerárquicamente... Misterios de la revitalización de relaciones de género ancestrales.

La fluidez de género nos remite a esta capacidad de negociación entre varones y mujeres y a la distribución de tareas no exclusivas por sexo.

3) La toma de decisiones por consenso

Es simplemente lógico que, en un mundo que es concebido como *Uno*, en el que todos los seres están interconectados, las decisiones sólo se puedan tomar por consenso. Era una imagen colectiva muy especial aquella de las mujeres zapatistas sobre el templete del “auditorio”. Aun en las ocasiones en que era sólo una de ellas la que se dirigía a las y los asistentes, siempre la acompañaba al menos una treintena de compañeras.

Sabemos que los mensajes que leyeron en un español vacilante, los habían redactado colectivamente desde cada uno de los espacios: juntas de buen gobierno, comandancia, insurgentas, milicianas, consejas, etc. Eran las declaraciones y mensajes que todas juntas elaboraron en sus propias lenguas, para después traducir al español, de manera que las “mujeres del mundo” las pudiéramos entender. Segura estoy de que nada se dijo que no fuera decidido por consenso. En las asambleas, todos los asuntos y temas se deciden así. La interconexión de todos los seres en el universo, característica vital y envolvente de la cosmovisión mesoamericana maya, le da un cariz muy

especial a este colectivo. No es un colectivo formado de unidades individuales, como lo son frecuentemente los nuestros. Es un colectivo que emerge desde sus posturas epistémicas en las que no hay concepto de separación entre una y otra persona.

4) El respeto por los conocimientos y las creencias antiguas sobre salud y enfermedad

Las parteras y curanderas desfilaron para entrar y salir del improvisado auditorio. Eran, en su mayoría, señoras abuelas, con el pelo cano, las sabias.

Ellas contaron cómo hacían sus tés medicinales, cómo elaboraban cataplasmas y infusiones y cómo —por medio de estirones— acomodaban los huesos y el feto cuando éste venía en mala *postura*. Todos estos saberes y su farmacopea están detallados en la *Historia de las cosas de la Nueva España*, recopilada y escrita por fray Bernardino de Sahagún.²⁴⁹ Hace unos años, impartí un taller sobre las técnicas curativas en Sahagún a compañeras indígenas promotoras de salud. Fue toda una revelación encontrar que sus prácticas tradicionales eran casi idénticas a las reportadas por este fraile en el siglo XVI. Desde los tiempos prehispánicos son mujeres las “médicas” de las comunidades.

Ahora las zapatistas reconocen esos saberes, los atesoran y trasmiten a través de esas sabias y viejas mujeres. Las clínicas incorporan —al lado de necesarias intervenciones hospitalarias de medicina alopática— todos los otros saberes originados en su cosmovisión, contruidos con base en concepciones de la corporalidad porosa y permeable de un cuerpo interconectado con el cosmos, en el que no existen las fronteras fijas de la piel que divide exterior e interior.

²⁴⁹ Sahagún, B., véanse los distintos libros en torno a este título en la Bibliografía final de este libro.

Conclusión

Quisiera cerrar recordando las palabras de una compañera zapatista, a quien escuché al final del Encuentro, el 31 de diciembre del 2007, en las cañadas tzeltales de la selva, en el territorio autónomo y rebelde zapatista:

“Exigimos a todos los hombres del mundo que nos respeten porque México sin mujeres no sería México, y un mundo sin mujeres tampoco sería mundo [...] Nuestra lucha no es sólo para nosotras las mujeres indígenas, sino por todos los pueblos *indígenas* y *no indígenas*”.²⁵⁰

Este movimiento es plural y diverso. Podría mencionar muchas instancias organizativas dentro de éste como El Enlace Continental de Mujeres Indígenas, con sede en la ciudad de Lima, Perú, y La CONAIE en Ecuador, o la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, de México, también La Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas; en fin, sé que en Argentina, en Chile; Venezuela, Bolivia, Brasil, Colombia... también en Norteamérica y Europa; en Australia, Nueva Zelanda, con las maorí, y qué decir del arco “indígena” entre Europa y China... He tenido el inmenso privilegio de compartir y aprender con mujeres “indígenas” en el Kurdistán turco; en Irán, en Israel con las beduinas, en el nordeste de la India con las mujeres Naga; en fin. Las mujeres de cada una de estas regiones están ahora reclamando sus derechos como pueblos y como mujeres.



²⁵⁰ Notas de la autora.

[Imagen]

Beduinas: ¿Indígenas del desierto del Neguev

Recibí una invitación para presentarme en el Congreso Educación y Pueblos Indígenas, en la Universidad Ben Gurión, en Beer Sheva, Israel. Si yo aceptaba esta invitación, lo haría sobre todo para conocer a las beduinas. ¿Podría entablar una conversación con ellas? ¿Qué descubriría de sus vidas? ¿Cómo se podría relacionar su realidad con la mía o con las experiencias de las mujeres indígenas?

Acepté. Me interesaba participar para conocer a esas mujeres; quería descubrir sus propuestas para una sociedad más justa; sus estrategias y sus limitaciones como mujeres ante una sociedad tribal patriarcal.

El desierto del Neguev es dos veces mayor que la parte más densamente poblada de Israel. Sus habitantes originarios son los beduinos, tradicionalmente nómadas. Últimamente, el Estado de Israel ha empezado a urbanizar de manera intensiva el norte de este desierto, partiendo de la ciudad de Beer Sheva. Israel no reconoce los derechos territoriales ancestrales de los nómadas. Tampoco reconoce a sus tribus como sujetos de derechos colectivos.

Llegamos a Rahat, el mayor asentamiento “urbano” impuesto por Israel a los beduinos nómadas. Nos recibió la ONG A Step Forward, que se autodefine como una *asociación sin fines de lucro para la promoción de la sociedad y educación en Rahat*. Es una organización formada por beduinos en la cual

—a diferencia de lo que ocurre con otras— colabora un mismo número de mujeres y hombres. Recibimos una explicación muy interesante sobre su trabajo de promoción de los derechos de los beduinos.

Escucho un rato y luego me escapo para ver con mis propios ojos. De todas las ONG de beduinos, aquellas que son más eficientes, capaces y dedicadas son las que están en manos de las mujeres. Únicamente señalo lo dicho por Thabet Abu Ras, director ejecutivo de Shatil, la ONG hermana mayor en Beer-Sheva.²⁵¹

Quería deambular un poco por el pueblo que se podía ver a lo lejos, pero me entretuve leyendo carteles y anuncios en inglés en el mismo local. Al abrir una puerta me encontré con un grupo de mujeres.

Al frente está Kamala. Me mira sonriente y explica: “Estamos aquí en un taller en contra de la violencia hacia las mujeres” Casi no lo puedo creer. ¡El tema me parece tan familiar y cercano a casa! Examino a las participantes. Son una veintena. Su indumentaria es de dos tipos: las de la derecha visten un saco largo sobre otras vestiduras y llevan la cabeza bien envuelta en un chal blanco y espeso que apenas permite descubrir sus caras. Más tarde me dirán que así visten las “religiosas” —quizás nosotras las llamaríamos “fundamentalistas”—. Frente a ellas se encuentran otras beduinas con los trajes típicos de siempre: un vestido largo de fondo negro con bordados multicolores de “punto de cruz”. Cubren su cabeza sólo con un velo flotante, blanco y transparente. Reflexiono sobre esta curiosa re-fundamentalización. Las beduinas tradicionales no tenían que cubrirse de modo tan extremo y, sin embargo, su indumentaria también se acomoda a la forma prescrita por Mahoma para sus fieles.

²⁵¹ Comunicación personal.

Parece casi increíble que su resistencia —una lucha anticolonialista— contra el Estado dominante que las explota y despoja, incluya la decisión de volver a utilizar la *burka* o el “velo” del modo más estricto. Leila Ahmed ha explicado por qué, históricamente, se ha dado este fenómeno que acompaña los esfuerzos liberadores de los pueblos musulmanes: como símbolo de su identidad colectiva, es resultado de una fijación defensiva y extrema en sus mujeres.²⁵²

Pero Kamala quiere explicarme algo más. “Las mujeres son muy respetadas en *El Corán*”, me dice. “Pero... *El Corán* hay que leerlo en profundidad. No hay que leer sólo las palabras”. Yo le explico que en mi mundo también las mujeres re-interpretan *La Biblia* o *La Torah*, y aun los textos mesoamericanos antiguos. Me quedo con muchas ganas de seguir intercambiando ideas, ya que su esfuerzo se parece al de todas las mujeres que revisamos nuestras tradiciones religiosas y nuestros textos sagrados, como lo hace la hermenéutica bíblica feminista. Tenemos que re-interpretarlos y hasta re-crearlos a profundidad, “no leer sólo las palabras”, como dice Kamala. Es, precisamente, lo que hacen mujeres como Elsa Tamez, Ivone Gevara, Judith Plaskow y otras.²⁵³

Siento que ni este pueblo, en el desierto de Israel, ni las beduinas están tan distantes ni son tan distintas de nosotras, mujeres latinoamericanas que queremos un mundo más justo para todas.

Una visita a la tribu elokbi

La hija mayor del *sheik* de la tribu elokbi me dijo: “Hay elokbi en Jordania, en Jerusalén y hasta en Egipto”. Se sentía en sus palabras que para ellas/os la

²⁵² Ahmed, L., *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992.

²⁵³ Véase la Bibliografía, al final de este libro.

identidad primaria está basada en la pertenencia tribal. Son además estrictamente endogámicos: sólo se casan con personas de la misma tribu.

Shatil, que se dedica a apoyar a las poblaciones beduinas, nos hizo visitar asentamientos legales e ilegales. El pueblo en que nos encontramos, también llamado Elokbi, es “no autorizado” y está en la región hura. No tiene servicios y sus habitantes están sujetos al capricho del poder estatal que puede, en cualquier momento, demoler o quemar sus casas y pertenencias, ya que son “ilegales”.

Pocas sociedades aparecen ante nuestros ojos tan patriarcales como éstas. Aceptan la poligamia y las mujeres deben estar al resguardo, sin contacto con varones que no pertenezcan a la familia inmediata.

Cuando llegamos a la casa-tienda del *sheik* Said, en Elokbi, nos acomodaron a todas y todos para la ceremonia del té. Tres varones empezaron a hablarnos de su situación. Uno más iba y venía con tazas de té, café y refrescos. Las mujeres, confinadas a la parte posterior de la casa, estaban invisibles. Yo sabía que deberían estar atrás, resguardadas de las miradas masculinas. Y pensé que, como mujer, yo podía tener acceso a lo que los hombres que nos acompañaban no podían. Entré a la cocina y, en efecto, ahí las encontré. Poco a poco, entablé una conversación —de mujer a mujer— con la esposa, a la que pronto rodeaba un torbellino de niños. El *sheik* tiene una única mujer. Los elokbi no creen en la poligamia. Nuestro diálogo era en un inglés accidentado, pero logré deducir que había ido a la escuela; que se mantiene “al día” gracias a la televisión; que las aceitunas verdes de un arbolito al fondo del patio se llaman *zaituna* y que ella tiene la consciencia de pertenecer no sólo a Elokbi, sino también de ser descendiente del gran Al-Andaluz. ¡Nada de aislamiento del gran mundo!

Seguramente la TV Al-Jazeera juega un papel importante en sus vidas. Los rebaños de camellos, chivos y corderos estaban allá, al fondo. Cuando volví a la casa, reanudé la conversación con la hija mayor, acompañada por una de sus hermanas. Hablaba un inglés fluido, había ido a la universidad y, a sus 28 años, ya tenía dos hijas y un hijo. Muy simpática y dicharachera, me habló de Salma Hayek, mexicana de origen libanés, y se percibía en ella un interés particular acerca del mundo más allá de los confines en que vive. Nos invitó —a Jean, mi esposo, y a mí— a volver a visitarlos, ya sin la “interferencia” de todo un grupo.

La joven elokbi me explicó: “Yo, como mujer, no debo hablar con hombres de mi tribu, ni con palestinos, pero tengo toda la libertad de hablar con los hombres israelíes y con los extranjeros”. Me quedé pensando en las negociaciones culturales que se flexibilizan gradualmente para las mujeres. Permanece la prohibición de interacción entre varones y mujeres cuando son del mismo origen, no así en el otro universo cultural donde las normas y los roles son distintos.

Al salir me regaló *marmarille*, una salvia que habíamos tomado en el té, delicioso, y que crece casi salvaje en esas tierras desérticas. Antes de despedirme, le pedí permiso al *sheik* de presentar a mi esposo con su mujer e hijas, a lo que accedió, medio apenado y medio forzado. Jean les extendió la mano y todas lo saludaron.

Me obsequiaron también un librito llamado *Esperando la justicia*, que habla acerca de su situación como tribu. La posesión de éste provocó un sinnúmero de inspecciones y revisiones minuciosas, e insistentes cuestionamientos a la salida del país: ¿Quién me lo dio?, ¿Por qué? ¿Acaso leía yo hebreo o árabe? Fui interrogada sostenidamente sobre cómo lo había conseguido.

La casa de Ismael en el desierto

Vallas de nopales circundan el complejo habitacional de Ismael y Kathy. Los camellos y los corderos se disponen a dormir. La leche de camello nos sabe muy parecida a leche de vaca. Es un honor que ordeñen a la camella para ofrecernos su leche.

Los tan “mexicanos” nopales que cercan a los camellos nos recuerdan su succulencia. Pero los beduinos no los comen ni saben prepararlos. Cortamos unos y tratamos de quitarles las espinas. La abuela nos observa con desconfianza... Se pone tan nerviosa que nos insta a parar inmediatamente —a través de la traducción de su nuera—. Son espinosos y nos podemos dañar o los niños pueden pisar alguna espina caída al suelo. Todo mundo nos observa con aprehensión. Pido un cuchillo y terminamos la tarea. Queremos prepararles unos nopales a la mexicana.

El nopal, que ellos llaman *saber*, es una cactácea que se da muy bien en el desierto y que es desaprovechada en sus cualidades curativas y nutritivas. Terminamos explicando el valor del nopal, bueno contra la diabetes, sabroso y barato. Ante nuestra insistencia, ceden y nos preguntan qué necesitamos para prepararlos. En la cocina los rebano y agrego cebolla y orégano. Al final toda la familia extendida los quiere probar y los encuentran deliciosos.

La nuera me dice que quiere más recetas para hacerlos. Al salir, me dice al oído: “Pero, por favor, Sylvia, di que la limpieza de las espinas es un trabajo que debe realizar el hombre”. Pequeña súplica que expresa la carga de toda tarea doméstica sobre las mujeres.

Ismael Abu-Saad es beduino y vive como tal. Dirige el Centro de Estudios Beduinos en la Universidad Ben Gurión, en Beer Sheva. Es un destacado

intelectual que se pregunta cómo poder planear un sistema educativo adecuado para el modo de vida beduino, sin que se corra el riesgo de *hebraizarlo*.

El Congreso sobre Educación de Pueblos Indígenas

Cuando recibí la invitación para este evento, me pregunté si los beduinos habían escogido un nuevo nicho de auto-identificación al definirse como pueblo indígena. Revisando la definición de la Organización Internacional del Trabajo, en su artículo 169, es posible constatar que su posición subalterna en el estado de Israel y su progresiva desposesión, marginalización y colonización como pueblo originario de esas tierras son elementos determinantes para esta identificación.

En el congreso participaron representantes de varios pueblos y naciones indígenas. Por ejemplo, estaba invitada como ponente magistral, la máxima autoridad jefa de la nación dene del Ártico canadiense: Noeline Villebrun. Dentro de los varios nichos de identificación como pueblos indígenas había una gran mayoría de mujeres. Mujeres aguerridas y sabias. Noeline pronunció un discurso de mujer luchadora, pero fue sobre todo en las conversaciones personales con ella en donde pude constatar su profundo feminismo coloreado por el trasfondo dene. Al finalizar el congreso, su recomendación fue: “...escuchen a sus mujeres, ellas seguramente tienen las soluciones”.

Noeline me impresionó mucho. Había sido recluida a la fuerza, desde niña, en un internado para indígenas y había hecho el viaje espiritual de retorno a sus propios valores y cultura. Su abuela era su maestra y guía. Se sorprendía enormemente del papel secundario asignado a las mujeres

beduinas. Sus referencias eran diferentes. Pero cuando descubría las estrategias del Estado de Israel para marginar y someter a los beduinos, encontraba que las estrategias de Canadá para someter y expropiar a los dene son prácticamente las mismas. Eso es lo que hermanaba como “indígenas” a denes y beduinos.

Noeline me confesó que deseaba intensamente ir a Jerusalén, porque era, para ella, “el lugar” —de Dios—. Yo la miraba incrédula, y le pregunté si quizás se sentía así por el cristianismo absorbido en el internado. Nos miramos en silencio y la respuesta quedó en el aire.

También estaba ahí una representante de la nación tonga de Nueva Zelanda: Linita Manu’atu. Ella se quejaba amargamente de la manera en que pronunciaban su nombre, restándole fuerza cuando, por el contrario, debía resonar rudo. Su colega y paisana Mere Kapa era maorí —pronúnciase, en su lengua original, “muri”—. Ambas eran expertas instaladas en instituciones educativas de alto nivel.

Oriunda de Australia, y aborigen, Marcia Langton, dictó cátedra sobre la biodiversidad y los saberes indígenas en Australia y Asia. Marcia es una mujer descomunal. Al mismo tiempo, aborigen e intelectual refinada. El reporte que elaboró y leyó sobre la biodiversidad fue publicado por las Naciones Unidas. Una mirada fuerte y dura, y también su cuerpo sólido revelaban, de pronto, sus orígenes, aunque en otros momentos se le podía considerar como una australiana más. Esta mujer reclamaba para sí los parentescos rituales de su tribu maorí y, al mismo tiempo, tenía un “hijo tribal” de profesión antropólogo, de origen judío y de experiencia de vida cosmopolita.

En la Universidad Ben Gurión, las estudiantes beduinas son más numerosas que los estudiantes beduinos varones. Por parte de estas beduinas

hubo varias presentaciones impresionantes. Sarab Abu-Rabia-Quedar presentó una ponencia estructurada a la manera académica más exigente. Su sofisticación intelectual era evidente. Al platicar personalmente con ella, descubrí que no sólo había logrado escapar a la reclusión y terminaba su doctorado universitario, sino que se había casado con un beduino de diferente tribu. Para ellos, con su fuerte endogamia, esta era una transgresión inmensa. “Estuvimos dos años luchando para podernos casar”, me confesó.

Mientras Sarab hablaba, yo observaba a un grupo de mujeres con saco al piso y cabeza envuelta. Ellas se inquietaban y cuchicheaban. Muchas, descontentas, abandonaron el auditorio. Sin duda, los logros de mujeres como Sarab, enfrentan la más dura incompreensión y el encono que proviene de las mujeres que se resignan al sometimiento.

No es ninguna novedad. En todos los ambientes feministas, las primeras que se atreven y transgreden son criticadas especialmente por otras mujeres que aceptan el yugo con resignación. ¡Nada sino recordar México, durante aquella reunión del Año Internacional de la Mujer en 1975! El más doloroso rechazo lo recibíamos de otras mujeres a las que queríamos *alivianar*.

La prohibición de interactuar con los hombres en lugares públicos hace que el ingreso a la universidad sea muy difícil para las beduinas. Las mujeres presentes, muchas de ellas doctorantes, habían transgredido las reglas de su cultura, sin desecharla. Me recordaban las estrategias de las mujeres indígenas zapatistas, del CNI y de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas.

Llegado mi turno, en mi ponencia hablé de las estrategias innovadoras y liberadoras de las indígenas mexicanas. Las beduinas no las han elaborado totalmente pero están en ese camino: no se proponen asimilarse

al Estado israelí ni a sus valores. Pretenden buscar alternativas más cercanas dentro de la cultura beduina pero escapando a las limitaciones y flexibilizando lo que las agobia.



“El Corán no discrimina a las mujeres”

Son los fundamentalismos islámicos los que crean una opresión femenina contraria a la historia y principios del Islam, establecidos en su libro sagrado, El Corán, expresan feministas musulmanas. Es necesario, pues, que nos acerquemos con seriedad y profundidad a cada región practicante de esta religión para entender cómo se dan las relaciones entre las mujeres y el Islam.

Desde acá, una piensa que el Islam tiene prácticas uniformes para tratar a las mujeres. No es así. Hay una infinidad de matices en cada país en donde la religión predominante es la musulmana.

Frecuentemente vemos en la actualidad, en los noticiarios, a esas mujeres prácticamente “enjauladas” en metros y metros de tela con una rejilla que les cubre la cara. Esos bultos son las mujeres afganas.

Tendemos espontáneamente a creer que el Islam es uno y el mismo en todos lados donde éste se practica. La *burka* o vestido que cubre totalmente el cuerpo de las mujeres y que es una obligación usar, cambia mucho dependiendo del país islámico que se trate. La contención de sus cuerpos, la reclusión en el hogar —*pardah*—, la no participación en la vida profesional, pública y política del país, y la sujeción obediente y sumisa a los hombres en sus familias, tienen múltiples matices e interpretaciones en cada país islámico.

Cuando nos acercamos más a cualquier religión, descubrimos sus diferencias internas. Así que hablar de las mujeres y el Islam requiere saber más de cada país donde éste se practica.

Por ejemplo, en todas las islas de Indonesia predomina el Islam. Pero es un Islam “tranquilo”, por así decirlo. Las mujeres salen de sus casas sin problema, pueden elegir llevar una vida pública y profesional, y como forma clara de expresar su adhesión al Islam llevan una pañoleta —siempre blanca— cubriendo su cabeza.

En Malasia la situación es similar. Hace ocho años, cuando visité la zona, ésa fue mi experiencia. Aparte de llevar su pañoleta blanca, no notaba yo en esas mujeres musulmanas diferencia con relación a la situación de las mujeres en otros países.

El atuendo puede variar mucho en los Emiratos del golfo. Ahí ellas, a veces, usan unos antifaces para cubrir su rostro. A veces visten de negro, a veces no.

En la India, el atuendo también varía de región en región. Sin embargo, todas tienen que cubrirse la cabeza y el cabello como lo recomendó el profeta Mahoma quien, dice el Islam, recibió la revelación directamente de Dios y escribió *El Corán* en el siglo VII de nuestra era.

De pronto nos vemos orilladas a pensar que si ahora, en pleno siglo XXI, las mujeres islámicas están “así de subyugadas”, pues, ¿cómo sería antes?

La historia contemporánea nos ha servido dosis muy fuertes de fundamentalismos en todas las religiones. Estos fundamentalismos no representan un retorno de las mujeres al pasado... representan un nuevo presente de opresión pseudo-religiosa y un aparente y engañoso retorno a los principios de la religión.

¿Por qué afirmo esto? Revisando la historia de las últimas decenas de años en algunos países islámicos, lo constato. Por ejemplo, en Turquía, en los años 50, las mujeres se vestían sin pañoletas y sin taparse el cuerpo. En Egipto tuve evidencia de esto en primera persona, por así decirlo: iba yo rumbo a Alejandría a bordo de un tren con pantallas de video. La cinta que proyectaban era de los tiempos de Nasser. Tardé mucho en darme cuenta que la película se refería a la sociedad egipcia: las chicas iban todas vestidas de manera moderna, sin cubrirse, con mini faldas y una actitud desenvuelta; pero, observando a mi alrededor, constaté que ahora, años después de lo que mostraba el filme, casi todas las mujeres iban cubiertas con el velo.

¿Y qué decir de Irán? Mujeres sofisticadas, profesionales, con elegancia de los años 70, fueron forzadas a cubrirse para sobrevivir a los cambios instaurados por Khomeini. Semejantes experiencias tuvieron las mujeres de Afganistán y Pakistán, país este último que tuvo recientemente una gobernanta: Benazir Bhutto. Un exiliado afgano me asegura: “En los años 60 y 70, mi madre usó minifaldas en Kabul”.

Recientemente vi una fotografía, de hace unos diez años, en la que aparecen “unas chavas” en Peshawar, Pakistán. Podría creer que se trata de un grupo de universitarias mexicanas —juzgando por su forma de vestir y de reír—. Sin embargo, en Afganistán, hoy en día, las mujeres que enseñan una mano se arriesgan a ser mutiladas. Son apedreadas hasta la muerte si no toleran al marido abusivo y se escapan. Cambios semejantes han sufrido otros países —quizás sin llegar a los excesos del talibán afgano y pakistaní— restringiendo, de múltiples y agudas formas, la vida de sus mujeres.

En Cachemira, estado del norte de la India, las mujeres musulmanas llevan una pañoleta, pero no se cubren el rostro. Un testimonio reciente de una muchacha musulmana de esa región me deja estupefacta y horrorizada: Unos activistas talibán que pugnan porque la región sea incorporada a Pakistán, se dedican a arrojar ácido a las caras de las chicas que la llevan descubierta. Su meta es instaurar el reino de esta reinterpretación fundamentalista del Islam. Las mujeres no sólo se cubren la cabeza; deben cubrirse el rostro y el cuerpo totalmente.

Lo importante de señalar aquí es que, dentro de un amplio espectro, todos ellos se consideran musulmanes, se reclaman seguidores de Mahoma, son devotos. Sólo que los fundamentalistas se sirven de la religión para adquirir control político. Además, todos los regímenes fundamentalistas usan el control y la sujeción de sus mujeres como instrumento. Aparecen como fanáticos religiosos, pero utilizan esa retórica para ganar adeptos a causas claramente políticas, como la adhesión de este territorio a Pakistán.

Se dicen seguidores de Mahoma, pero ¿lo son? Revisando textos de estudiosas de *El Corán*, descubrimos que ahí nunca se dice que la mujer es inferior al hombre. Así como las católicas feministas releen *La Biblia*, así las musulmanas releen *El Corán*. Los estudiosos han descubierto los espacios de poder de las mujeres consortes del profeta Mahoma. Majid Rahnema los relata. Sus espacios rituales y sus escauceos eróticos no tienen ninguna relación con lo que ahora viven las mujeres en Irán, Pakistán y Afganistán. Esos fundamentalismos aparecen como una distorsión grosera del auténtico espíritu de *El Corán*. ¿Cuál regreso a las fuentes, a las tradiciones?

Las religiones emergen de sociedades con costumbres a las que tratan frecuentemente de mejorar. Pero las religiones no están al margen de la

sociedad. Se nutren y son permeadas por las costumbres de los pueblos en donde se implantan. Así, el Islam no se funda en la inferioridad y sujeción de la mujer en sus textos sagrados. Sin embargo, en sus prácticas, las costumbres patriarcales ancestrales de los pueblos se han infiltrado hasta volverse casi inseparables del Islam.

Hay un ejemplo clásico. Por mucho tiempo se identificó al Islam con la ablación —la práctica de la mutilación genital femenina—. Esta escisión del clítoris y de partes de los genitales femeninos —como rito de paso a la pubertad— se supuso típicamente musulmana. Se practica en casi todos los países islámicos. Recientemente se ha descubierto el relato de la práctica en autores tan remotos y no islámicos como Herodoto.

Algunas feministas islámicas han aceptado el uso del “velo” que las cubre. Han defendido el derecho a “elegir” usar una pañoleta, un velo, una bata suelta encima de sus ropas. Fátima Mernissi, y Deniz Kandiyoti hablan de esta aceptación como de estar “negociando con el patriarcado”.²⁵⁴ No se ponen tajantes, prefieren conceder el atuendo a cambio de tener acceso a puestos políticos y espacios en la vida pública. Y lo logran. En muchos países islámicos —Marruecos, Egipto, Turquía—, las mujeres cubiertas son aceptadas en la vida pública. Son respetadas y ejercen cargos de responsabilidad pública y política. Otras feministas musulmanas ancladas en su fe, y sin rechazarla, denuncian los avatares históricos que han sufrido los textos religiosos como *El Corán*.

Creen y demuestran que *El Corán* no discrimina a las mujeres y que las prácticas denigrantes hacia las mujeres son una infiltración —en el Islam— de prácticas sociales patriarcales y pre-islámicas.

²⁵⁴ Mernissi, *Fatima*, *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

Existen también organizaciones de activistas musulmanas que denuncian los abusos perpetrados por los regímenes fundamentalistas. Las mujeres se rebelan y exigen otro lugar social, familiar y político. Las mujeres en el Islam no son meras víctimas silenciadas de los fundamentalismos pseudo-religiosos; son parte actuante y son negociadoras. Activas y resueltas, se enfrentan a sistemas patriarcales obtusos y abyectos.



Las mujeres en Irán

Desde hace mucho tiempo dudaba que Irán fuera como los medios de comunicación masiva y los poderes occidentales nos lo pintan. Siempre riesgoso, islámico fundamentalista y con una opresión desmedida en contra de las mujeres. Apenas tuve una oportunidad para visitarlo, lo hice.

Estoy invitada a quedarme en casa de la familia de un ex-ministro del *sha* de Irán... Temo un poco esa asociación en tiempos de la Revolución Islámica, pero es una oportunidad para estar “adentro” del país, y no como visitante encerrada en una burbuja. Me invitaron a dar unas charlas en el Departamento de Antropología de la Universidad de Teherán. Constato que no es tan cerrada y “fundamentalista” como insisten los medios de comunicación.

En mi primer día en la casa, se me acerca la ayudante, una mujer campesina de los alrededores de Teherán. Viene cubierta con un velo blanco y vestida al estilo de ese país. Me dice, en su inglés particular, “*mullahs not good*”. Un *mullah* es un clérigo islámico. Esta mujer sabe que muchas decisiones de su país están en maños de ellos, y disiente; los critica. Ella me introduce al descrédito al que llegaron el gobierno y la administración de Ahmadinejad... y no sólo en los círculos de clases medias y altas. Ella es una sencilla campesina que viene a la capital para ganar un poco como ayudante de cocina.

¿Y cómo me animé a venir a Irán y —sobre todo— a viajar sola? Pues, requirió una buena dosis de arrojo, sin duda. Después de los trámites infructuosos para poder participar en una reunión en Teherán a la que fui invitada por Munir Faseh, ingeniero del Massachusetts Institute of Technology (MIT), había desistido de hacer ese viaje. Los movimientos para obtener mi visa habían costado tiempo y esfuerzo. Pero ocurrió que acababa de presentarse, en el Museo de Antropología de la Ciudad de México, la gran exposición sobre Persia. ¡Al visitarla quedé deslumbrada frente a la revelación de esa gran cultura ancestral, cuna de la civilización antigua! Se sabe de ciudades y asentamientos humanos allá que datan de 7 y 8 mil años antes de Cristo. Como, México e Irán habían trabajado muy armoniosamente para organizar esa exposición, los tiempos, felizmente, me permitieron un acercamiento de orden turístico también. La visa que solicité... era la de turista, por supuesto: no iba a anunciar mi participación en un evento crítico al régimen.

Aunque mi viaje a la reunión no logró cuajar, yo tenía que recuperar mi pasaporte —ellos lo tenían desde que comencé los trámites—. Cuando llegué a la Embajada me recibió el cónsul en persona. Me interrogó sobre mi retraso para recoger mis documentos; habían pasado más de dos semanas y los tenían listos desde hacía diez días. Mientras le respondía, ordenó un servicio completo de té con galletitas, crema y dulces. Es el rito predilecto de los iraníes a toda hora y en todo momento durante el día. Me invitó a una salita y compartió generosamente su tiempo conmigo. Nunca había sido tratada así por ninguno de los representantes de los países a los que he viajado. Además, me regaló una exquisita miniatura de tapete persa, una serie de mapas con instrucciones sobre cómo circular en Teherán y en otras ciudades; me

recomendó especialmente los lugares que los iraníes aman —las costas de mar Caspio, llenas de bosques—. Me distendí al escucharlo. Nunca pronunció un veto a mi intención de —¡siendo mujer!— viajar sola... y eso que nosotras estamos convencidas de que tal cosa está prohibida en ese país. Me señaló que podía y debía usar el transporte público y que las precauciones eran mínimas —mucho menores de las que él tenía que tomar en el D.F., aunque, por cortesía, no lo mencionó—. Así descubría yo la exquisita hospitalidad iraní, reflejada en su cortesía y amabilidad como representante de su país. La forma en que se condujo conmigo me dio la certeza de que viajar podría ser una gran experiencia... Y además... aunque sólo en calidad de turista... ¡ya tenía la visa!

Realicé el viaje unas semanas después. En ningún país, viajando sola, me he sentido y he estado más segura... por las razones que se quieran aducir, es un país muy fácil y seguro para viajar como mujer sin compañía. Eso sí, siempre traje la cabeza cubierta. Al transitar en Irán, me llegaron a llamar la atención porque el chal se me había resbalado de la cabeza. Un simple gesto, una observación del taxista que me llevaba, quizás del señor sentado en la mesa de enfrente o de la mujer que caminaba a mi lado.

Algunos datos sobre la presencia de las mujeres iraníes en la sociedad, las artes y en la política pueden apoyar e ilustrar mis experiencias:

Cuando la primera película de Samira Makhmalbaf, *La manzana*, hizo olas en Occidente, la gente estaba confundida. ¿Cómo puede ser que Irán —la tierra de la opresión femenina y de la *Sharia* como ley— haya propiciado el talento cinematográfico de una chica de 18 años con tal visión? Samira Makhmalbaf contestó simplemente: “Irán es un país en donde estos contrastes coexisten”.

En ningún lado las contradicciones de la sociedad iraní son más evidentes que en la posición de las mujeres. Históricamente, las mujeres en Irán han vivido en una sociedad progresista y gozado de más igualdad y libertad que en los países vecinos. En Irán las mujeres tienen el derecho de ser integrantes del parlamento —*Majlis*—, conducen automóviles, votan, poseen propiedades en su nombre y trabajan fuera de casa.

Esto lo explican, en parte, los antecedentes históricos. Evidencias arqueológicas sugieren que en el Irán pre-islámico, las mujeres del pueblo podían trabajar fuera de casa, poseer propiedades, vender y rentar propiedades y que ellas pagaban impuestos. Mujeres administradoras se mencionan en los espacios de trabajo y se conoce que las mujeres tenían altos puestos militares también. En el período Sassanida (de 100 a 600 d.C.), estos derechos de las mujeres estaban incluidos formalmente en la ley.

El nombre Irán —la antigua Eran Persa— proviene del término *Aryan*, “la tierra de los nobles”. Este nombre se usó desde el primer milenio antes de Cristo. El profeta Mahoma fue el primero en ocuparse específicamente de los derechos de las mujeres, enfatizando que los varones y las mujeres, siendo diferentes, tenían derechos y obligaciones desiguales. Según Mahoma, los hombres debían ser los proveedores y, por lo tanto, las mujeres no eran sujetos de derechos legales, simplemente porque los hombres estaban ahí para protegerlas y mantenerlas.

En realidad, para las mujeres persas, la llegada del Islam después de la conquista árabe significó un declive en su posición en todos los niveles. La mayoría de sus derechos se evaporaron, se impuso una indumentaria femenina islámica, la poligamia se generalizó y nuevas leyes familiares dieron por lo general la ventaja a los varones.

En 1931, Reza Shah, el padre del desafortunado Shah destituido que se refugió un tiempo en Cuernavaca, empezó a legislar en favor de las mujeres. Los majlis aprobaron una ley que hasta dio a las mujeres el derecho de buscar el divorcio. La edad mínima de matrimonio para las niñas fue incrementada a 15 años. En 1936, se formó un sistema educativo para niños y niñas a la par y en el mismo año se aprobó una legislación para abolir el uso del velo —*chador*—. Reza Shah también apoyó a las mujeres para que fuera legal que ellas trabajaran fuera de casa.

En 1962, el último Shah dio el voto a las mujeres y, seis años después, la Ley de Protección Familiar fue ratificada. Se trataba de la más avanzada ley familiar en el Medio Oriente. Las leyes del divorcio se volvieron más estrictas y la poligamia fue desaconsejada. La edad de casamiento se elevó a los 18 años.

Muchas mujeres iraníes estuvieron muy activas en la revolución de 1979 que tumbó al Shah, pero se podría decir que pocas previeron que la adopción de la ley Sharia y la República Islámica iban a afectar sus derechos. Luego de un par de años, las mujeres estaban de nuevo en el *hejab* —indumentaria considerada “modesta” para el régimen islámico— y esta vez su uso era obligatorio. La edad legal para casarse se redujo a 9 años para las niñas y 15 años para los varones, y la sociedad llegó a ser estrictamente segregada, hasta tal punto que, hasta la fecha, varones y mujeres no comparten espacios en las escuelas y ni siquiera en los autobuses.

Recuerdo que en Shiraz, ciudad situada a unos kilómetros de Persépolis, capital ancestral de Persia, tomé un autobús que tenía una barra en el medio. Al frente viajaban los varones; de la mitad hacia atrás estaban todas las mujeres veladas en negro. Descubrí que eran todas jóvenes y que viajaban a la universidad. En Irán, la mayoría de los estudiantes

universitarios son mujeres. Esas jóvenes se disputaban quién pagaba mi trayecto. Se sabe que Mahoma demanda una hospitalidad muy especial hacia los extranjeros. Así, todas querían pagar lo mío, en parte por el mandato islámico y en parte por esa hospitalidad tan proverbial y especial que nos envuelve a todos los extranjeros que recorremos el país. Fue una experiencia tan agradable que no puedo rememorar la vivencia de la famosa “segregación” como algo ofensivo a mi calidad de mujer. Es importante señalar que no en todas las ciudades de Irán existe esta segregación. Sólo la recuerdo en Shiraz.

A partir de la Revolución de 1979, las mujeres perdieron la libertad de aparecer en público con un hombre que no sea su marido o un pariente cercano, y pueden ser castigadas por usar incorrectamente el *hejab*, o por mostrar su pelo o portar un maquillaje elaborado. Viajar es imposible sin la autorización del marido o del padre, y una mujer puede ser apedreada a muerte por “adulterio” —cuya definición incluye el hecho de haber sido víctimas de violación—. La ley familiar ha vuelto a caer en la jurisdicción de las cortes religiosas y se ha tornado prácticamente imposible que la mujer se divorcie sin el acuerdo del marido. En todo caso, si se divorcia, suele perder la custodia de los hijos.

Todo esto es, en los días actuales, cierto “en teoría” o *de jure*. Pero yo no vi, personalmente, ninguna escena así en la realidad de octubre del 2007, cuando recorrí el país. Las mujeres enseñaban el pelo con un copete muy elaborado; el velo retrocedía en la cabeza para poder mostrar ese peinado. Un estudiado maquillaje adornaba caras bellas y no tan bellas, mientras que acinturados sacos cubrían los cuerpos de mujeres que caminaban en grupos con varones a su lado que eran, probablemente, amigos, no maridos.

Las mujeres que tenían altos puestos, como Shirin Ebadi —quien fue elegida como juez en 1979 y ganó el premio Nobel de la Paz en 2003—, los perdieron con la Revolución y tuvieron que dejar sus prometedoras carreras profesionales. Sin embargo, esta vez las mujeres no desaparecieron detrás de una cortina. Las iraníes se habían emancipado y se resistieron al retorno total al hogar.

Hoy permanecen vigentes muchos derechos que las mujeres no perdieron —como el derecho al voto y el derecho a poseer propiedades y tener independencia financiera en el matrimonio—. De hecho, las estadísticas de educación superior y de alfabetización de las mujeres se han incrementado notablemente desde la Revolución por el simple hecho de que muchas familias tradicionales finalmente se sintieron seguras de enviar a sus hijas a la escuela, una vez que Irán hubo adoptado el velo —*hijab* o *chador*—. Las mujeres formaron el 63% del ingreso a la universidad en 2002-2003 —aun cuando su empleo subsecuente fuera de sólo 11%—. No obstante que la importancia de las mujeres en la fuerza laboral es reconocida —la licencia de maternidad por tres meses se da sólo a un 67% del salario— hay todavía una discriminación rampante.

En 1997 el presidente reformista Khatami fue elegido por una mayoría de mujeres y jóvenes, gracias a su promesa de realizar un cambio. Para el año 2000, ya figuraban once mujeres en los *Majlis* —parlamento— y muchos de sus miembros defendieron los derechos de las mujeres. Una de las más prolíficas feministas islámicas es Faezeh Rafsanjani, la hija del ex presidente, miembro del parlamento, propietaria de una revista, académica, madre y deportista olímpica.

En tiempos recientes, ha ocurrido una serie de victorias menores, ganadas con mucho esfuerzo. Los reformistas ganaron el derecho de que una

mujer soltera pueda estudiar fuera del país; se elevó la edad de matrimonio legal de 9 a 13 años —aunque la propuesta era elevarla a 15 años—. También se obstaculizó un intento de limitar el porcentaje de estudiantes mujeres en las universidades y se logró que mejoraran las condiciones de custodia de los hijos para las mujeres divorciadas.

Sin embargo, en la corte, el testimonio de una mujer todavía vale la mitad que el del hombre y, en aquellos casos en que un asesino está obligado a pagar dinero a la familia de su víctima, las mujeres están estimadas a la mitad del valor de los varones. *Sigheh* —la práctica islámica de matrimonio temporal— es visto por muchos como una forma de prostitución legalizada.

Tengo una amiga que acaba de recibir un premio internacional al mejor documental. Yo estaba en Shiraz cuando me enteré y fui invitada a compartir con el jurado internacional una serie de actividades culturales organizadas por el gobierno islámico. Mi amiga se llama Mahvaz. A mi retorno a Teherán, ella me mostró su documental y me regaló una copia. Es un documental sobre los homicidios cometidos por mujeres a sus violadores. Es un material estrujante. Muestra la injusticia de una ley que culpa a la mujer de la violación de la que fue víctima. Las mujeres de las que habla el filme se sintieron obligadas a restaurar su honor y a que no se descubriera lo ocurrido, porque sus vidas peligraban si se ponía en acto la ley Sharia instaurada en el Irán musulmán revolucionario.

Esto me plantea una interrogante: ¿cómo es posible que esta mujer cineasta haya sido apoyada y propuesta por el gobierno islámico para un premio internacional? Su material expone con crudeza la injusticia de la ley islámica hacia las mujeres. ¿Se podría explicar, quizás, como aquellas cuarteaduras propias de todo sistema absoluto?

En la calle se observa a simple vista que la obligación de la indumentaria islámica se ha relajado. El mar de *chadores* negros ha decrecido y ahora se ven atuendos más cortos, más ceñidos, coloridos sacos, y las pañoletas se usan muy atrás, mostrando elaborados peinados. Las mujeres jóvenes han perdido el miedo a ser vistas fuera de la casa con varones que no son de su familia. Y muchas de ellas transgreden los límites impuestos. Activistas como Shirin Ebadi, quien trabaja como abogada y defensora de derechos humanos, insisten que adentro del Islam se encuentran incluidos todos los derechos humanos, y que todo lo que se necesita es una interpretación más profunda e inteligente.

La mayoría de las mujeres con las que hablé en Irán me dijeron que usar el velo, *hejab* o pañoleta, es la menor de sus preocupaciones. Yazd es una de las ciudades más antiguas del mundo. Según la Unesco, ha sido habitada sin interrupciones desde varios milenios antes de Cristo hasta el presente. Es también el centro de la comunidad zoroastriana más numerosa de Irán. Ahí conocí a Vista, joven mujer zoroastriana y a su amiga musulmana. Ambas me llevaron a descubrir su ciudad y los centros del culto monoteísta a Zoroastro.

Vista me hablaba, con precaución y sigilo, de cómo ellos eran marginados en el Irán musulmán. Me explicaba que en la comunidad de Zoroastro, las mujeres no estaban obligadas a usar el velo ni a cubrirse el cuerpo. Y ella evadía esas reglas islámicas —obligada formalmente a seguirlas— usando un saco transparente y bien ceñido con un chal tan ligero que se podía ver todo su pelo negro, brillante, sedoso y abundante.

Cuando subí en peregrinaje al escarpado cerro en cuya cumbre se encontraba el templo de culto a la princesa Sassanida Nikbanuh —capturada durante la invasión de los árabes en el año 637 de nuestra era—, un

zorastriano me invitó a quitarme el chal de la cabeza... Ahí no privaban los requisitos islámicos. Era su lugar de peregrinaje propio.

Lo que es más importante en la agenda de las mujeres en Irán es cambiar la situación de discriminación institucional inherente a la sociedad y a ley. Como la reformista M.P. Elaheh Koulaie dice: “Tenemos que cambiar las percepciones que los iraníes tienen de sí mismos, la percepción del papel de la mujer y del hombre”.²⁵⁵

En 2004, los conservadores, tomaron de nuevo el control de los *Majlis* después de prohibir que muchos reformistas se presentaran como candidatos. Los votantes fueron muy pocos. Debemos esperar para saber el camino que tomará Irán. Las revueltas en el verano del 2009 y el cuestionamiento de la validez de la reelección de Ahmadinejad, con el consecuente debilitamiento de su aprobación, nos muestran un Irán internamente fracturado, aunque parece que la disensión proviene principalmente de sectores medios y no de la mayoría del pueblo. Hay que tener en mente las distorsiones creadas desde el imperio estadounidense y sus aliados de lo que podemos saber a través de los medios.

La esperanza es que las mujeres sigan, como se constata hoy en día, defendiendo sus derechos y ganando espacios.



²⁵⁵ Comunicación personal.

Mujeres en Turquía, ¿bajo el yugo del Islam?

Estuve en Turquía. El feminismo ahí no es tan diferente del nuestro. Existen muchas distorsiones veladas, impresiones desinformadas sobre “esas pobres mujeres de los países islámicos”. Disiento con las posturas del llamado “orientalismo”, ese imaginario occidental que encapsula las fantasías —principalmente masculinas— sobre las mujeres en el Oriente, ese Oriente que nos presentan atrasado y primitivo, opulento y extravagante, y con una fijación en la carga erótica de mujeres recluidas en el harem para exclusivo servicio y deleite del varón.

Voy caminando por Istiklal Caddesi —Avenida de la Libertad—, calle principal y peatonal de Estambul. Por ahí veo una mujer toda cubierta con un abrigo encima de sus pantalones y camisa. Lleva la cabeza amarrada con una pañoleta doble. A su lado, y en conversación íntima, camina una chica con la camiseta arremangada en la cintura que deja ver un ombligo sonriente. Lleva los jeans ajustados debajo de la cintura, y unas botas puntiagudas. Aparecen como dos mundos pero son uno. Probablemente son amigas, ¿o hermanas? Algo muy cercano las une. Más allá, una señora, toda de negro y con el rostro semi oculto, del que deja al descubierto solamente la mirada, camina al lado de otras ataviadas de igual manera. Pero detrás de ellas viene un contingente de jóvenes que parecen haberse salido de una revista de modas. Más allá, una señora, con

velo todo blanco con borlas y doblado hacia atrás, camina con una niña ataviada con bordados multicolores.

¿Cómo explicar esta diversidad?

El país —y en él, las feministas— provee de una amplia gama de posibilidades. Si se escoge, se acepta el uso del velo —que en Turquía es, principalmente, una pañoleta—, o los jeans y la cabeza al aire, que es el uniforme de la juventud. Algunas mujeres caminan con vestidos que dejan sus hombros al descubierto, contraviniendo las enseñanzas de Mahoma, quien declara: por modestia y para no “tentar al varón” no se debe jamás enseñar los hombros. En algunos barrios y a ciertas horas, las mezquitas están llenas de varones arrodillados, en oración hacia la Meca, y se escuchan por las calles y en las universidades las plegarias de *El Corán* cinco veces al día. La voz del muecín resonará internamente en la mente del viajero a la hora de dejar el país.

Diversas realidades, creencias y prácticas se entrecruzan en ese mundo, que no es uno sino múltiple. Las posturas morales del Islam aparecen flexibles. Las chicas universitarias se manifiestan... ¡por el derecho a decidir usar un “velo” para ir a clases! Un velo que —como he dicho—, en la mayoría de los casos, se reduce a una pañoleta. El “derecho a decidir” parece ser la tónica en esta demanda.

Pero, ¿qué puentes se tienden entre feministas mexicanas y turcas?

Establecer un contacto Sur-Sur es una tarea importante para las feministas. Estamos insertas en una globalización —forjada, dirigida, y manejada desde el Norte—. Los financiamientos privilegian ese tipo de contactos mediados. Frecuentemente, es a través de los Estados imperiales que una puede conectarse con feministas de la India, Filipinas, Malasia,

Brasil. Éste, por cierto, no fue el caso, pues mi invitación llegó desde una editorial alternativa turca.

Los contextos de los países del Sur se asemejan en aspectos puntuales.

Cuando la editorial Chivilyarzin me propuso traducir al turco mi libro *Diálogo y diferencia: retos feministas a la globalización*, quedé perpleja. ¿Cómo puede interesar, a las lectoras y lectores turcos, la problemática del movimiento de mujeres indígenas? ¿Qué pueden encontrar de útil para su propia coyuntura? “Voy a descubrirlo”, me dije.

Esos esfuerzos de “arreglárnoslas de Sur a Sur” pueden ser un modo de romper el cerco de desinformación. Son la posibilidad de construir espacios y alianzas entre nosotras. Las feministas que encontré en Turquía tenían dilemas parecidos a los míos.

¿Cómo dejar claro que el feminismo es un movimiento para el cambio social y político, y no una agencia repetidora de las políticas internacionales impulsadas desde el Norte? ¿Cómo especificar, ante compañeros varones, que nuestra lucha como mujeres no “distrae” de una lucha social amplia? ¿Cómo comprender y respetar las particularidades y, al mismo tiempo, articularse con el movimiento de mujeres kurdas, semejante al de mujeres indígenas en México? ¿Cómo sobrevivir, sin depender de financiamientos de agencias internacionales y de los dineros del Norte que llegan con agendas pre-específicas y prejuiciadas, no coincidentes con las prioridades nuestras, aquí?

En la búsqueda común de respuestas y de análisis que reflejen nuestros contextos —tan diversos y, al mismo tiempo, similares—, hicimos surgir el inicio de una nueva colectividad. Una colectividad transnacional, no de neocolonización dirigida desde ciertos feminismos del Norte.

Turquía no es el Islam terrorista y fundamentalista. La ideología de la expansión imperial es la que genera esas distorsiones. Es un país en el que las mujeres están re-creando su propia identidad y en donde el Oriente y el Occidente se dan la mano.



La Sociedad de Mujeres Trabajadoras Palestinas en Ramallah

Es nuestro último día en Jerusalén. La “Asamblea Alternativa” a la que fuimos invitados terminó anoche. Hoy visitamos la parte antigua de esta ciudad. Deambulamos por lugares exquisitos y casi vacíos. El turismo se mantiene alejado en estos momentos. Mohammed prometió acompañarme a visitar campos de refugiados. Le insistí que mi interés principal era conocer acciones de grupos de mujeres. Mohammed aceptó presentarme llevarme con algunos de ellos, en ésta, mi última tarde en esta conflictiva región asiática.

Conocí a Mohammed unos días antes de mi regreso a casa, mientras visitábamos Bir Zeit, la Universidad Palestina ubicada en el norte de Cisjordania. Él nació y vivió toda su vida en un campo de refugiados. Tiene aproximadamente 26 años pero se ve mayor. Ha elegido hacer su maestría en Estudios de la Mujer en esa misma universidad.

Cuando lo conocí, él buscaba empeñosamente personas que pudieran necesitar un guía. Lleva cinco meses sin trabajar, desde el inicio de la *intifada* —levantamiento civil—. Por doquier encontramos gente verdaderamente desesperada por este estado de desempleo sostenido y la miseria en que los sume. Pensé que sería lo más pertinente visitar las zonas palestinas con uno de ellos, de los pobres, de los desposeídos.

En aquel momento no se podía entrar a la ciudad de Ramallah. Así nada más. Se cierran y se abren los caminos a capricho del Estado de Israel. No se

podía ni debía transitar. Si lo hacía, debía hacerlo aceptando los riesgos. Pero... ¿cómo no aceptarlos?

Tomamos el transporte colectivo de uso de los palestinos. Ahí comenzó mi experiencia de la verdadera Palestina. Íbamos amontonados en una camioneta desvencijada, por caminos polvosos y de terracería. Atravesamos casi constantemente basureros y montañas de desechos.

El ambiente era de permanente alerta. Nos detuvieron en cuatro retenes de ida y en cuatro de vuelta. En cada uno revisaban especialmente nuestros documentos; no teníamos derecho de estar ahí. Hubo esperas interminables. El trayecto de apenas 14 kilómetros lo hicimos en dos horas. ¿Cómo logran los palestinos soportar esto cotidianamente? Pasamos por un vado y la conversación a mi alrededor se intensifica. Mohammed traduce lo que dicen y me señala un lugar. Los soldados israelitas han matado a un muchacho de 15 años hace unos instantes. Trató de saltarse una barda prohibida y un soldado le apuntó directo al corazón. Lo mató de un solo tiro. Sentí el dolor y el hedor de la muerte injusta ¡Un chico desarmado! Definitivamente no es lo mismo leer sobre estos ajusticiamientos asesinos, que estar en el lugar minutos después de que pasó.

Llegamos casi corriendo a la cita con la Sociedad de Mujeres Trabajadoras Palestinas. Amal, la directora, nos estaba esperando. La acompañaba otra mujer, Zahara. El modesto local luce repleto de maravillosos bordados en punto de cruz. Los vestidos tradicionales de las mujeres palestinas están prácticamente recubiertos de un bordado finísimo.

Amal me suplica: “Queremos establecer en México un puente con grupos y organizaciones de mujeres como la nuestra”. Ellas se organizaron en 1981, pero no fue sino hasta 1990 cuando se enfocaron en la lucha nacional palestina.

“Apenas en 1996 —confiesa— decidimos llamarnos feministas. En 1999 demandamos que el trabajo en la casa se considerara trabajo y que el ama de casa tuviera los beneficios de la ley del seguro social”.

Su objetivo es apoyar a los 110 grupos de mujeres organizadas que existen en Gaza y Cisjordania. Su trabajo está dirigido a mujeres de base, a muchachas jóvenes y a mujeres de edad avanzada. Esta estrategia de acción se implementa a través de programas educativos. Organizan talleres y conferencias acerca de los derechos de las mujeres, los derechos de las trabajadoras, los derechos civiles. Su situación está particularmente agravada por el estado de guerra permanente.

Relata algunas de las peripecias en el desarrollo de su activismo feminista: En 1990, durante la primera *intifada*, ellas demandaron a todos los partidos políticos palestinos que declararan su posición sobre varios temas que concernían a las mujeres. Uno de ellos era la práctica del *Hijab* —matrimonio de mujeres casi niñas— y otro sobre los derechos de las mujeres a participar en la toma de decisiones en asuntos públicos y nacionales.

Los hombres les hicieron creer que tomarían en cuenta sus peticiones y, finalmente, no se decidieron a apoyar sus demandas, así que los seis grupos de mujeres que existían entonces se unieron y desarrollaron una coordinación para integrar asuntos sociales y nacionales. Trabajaron por dos años. Crearon consejos comunitarios políticos que denominaron Consejos “sombra” pues como eran de mujeres, eran invisibles. A través de ellos, sin embargo, lograron un lugar en la sociedad y la política.

Finalmente decidieron boicotear una elección en Betshaour. Publicaron un anuncio en la prensa condenando la práctica de ignorar a las mujeres. Su estrategia fue exitosa.

Amal mira fijamente. Sus ojos verdeazules expresan una mezcla de rebelión, firmeza y desesperación... y luego me hace un guiño de complicidad.

Después de estas experiencias, cambiaron sus prioridades. Se enfocaron a contrarrestar la violencia hacia las mujeres. Entonces los hombres respondieron: “¡...pero están destruyendo la familia palestina!” Ellas abrieron una línea telefónica de apoyo a mujeres maltratadas.

“Entonces fuimos atacadas —dice Zahara—, pero ahora ya logramos tocar en público temas difíciles. Tenemos dos programas de televisión y dos programas de radio. Ahora la sociedad empieza a reconocer los derechos de las mujeres [...] Todavía no se ha interrelacionado la problemática de las mujeres con la problemática social, lo que es imprescindible si queremos construir una sociedad democrática”.

Al final hablan de una de las formas de control más denigrantes que sufren las mujeres palestinas. Esa sociedad se rige por la ley familiar de Jordania. Con esa ley, las mujeres “vivimos en una cárcel” dicen Zahara y Amal. Se ven tristes y expresan la injusticia de sus vidas con la postura de sus cuerpos.

“El matrimonio es una esclavitud”; ninguna mujer puede divorciarse ni dejar a su marido. No importa qué tanto abusen de ellas. En esa ley familiar es el padre, y aun el hermano, el que decide con quién se casan las mujeres. ¡Y sin embargo los hombres las pueden repudiar a ellas sin que ellas mismas lo sepan! Las dos mujeres con quienes mantengo este triste diálogo quisieran poder separarse de sus maridos y tienen que seguir luchando por derrocar la ley familiar jordana.

Me despido de ellas. Es tarde y debemos regresar a Jerusalén. No se qué me espera en los retenes... Mohammed nos lleva a un lugar donde, quizás, todavía se pueda encontrar transporte a Jerusalén. Y por fin llega.

Al ir de regreso pienso en estas valientes y aguerridas palestinas. No sólo el Estado de Israel les arrebató hijos, maridos y hermanos. Viven en permanente peligro de muerte y destrucción. Pero, además, tienen sus propias luchas como mujeres en un contexto de exclusión exacerbado.

“Queremos establecer en México un puente con grupos y organizaciones de mujeres como la nuestra”, dijeron.

Su correo electrónico es: pwws@planet.edu



[Imagen]

Prisioneras de la esperanza en Jerusalén: mis experiencias en Palestina

Cotidianamente leo sobre los “enfrentamientos” entre palestinos e israelíes. En estos “enfrentamientos”, como insiste la prensa en llamarlos, están, por un lado, chicos con piedras y, por el otro, artillería pesada. ¿De qué “enfrentamiento” estamos hablando?

Recuerdo mis experiencias recientes en Palestina. Participé en la Asamblea Alternativa de Sabeel: Centro Ecuménico para la Teología de la Liberación Palestina, invitada por Jean Zaru, activista de derechos de las mujeres, cristiana y comprometida radicalmente con la solución pacífica al conflicto.

Sabeel se autodefine como “un movimiento de base cristiano que busca... ser fiel a la verdad, buscar la justicia y todo esto en pro de la paz para ambos: israelíes y palestinos”. La búsqueda de la paz con justicia y dignidad. ¿En dónde hemos oído esto, repetidamente, en México?

Los más de doscientos participantes escuchamos conferencias sobre historia, economía, sociología de los territorios ocupados, la *intifada* y la guerra de Israel contra los palestinos. Los expertos —de origen palestino e israelí— eran generalmente profesores universitarios y estudiosos de la situación. También emprendíamos viajes “educativos” a las zonas de Cisjordania, como Belén, Ramallah, Taybeh y Bir Zeit, con su única Universidad Palestina. Las condiciones de caminos bloqueados, de abuso de

poder y violencia en los retenes, de miseria e injusticia rampante en los territorios palestinos bajo ocupación militar israelí fueron evidencias vívidas.

“En tanto la *intifada* no sea percibida en Occidente como un levantamiento civil contra la opresión colonialista, los palestinos no tienen oportunidad alguna de lograr igualdad y justicia”, dice Edward Said en un artículo de 2001.²⁵⁶ Las razones, las justificaciones para este levantamiento civil las encontré desbordantes durante mi estancia en Palestina.

Durante las semanas previas a mi viaje, me sorprendí a mí misma buscando, no sin angustia, a mi anfitriona, Jean Zaru. Me asaltaban temores de sufrir daños físicos... la explosión de una bomba, verme atrapada involuntariamente en un enfrentamiento armado. Pero, en el fondo, no era la aprensión ante un daño así lo que me hacía dudar. Temía encontrar una situación que me enfrentara cruda y desnudamente con la terrible capacidad humana de dañarnos y destruirnos unos a otros, con la flaqueza del débil y la depravación del fuerte, con el abuso y la rebelión fútil, con los mesianismos fundamentalistas y las creencias, politizadas, que monopolizan a Dios.

Y así fue. Finalmente, acepté el reto y viajé miles de kilómetros para encontrarme con eso... pero también con mucho más que eso: un contingente de grupos y personas que permiten y se permiten entrever una esperanza.

Encuentro con Mujeres de Negro

Además de mi interés en participar en la Asamblea Alternativa de Sabeel, anhelaba conocer más de cerca las acciones de un grupo: Mujeres de Negro. Este movimiento existe en varios países donde las guerras asuelan regiones

²⁵⁶ Said, E., “Palestina, tenemos que abrir el segundo frente”, 15 de abril de 2001. El texto está disponible en: <http://www.lospobresdelatierra.org/palestinalibre/said150401.html>

enteras, como los Balcanes. Mujeres de Negro enarbolan unas consignas de paz, en complicidad con las mujeres del bando “enemigo”. Sobreviven en el riesgo.

Agar — la dirigente de Mujeres de Negro en Israel — acaba de morir con el corazón colapsado a los 40 años. “El corazón se gasta con tanta pérdida, con el dolor compartido, y con el activismo sin fin”, cavilé cuando supe la noticia de su muerte.

Estas mujeres se reúnen una vez a la semana en la Plaza de París, que algunas llaman hoy Plaza de Agar, en su honor. En estas reuniones silenciosas manifiestan su protesta por la política israelí de ocupación de Palestina. Fuertes y decididas, sin hacer concesiones con su gobierno, al que consideran corrupto y abusivo, ellas permanecen ahí, por horas, los viernes, víspera del día sagrado de los judíos. Es el día de preparación para los ritos, las tareas religiosas, la abstención del trabajo. Pero ellas están ahí para confrontar a sus conciudadanos con la política inhumana hacia los palestinos suscrita por el poder israelí.

Varias pancartas dicen: “Paren la ocupación”. Y están ahí, a la vista, en el corazón del Jerusalén judío. Los palestinos no tienen derecho de circular en esa parte de la ciudad. Serían detenidos y multados. Los palestinos de otras ciudades, como Ramallah, a apenas 15 kilómetros de Jerusalén, nunca vienen; les está prohibido.

Otras pancartas claman: “Yo no quiero ser el enemigo”, “Rehúso ser la enemiga”, “Deshagan los asentamientos judíos en Palestina”. Una chica llamada Gila me explica quiénes son y cuáles son sus objetivos. En Israel hay ocho diferentes movimientos de mujeres por la paz que están dispuestas a infringir la ley y ser arrestadas por hablar abiertamente sobre temas impopulares. Una de sus demandas es que Israel retorne a sus fronteras

anteriores a 1967. Otra es que se resuelva el problema de los refugiados palestinos parando la destrucción de sus casas, el arrasamiento de sus poblados y el despojo de sus tierras de cultivo.

Volver a las fronteras establecidas en 1967 implica una devolución de territorios ocupados. Implica restringir al Estado de Israel, cuya política empuja las fronteras y prácticamente se instala en todo el territorio asignado a los palestinos. Una de sus formas es la creación y expansión de los llamados asentamientos —*settlements*—, que son zonas resguardadas, exclusivas para los habitantes judíos, frecuentemente militarizadas, transformadas en fraccionamientos urbanos e instaladas al lado o en el centro de casi toda ciudad o pueblo palestino. Este es uno de los elementos de la ocupación contra la que luchan esas mujeres. Los “refugiados” son aquellos palestinos que han sido evacuados de sus tierras, de sus pueblos, de sus hogares demolidos, de sus campos de cultivo, para ser desplazados y hacinados en los llamados campos de refugiados.

En Chiapas tenemos nuestra versión de los “desplazados”. Me preguntaba, al visitar los campos de refugiados: ¿Quién diseña y organiza las acciones militares de baja intensidad con tal sistematización que, a través del mundo, las situaciones se asemejan? En Palestina como en Chiapas...

Esa política de demolición de casas, de arrasamiento de pueblos enteros ha sido hasta hoy la política de Israel con los palestinos. Las mujeres del grupo Bat Shalom acompañan a campesinos cuyas casas están programadas para ser demolidas. Llegan la noche anterior y procuran que su presencia detenga estas injustas demoliciones. Las demandas de estas organizaciones feministas israelíes son, a la vez que de justicia básica, admirablemente valientes en el contexto de incursiones violentas avaladas y justificadas por el

Estado so pretexto de su “seguridad”. Sabemos de mujeres que han perdido la vida al intentar parar a una tanqueta demoledora. La tanqueta no se detiene y pasa por encima de su cuerpo. Así, defender la demolición de un hogar palestino no es un riesgo menor.

Una de las acciones recientes de Mujeres de Negro para llamar la atención sobre sus demandas fue un bloqueo del tránsito vehicular en Tel Aviv por varias horas. Los palestinos siempre están sujetos a una serie de retenes, de control de credenciales de identificación y de bloqueos de tránsito impuestos como política de acoso por el Estado de Israel. Ellos viven esto cotidianamente. Existe una red de carreteras —*bypass roads*— que vinculan todos los asentamientos judíos dentro de Palestina. Estas carreteras, buenas y seguras, están prohibidas al tránsito de los palestinos, quienes deben tomar caminos alternativos de terracería, plagados de baches y basura, y en los que nunca se sabe dónde van a estar los retenes ni cuánto van a durar los bloqueos. Un viaje de 15 kilómetros puede tomar dos o tres horas, si es que el viajero llega a su destino. Tuve la oportunidad de vivirlo.

Las Mujeres de Negro quisieron que los habitantes de Tel Aviv vivieran, una vez al menos, la situación que sufren cotidianamente los palestinos. Congregaron un contingente numeroso de mujeres y, en efecto, bloquearon el tránsito en Tel Aviv. La acción fue “todo un éxito”. Yo diría que les hicieron probar “una cucharada de su propia medicina”. Esta concentración fue una de las ocasiones en que ellas sufrieron innumerables ataques, agresiones y amenazas verbales de sus conciudadanos.

Mientras entrevisto a Gila, un coche pasa muy cerca de nosotras. Un joven judío asoma la cabeza y grita algo que para mí es incomprensible. El tono es duro, se siente ofensivo. Le pido a Gila que me traduzca, y lo hace:

“Nos llamaron putas, amantes de los árabes”. Escucho otro insulto más y luego otro. Les gritan: “váyanse a la cocina, ahí deberían estar”, “váyanse a trabajar y dejen de flojear”, “amantes de Arafat”...

Agresiones sin fin contra esas mujeres en su calidad de mujeres. Agresiones machistas, diría yo.

Llega otro pequeño grupo, esta vez de hombres con banderas de Israel. Gila explica: “Son los ultraconservadores que vienen a hacernos contrapeso en este que ha sido nuestro lugar desde hace doce años”. Definitivamente el rechazo se siente y se ve. Cuestionan a su propia gente y a su propio Estado. El nacionalismo, me dice, es el programa de Israel.

Abunda un poco más sobre Mujeres de Negro: “No somos un grupo, somos una asociación de mujeres sin grupos. No hay jerarquías; las que llegan a las manifestaciones y reuniones son las que toman las decisiones. Tenemos mucha diversidad en nuestros puntos de vista. Por ejemplo, algunas de nosotras estamos comprometidas y nos solidarizamos con la *intifada*, otras reclamamos el retiro de Israel y el reconocimiento de la Organización para la Liberación de Palestina”.

Algunas más vienen aquí como socialistas, otras sólo como ciudadanas. Sin embargo, comparten ciertos puntos: todas están de acuerdo en que los palestinos tienen el derecho de establecerse en Gaza y Cisjordania. Defienden el derecho a la soberanía de Palestina.

Trabajan en solidaridad con las mujeres palestinas a través de una asociación que se llama “Vínculo de Jerusalén”. Sin embargo, las palestinas no pueden unirse a las manifestaciones, no pueden transitar ahí y las mujeres israelíes saben que estas demandas y críticas deben provenir de la ciudadanía israelí. “Estamos encontrando bases comunes que cruzan las

ciudadanías, construimos la amistad y solidaridad entre mujeres”. Gila, Frella, Maya y tantas mujeres más.

Visita a Bat Shalom

Terry me recibe con amabilidad. Parte para los Estados Unidos en unas horas. Va a buscar apoyos económicos y políticos para el trabajo de Bat Shalom. Ella se repatrió a Israel en los años 70. Creía en la profunda justicia de que los judíos tuvieran su propio país e hizo su *aliya* —retorno—. Al poco tiempo se dio cuenta de las profundas injusticias perpetradas por el Estado israelí contra los palestinos. Ahora es la directora de esta organización nacional feminista por la paz justa entre Israel y sus vecinos árabes. Bat Shalom y el Centro de Mujeres —una organización feminista palestina— forman el “Vínculo de Jerusalén” y son integrantes de Mujeres de Negro.

Bat Shalom significa “Hija de la paz”. Tienen tres centros. El de Afula, en el norte, está formado en su mayoría por mujeres árabes. Llegué en un taxi palestino que no tenía autorización para recoger pasajeros de regreso. Las dos partes de la ciudad de Jerusalén están totalmente segregadas y es peligroso circular de un lado al otro. La oficina de Bat Shalom me evoca atmósferas de ciertas partes de la elegante zona de Polanco, en la Ciudad de México. Mujeres muy bien vestidas —viniendo de la zona palestina es todavía más contrastante—, rígidas y limitadas —aun en su atuendo— por la ley religiosa *Halacha*. Cubiertas las cabezas siempre, pero con turbantes o sombreros muy gráciles y de moda. Se siente lo enclaustrado de sus vidas, de su papel de mujeres engendradoras de varones para el conocimiento de *La Torah*. Se sienten tristes o, por lo menos, desangeladas, como ausentes, desanimadas y desfasadas de los aconteceres políticos y sociales.

Le pregunto a Terry su estrategia para crear consciencia en las mujeres judías sobre las injusticias perpetradas por el Estado a las mujeres palestinas. “Principalmente con el testimonio vivo de mujeres palestinas”, responde. “Escucharlas les mueve, literalmente, el piso donde están paradas. Es una de las estrategias básicas de Bat Shalom”. Me relata el dolor y la rebelión de estas mujeres, aparentemente pasivas, cuando una palestina les habla de la realidad. “El lugar donde está su casa era mi casa, mi terreno; vinieron con trascabos y tumbaron mi casa, nos sacaron a mis hijos y a mí e hicieron el edificio donde usted vive. Ahora no tenemos refugio, vivimos en el desamparo...”

Esas mujeres del sombrero impescindible quedan paralizadas, destrozadas... ¿No les habían dicho a ellas que ahí no había nada antes? —“una tierra sin gente para una gente sin tierra”, reza el dicho israelí— ¿Que era su derecho retornar a su tierra prometida? ¿Que estaban construyendo y no destruyendo y desposeyendo a otras vidas y otras mujeres? “A veces”, dice Terry, “es todo un recomienzo de la vida. A veces es un rechazo a lo que hacemos. Hay tantas reacciones, pero así vamos avanzando”.

“Una ciudad y dos Estados: Jerusalén” se lee en uno de los carteles que Bat Shalom distribuye. “Dos pueblos en una ciudad compartida”, dice otro. Sus publicaciones y sus carteles hablan siempre de la convivencia con justicia entre los dos pueblos. Dos pueblos diferentes, dos historias diferentes y espacio para ambos. Una solución pacífica a la guerra. “¿Será posible llamarlo democrático y Estado Judío?”, se pregunta. “¿Por qué no llamarlo un Estado binacional?” Y añade: “Los israelitas nunca han sido cuestionados sobre si su historia es ‘la’ historia. En Bat Shalom enfrentamos los temas más provocadores. En 1997 fuimos las primeras en hablar de compartir Jerusalén. Según la tradición judía, Jerusalén fue dada al pueblo directamente por Dios para que ellos fueran

soberanos. La respuesta de los sectores conservadores israelíes no se dejó esperar: nos lanzaron amenazas de muerte, amenazas de bombas, nos llamaron traidoras, judías que se odian a sí mismas”

“Otra de las demandas que manejamos en Bat Shalom es el retorno de los refugiados palestinos. Hasta el momento, todos los judíos del mundo están llamados a retornar a Israel. Por lo general son judíos de diáspora que han nacido y vivido por siglos en otros países del mundo. Ellos tienen el derecho de ‘retorno’ a Israel como pueblo elegido de Dios. En Bat Shalom —enfatisa— demandamos el derecho al retorno de los refugiados palestinos desde 1948, cuando Israel ganó la guerra y destruyeron casi todas las aldeas palestinas. Pedimos también que se suscriba la resolución 194 de Naciones Unidas por la cual tienen derecho a recibir una compensación por los años que fueron privados de sus tierras y de sus medios de sobrevivencia”.

“Imagínate —agrega— que participé en un congreso en Inglaterra hace unos meses. En mi participación hablé del fundamentalismo judío y cómo éste apoya las políticas del Estado. Por poco me excluyen. Me aseguraron que no existe el fundamentalismo judío, ése es el de los musulmanes”.

Esa desinformación y distorsión esta fomentada por el Estado. En las mujeres probablemente tiene más impacto por la exclusión a la que las condena su religión o su cultura. A través de mi conversación con Terry pude entrever una de las razones por las cuales sobrevive un Estado con políticas tan injustas y destructivas sin que la mayoría de sus ciudadanos las rechace.



[Imagen]

**Harvard: 25 años del Programa de Estudios de las Mujeres
en las Religiones**

La presente es una reflexión motivada y presentada para la celebración, en la Universidad de Harvard, del 25 aniversario de la creación de un programa destinado al estudio de las mujeres en las religiones. ¿Cuál ha sido la relevancia de este proyecto en los últimos años a nivel universitario y a nivel de los seminarios teológicos en los Estados Unidos y en otros países?

Los estudios de las mujeres en las religiones han sido un tema a debate. En casi todas éstas, las mujeres permanecen excluidas de los más altos espacios de liderazgo en sus iglesias. Por lo tanto, no tienen acceso a la enseñanza teológica ni a los ministerios ordenados, como el sacerdocio. Sin ir más lejos, por ejemplo, en la Iglesia Católica Apostólica y Romana, no era posible, hasta hace muy poco tiempo, que una mujer aspirara a ser teóloga.

En lo tocante a los protestantismos, las mujeres también han tenido que luchar y siguen luchando por sostener los avances logrados —aun cuando ahora ya hay ministras de culto ordenadas, como la mexicana Rebeca Montemayor—. Esta es una realidad innegable en todas las denominaciones cristianas, como la metodista, la anglicana, la bautista, la episcopal, etc.; aún hay poco espacio accesible a las mujeres en las jerarquías.

El innovador Programa de Estudios de las Mujeres en las Religiones, que comentamos aquí, se hospeda en la Harvard Divinity School. Hoy conmemoramos lo que hace 25 años algunas mujeres comenzaron a exponer y reivindicar con un tono muy feminista y, a veces, tajante. Por ejemplo, iniciaron una reflexión y revaluación de la menstruación que, como se sabe, es razón, en muchos universos religiosos, de marginación de las mujeres, a quienes se señala como “impuras” y “contaminantes” durante esos días.

De acuerdo con el proceso de maduración de las reivindicaciones femeninas y feministas, las exigencias formuladas en este ámbito de estudios e investigaciones también se han ido matizando. Pero, ahora como entonces, se demanda el acceso de las mujeres al sacerdocio, a la enseñanza teológica y a compartir espacios en las jerarquías eclesiásticas.

Si bien se destacan algunos avances en todas las denominaciones, éstos son muy desiguales en los diferentes cristianismos institucionales históricos. Los anglicanos, por ejemplo, ya ordenan mujeres, especialmente en Inglaterra y otros países europeos. Una iglesia evangélica en México ha ordenado, como expresé hace un momento, a Rebeca Montemayor, y en la mayoría de los países de América Latina ya se consiguió el derecho formal de las mujeres al ingreso a los estudios teológicos católicos.

El programa de la Universidad de Harvard que comentamos aquí ha sido uno de los proyectos generadores de estos avances. Hoy, las estadísticas referentes a esta universidad —y tendencias comparables se pueden constatar en otros seminarios teológicos como UNION en Nueva York o Drew en Nueva Jersey— registran un número creciente de mujeres admitidas para realizar altos estudios teológicos y los estudios para el ministerio ordenado.

La mayor parte de la población estudiantil en los seminarios son mujeres y su ordenación es cada vez mas frecuente. Esta lucha ha sido iniciada, en gran parte, por el Programa de Estudios de las Mujeres en las Religiones.

Es por demás paradójico que sea en el seno de una universidad, de alto prestigio educativo, por cierto, pero también de notable convencionalismo neoliberal, donde se encuentre el germen de una nueva sociedad en la que las mujeres de fe puedan tener un espacio propio, crítico y en el que sean tratadas con equidad. Mujeres de fe que no quieren desempeñar un rol secundario en las tareas y las responsabilidades que un ministerio religioso les puede dar.

En un segundo momento del proyecto, a mediados de los años de 1980, las iniciadoras se dieron a la tarea de ampliar su universo de estudios de las religiones incursionando en los temas de género y de mujeres en el pluralismo de los universos religiosos.

Actualmente, el Programa cuenta con estudios de las mujeres en el hinduismo, en el budismo, en el confucionismo, y también sobre las religiones indígenas propias de las Américas. Fue en este nicho donde, en 1985, presenté mi proyecto premiado: “¿Brujas o curanderas? Las mujeres en la religiosidad popular mesoamericana”.

En los diversos universos de creencias existentes hay espacios asignados para las mujeres. Son espacios diferenciados de los de los varones pero, desde algunas perspectivas, como las cosmovisiones indígenas en las Américas, no son jerárquicamente inferiores. En los cristianismos, la posición de las mujeres es y ha sido interpretada históricamente desde una perspectiva misógina como jerárquicamente inferior. Entre las aportaciones más constructivas y de mayor alcance para la transformación de esta perspectiva

destacan los estudios e investigaciones generados por el Programa de la Universidad de Harvard.

La celebración del aniversario nos puso en contacto nuevamente: somos 130 mujeres egresadas de este programa post-doctoral. Nuestros nombres, fotografías y los temas de nuestras investigaciones fueron incluidos en un video documental que nos convidó a una mirada retrospectiva por nuestra historia como colectividad. Los libros nacidos a raíz de nuestra participación en el Programa ya se cuentan por centenas. Toda esta producción ha sido favorecida por el esfuerzo y el apoyo financiero de algunas visionarias mujeres de medios, mujeres en las fundaciones y mujeres en la gestión y directiva del Programa.

Estos apoyos dieron impulso y rumbo cierto al trabajo que hacemos cada una desde nuestro rincón del mundo. Ahora tenemos presencia, visibilidad y empuje en los mundos religiosos a los que pertenecemos. Mil gracias a ese Programa y felicidades a las que han permitido su crecimiento, fortalecimiento y permanencia.



Bibliografía

[Imagen]

[PÁGINA EN BLANCO]

-
- Acosta, Joseph de, *The Natural and Moral History of the Indies*, traducción de la edición original en español publicada en Sevilla [1590], Londres, V. Sims, para E. Blount y W. Aspley, [1604].
- Aguirre Beltrán, G., *Medicina y magia*, México, INAH, 1980.
- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992.
- Albers, Patricia C., "From Illusion to Illumination: Anthropological Studies of American Indian Women", en Sandra Morgan (ed.), *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*; Washington D.C., American Anthropological Association, 1989.
- Alegria, Juana A. (ed.), *Mujer, viento y ventura*, México, Editorial Diana, 1975.
- Almeida E., *et. al.*, "Psicología autóctona mexicana: doña Rufina Manzano Ramírez, de San Miguel Tzinacapan", Puebla, manuscrito inédito, 1986.
- Álvarez, Sonia E., "Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los años 90 y retos para el último milenio", en Álvarez, S., Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, traducción de Claudia Montilla V., Colombia, Taurus, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Andrews, J. Richard, y Ross Hassig (trads.), *Treatise of the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain, by Hernando Ruiz de Alarcón*, Introducción, Norman, University of Oklahoma Press, 1984. [1629].

- Apffel-Marglin, Frédérique, “Andean Concepts of Nature”, presentación en la Conference on Orality, Gender and Indigenous Religions, Claremont School of Religion, mayo de 2001.
- (ed.), *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Londres, Nueva York, Zed Books, 1998.
- Arizpe, Lourdes, *Mujeres y desarrollo en México y América Latina*, México, El Colegio de México, 1990.
- Auer, Nancy y Rita M. Gross (eds.), *Unspoken Worlds*, Australia, Canadá, Reino Unido y Estados Unidos, Ed. Wadsworth, 2001.
- Baez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas, dialéctica de las religiosidad popular en los grupos Indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.
- Bakhtin, Mikhail, *The Dialogic Imagination :Four Essays*, Michael Holquist (ed.), Austin, University of Texas Press, 1981.
- Baptista, J., *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, México, Melchor Ocharte, México, Instituto de Investigaciones Históricas; 5ª ed.(1984)[1599].
- Barrionuevo, A., *Sirvinakuy: el matrimonio a prueba*, Lima, Ibarra, 1973.
- Baschet, Jérôme, *L'étincelle zapatiste: Insurrection indienne et résistance planétaire*, París, Denoël, 2002.
- Bastide, Roger, *Eléments de sociologie religieuse*, París, A. Cohun, 1947.
- “Sociology of Latin America Religions: The Contribution of CIDOC”, en *Cross Currents* 26,3, 1976, pp. 313-327.
- The African Religions of Brazil*, Londres, John Hopkins University Press, 1978.
- Baudot, G., *Las letras precolombinas*, México, Siglo XXI, 1979.
- Baytelman, Bernardo, *Acerca de plantas y de curanderos. Etnobotánica y antropología médica en el estado de Morelos*, México, INAH, 1993.

- Etnobotánica en el Estado de Morelos*, México: INAH, 1981.
- De enfermos y curanderos: Medicina tradicional en Morelos*, México, INAH, 1986.
- Bell, Diane, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne, McPhee Gribble Publishers, 1983.
- “Desperately Seeking Redemption”, en *Worlds of the Shaman*, Natural History 3/97, vol. 106, no. 2, p. 53.
- Ngarrindjeri Wurruwarrin: a World that Is, Was and Will Be*, Melbourne, Spinifex Press, 1998.
- y Pat Caplan y Wazir Jahan Karin, *Gendered Fields: Women, men and ethnography*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991.
- Bellinghausen, H. y S. Chávez, “Hoy, Atenco, ¿mañana, quién?, preguntan los indios”, en *La Jornada*, 7 de mayo de 2006, p. 5.
- Beltrán Aguirre, Gonzalo, *Medicina y magia*, México, Instituto Nacional Indigenista-SEP, 1973.
- Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid, 1973.
- Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 3 vols., 1971-1975.
- Berlo, Janet Catherine (ed.), *Art and Image in Pre-Columbian Art*, Oxford, BAR International Series 180, 1983.
- “Conceptual Categories for the Study of Texts and Images in Mesoamerica”, en *Text and Image in Pre-Columbian Art*, Procedimientos del 44 International Congress, pp. 1-40, 1983.
- Bierhorst, John (trad.), *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, traducción del náhuatl, con introducción y comentarios, Stanford, Stanford University Press, 1985.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, en Colombes, A. (ed.) *La cultura popular*, México, Red

Jonas-Premiá Editora, 1984.

—*México profundo*. México, SEP-Ciesas, 1987.

—*Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991.

Bonfil, Paloma, “Oficios, conocimientos y padecimientos: la salud como práctica política en el mundo indígena femenino”, en: La mujer en el medio rural, Cuadernos Agrarios, no. 13, 1996.

Bordo, Susan, y Alison M. Jaggar (eds.), *Gender / Body / Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.

Borges, Jorge Luis, “El etnógrafo”, 1969, en <http://home.wlu.edu//Borges>

Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, 1995.

Bourguignon, Erika, *A World of Women*, Praeger, Brooklyn, 1980.

—*Psychological Anthropology*, Rinehart Winston, Nueva York, 1979.

Bremer, Thomas S., “Reading the Sahagún Dialogues”, en John Frederick Schwaller (ed.), *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, Berkeley, Academy of American Franciscan History, 2003.

Bricker, Victoria, “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”, en Vogt, E., *Zinacantán. A Mayan Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, The Bellknap Press of Harvard University, 1969.

Broda, Johana y Félix Baez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2001.

Brown, Betty Ann, “Seen but not Heard: Women in Aztec Ritual. The Sahagún Texts”, en *Art and Image in Pre-Columbian Art*, Oxford, BAR International Series 180, 1983, pp.119-154.

- Brown, Karen, *Mama Lola: a Voodoo Priestess in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- Brumfiel, E., "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico", en *Women and Pre-History*, J. C. Gerlo y M. Conkey (eds.), Oxford, 1990.
- Burckhart, Louise, "Gender in Nahuatl Texts of the Early Colonial Periods: Native 'Tradition' and the Dialogue with Christianity", en Klein, C. (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington DC, Dumbarton Oaks, 2001.
- *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- Butler, Judith, "Area Studies/Literary Fields/Multilingualism/Theory", conversación entre Gayatri Spivak y Judith Butler, Nueva York, New York University.
- *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge, 1993.
- "Contingent Foundations", en Butler, Judith y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. Nueva York y Londres, Routledge, 1992.
- Callaway, Helen y Judith Okely, *Anthropology and Autobiography*, Londres, Nueva York, Routledge, 1992.
- Carlsen, Laura, "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", en *Chiapas*, no. 7, 1999, pp. 45-70.
- Carrasco, David, *Religions of Mesoamerica*, Nueva York, Harper-Collins Publisher, 1990.
- *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, BAR International Series 515, Oxford, BAR, 1989.
- Casas, Bartolomé de las (fray), *Apologética historia de las Indias*. 2 vols., M. Serrano y Sanza (eds.), Madrid, Bailly-Bailliere e hijos, 1909 [1552].

—*Apologética historia sumaria*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

—*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, introducción de Ander Saint’Lu, Madrid, 1982 [1552].

Caso, Alfonso, “Los calendarios prehispánicos”, *Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 6*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

Cazés, Daniel, “Consulta o distensión”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, 1999, pp. 310-12.

Ceceña, Ana Esther, “El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf”, en *Chiapas*, no. 7, pp. 191-205.

Chabram-Dernersesian, Angie, “I Throw Punches for my Race, but I don't Want to Be a Man: Writing us –chica-nos (girl, us)– into the Movement Script”, en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1992, pp. 81-95.

Champagne, Duane, e Ismael Abu-Saad (eds.), *Indigenous and Minority Education: International Perspectives on Empowerment*, Beer-Sheva, Israel, Negev Center for Bedouin Development, Ben-Gurion University of the Negev, 2005.

Charlesworth, Hillary, *Feminist Legal Theory: an Anti-Essentialist Reader*, citada en la Tesis de. Schubert, Lara K., “Founding Human Rights in World Religions: Feminist Critique and Alternative”, Claremont School of Theology. 2008.

Christ, Carol, P., y Judith Plaskow (eds.) *Weaving Visions: Patterns in Feminist Spirituality*, Nueva York, Harper and Row, 1989.

Cixous, Helene y Catherine Clement, *The Newly Born Woman*, B. Wing (trad.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

Coe, Michael D., *America's First Civilization*, Nueva York, American Heritage, 1968.

- Collier Jane, y Sylvia Yanagisako, *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- y Michelle Rosaldo, *Marriage and Inequality in Classless Societies*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Comisión Episcopal para Indígenas, “Mensaje a la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas”, Oaxaca, diciembre de 2002.
- Congreso de Antropología Jurídica, “Memoria”, Oaxtepec, octubre de 2006.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de México [1533]*, México, Editorial Porrúa, 2004.
- Five Letters of Cortes to the Emperor*, Morris, J. Bayard (trad. e intro.), Nueva York, Londres, W.W. Norton & Co., 1962.
- Cox, James L., “Characteristics of African Indigenous Religions in Contemporary Zimbabwe”, en Graham Harvey (ed.), *Indigenous Religions*, Londres, Nueva York, Cassel, 2000, pp. 230-242.
- Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, “Mandato”, 30 de mayo de 2009.
- Cumbre de Mujeres Indígenas de América, “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, Oaxaca, 2002, 43 p. Ms.
- “Respuesta de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la Conferencia Episcopal Mexicana”, Oaxaca, 2002, 3 p. Ms.
- Daly, Mary, *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.
- Del Valle, Sonia, “Representantes de 26 pueblos indios conformaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, pp. 408-11.

Douglas, M., *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975.

—*Natural Symbols*, Nueva York, Pantheon, 1982.

Duarte Bastian, y Angela Ixkic, “Conversación con Alma López, autoridad guatemalteca: La doble mirada del género y la etnicidad”, en *Estudios Latinoamericanos*, Nueva época, IX, no. 18, 2002.

Duden, Barbara, *The Woman Beneath the Skin*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1991.

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Esprit-Seuil, 1983.

Durán, Diego (fray), *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar* [1581], Fernando Horcasitas y Doris Heyden (eds. y traducción), Norman, University of Oklahoma Press, 1977. (En español, el lector encontrará los títulos originales como *Libro de dioses y ritos*, [1574-1576], y *Calendario antiguo*, [1579].)

—*Ritos y fiestas* [1576-1578], México, Editorial Cosmos, 1980.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Crónicas Intergalácticas. EZLN: Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, Chiapas, México*, Planeta Tierra, 1996.

—“Hablan las mujeres zapatistas: 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer”, en *Memoria* no. 146, p. 39, abril de 2001.

—“Ley revolucionaria de mujeres”, en *El despertador mexicano*, órgano informativo del EZLN, no. 1, diciembre de 1993.

—“Testimonios de lucha zapatista (EZLN): El 'Primer Alzamiento', marzo de 1993”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, 1999, pp. 60, 61.

Eliade, Mircea, (ed.), *Enciclopedia de las religiones*, Isidro Arias Pérez (trad.), Barcelona, Paidós Ibérica Ediciones, 2007.

—*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Engel Merry, Sally, “Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales: Debates contemporáneos en antropología jurídica”, ponencia magistral, Congreso de Antropología Jurídica, Oaxtepec, octubre de 2006.

Espinoza, Guadalupe, Francisco López Bárcenas y Abigail Zúñiga, *Los pueblos indígenas ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación*, México, Convergencia Socialista-CIDHM, 2002.

Esther, comandanta, “Mensaje de la comandanta Esther a la Movilización”, en La Jornada, 10 de septiembre de 2003.

—“Queremos ser indígenas y mexicanos”, mensaje central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pronunciado el miércoles 28 de marzo de 2001, en el Palacio Legislativo de San Lázaro”, en Perfil de La Jornada, 29 de marzo de 2001.

—y María de Jesús Patricio, “La ley actual, no la de la Cocopa, discrimina a las mujeres”, en La Triple Jornada, no. 32, 2 de abril de 2001.

Estrada, Álvaro (ed.), *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI Editores, 2007.

Ezeilo, Joy, “Feminismo y derechos humanos en la encrucijada de África: reconciliando universalismo y relativismo cultural”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

Favret-Saada, Jeanne, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, CUP, 1980. (Título original: *Les mots, la mort, les sorts*. París, Gallimard, 1977.)

- Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- Fernández, Justino, *Coatlícue: Estética del arte indígena antiguo*. México, UNAM, 1959.
- Finkler, Kaja, "Dissident Religious Movements in the Service of Women's Power in Sex Roles", en A Journal of Research, vol. 7, Nueva York, Plenum Publisher Corp., 1981, pp. 481-495.
- "Spiritualism in Rural Mexico", en Actes du XLII International Congreso of Americanists, Nancy, París, vol. VI, 1979.
- *Spiritualist Healers in Mexico, Success and Failures of Alternative Therapies*, Amherst, Bergin and Garvey, 1985.
- Flax, Jane, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary, West*. Berkeley, University of California Press, 1990.
- Foster, George M., "Empire's Children: The People of Tzintzuntzan", en Publications of the Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution, no. 6, 1948.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., México, Ediciones Gandhi, 2009.
- *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Ana Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968.
- Fuentes, Carlos, *La región más transparente*, México, Alfaguara, 2007 [1958].
- Furst, Peter T., *Hallucinogens and Culture*, Novato California, Chandler and Sharp, 1985.
- "Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)", en Gary H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, SUNY, 1986.

- Galarza, Joaquín, “El Códex Mendoza”, presentación en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, noviembre de 1998.
- Tlacuiloa: escribir pintando*, México, Tava Editorial, 1996.
- Galinier, Jacques, “Cosmología e interpretación de la enfermedad”, México Indígena 9, marzo-abril, 1986.
- La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, 1990.
- Gallop, Jane, *Thinking Through the Body*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- Garber, Marjorie B., *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Nueva York, Routledge, 1992.
- Gargallo, F., “La voz de las mujeres en el Tercer Congreso Nacional Indígena”, en La Triple Jornada, no. 32, 2 de abril de 2001, p. 3.
- Garibay, Ángel M., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000.
- (ed.), “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1973.
- Poesía náhuatl*, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices, vols. I, II y III, México, UNAM, 1964.
- “Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las cultura hindú y náhuatl”, en Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, no. 15, Segunda serie, 1959.
- Garza, Ana María, “Autoridad, consenso y genero”, en Memoria, no. 139, sept. de 2000, p. 28-32.
- Garza, Mercedes de la, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, SEP, 1985.

- Geertz, Armin W., *The Invention of Prophecy: Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*, Knebel, Brunbakke Publications, 1992.
- y Russell T McCutcheon (eds.), “Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion, adjunct proceedings of the XVIIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995”, Leiden, Boston, Colonia, Brill, 2000.
- Gevara, Ivone, “Epistemología ecofeminista” en *Ecofeminismo: Tendencia y Debates*, Mandrágora, Sao Bernanrdo do Campo, Universidad Metodista de Sao Paulo, 2001.
- Gewertz, D., *Cultural Alternatives and Feminist Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- “The Tchambuli View of Persons: A Critique of Individualism in the Work of Mead and Chodorow”, en *American Anthropologist*, 86, pp. 615-29, 1984.
- Gibson, C., *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford, University of California Press, 1964.
- Gil Olmos, José, “México, en riesgo de caer en el caos y caciquismo: Touraine”, en *La Jornada*, 6 de noviembre de 2000, p. 7.
- “Moderno y creativo, el movimiento de indígenas en América Latina”, entrevista con Yvon Le Bot, en *La Jornada*, 26 de marzo de 2000, p. 3.
- Gingerich, Willard. “Cipahuacanemiliztli, the Purified Life in the Discourses of Book VI, Florentine Codex”, en J.K. Josser y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, BAR International Series 402, 1988.
- Gómez, Magdalena (coord.), *Derecho indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista-AMNU, 1997.
- “Derechos indígenas”, lectura comentada del Convenio 169 de la OIT, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.

- González Marmolejo, Jorge, "Confesores y mujeres en el obispado de Puebla, siglo XVII", en *El placer de pecar y afán de normar*, Seminario de Historia de las Mentalidades, México, Joaquín Mortiz-INAH, 1987.
- González Torres, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 1991.
- Goody, Jack, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Gossen, Gary, Klor de Alva, Gutiérrez Estévez y León Portilla (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis", en Gary Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed community*, Ithaca, The University of Albany, SUNNY, 1986.
- Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*, Nueva York, Londres, Routledge, 1999.
- Grewal, et al. (eds.), *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Griffin-Pierce, Trudy, *Earth is my Mother, Sky is my Father. Space, Time, and Astronomy in Navajo Sandpainting*, prólogo de N. Scott Momaday, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- Grim, John A., "Indigenous Traditions and Ecology", en *News*, boletín del Harvard University Center for the Study of World Religions, vol. 5, no 1, otoño de 1997. 1, 4-5.
- Gruzinski, Serge, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España: Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz-INAH, 1987.

—*La colonisation de l'imaginaire, sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIe Siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

—“Normas cristianas y respuestas indígenas”, en *Historias 15*, revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, oct.-dic. de 1986.

—*The Conquest of Mexico*, México, Cambridge, Polity Press, 1996.

Guerra, Francisco, *The Pre-Columbian Mind*, Londres, Seminar Press, 1971.

Guiteras-Holmes, Calixta, *Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 1996.

Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado, historia natural, civil y geográfica de este gran río*. Madrid, Manuel Fernández, [1741].

Hackett, Rosalind, “Reflexivity and Experience in the Study of Religion”, Declaración de principios presentada en la reunión de la North American Association for the Study of Religion, noviembre de 1993. Ms.

Harvey, Graham (ed.), *Indigenous Religions*, Londres, Nueva York: Cassel, 2000.

Harvey, N., *La rebelión de Chiapas, una lucha por la tierra y la democracia*, México, Era, 2000.

Havelock, Eric, “The orality-literacy equation”, en David R. Olson y Nancy Torrance (eds.), *Literacy and Orality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Hellbom, Ana Britta. *La participación cultural de las mujeres indias y mestizas en el México precortesiano y postrevolucionario*, Estocolmo, The Ethnographical Museum, 1967.

Hernández, A., “El Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, Quito, Ecuador, 1995”, presentación en la Primera Conferencia del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, Lima, Perú, 2004.

- Hernández, Rosalva A., “Construyendo la utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI”, en Hernández, (ed.), *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*, CIESAS-Colem-CIAM, 1998.
- “De la comunidad a la convención estatal de mujeres: las campesinas chiapanecas y sus demandas de género”, en June Nash *et al.*, *La explosión de las comunidades*, Copenhague, International Working Group for Indigenous Affairs, 1995, pp. 53-63. globalcult.org.ve/doc/Monografias/MonografiaMato.doc
- “Hacia una concepción multicultural de los derechos de las mujeres”, en Valladares, L., (ed.), *Reformas del Estado, movimientos sociales y medio rural en el siglo XX en América Latina*, México, UAM. En prensa.
- “Nurio, el zapatismo y las mujeres del color de la tierra”, en Ichan Teocotl, El CNI: Congreso Nacional Indígena, México, CIESAS, abril de 2001, vol. 11, no. 128.
- Herrasti, L., y A. Ortiz, “Medicina del alma: entrevista a Jacinto Arias”, México Indígena, 9, mar-abr., 1986.
- Herskovitz, Melville J., *Man and His Works*, Nueva York, Knopf, 1948.
- Heyden, Doris, “El aspecto andrógino de los dioses mexicanos del post-clásico tardío”, conferencia impartida en Guanajuato, México, DEAS INAH, 1977.
- “Mesoamerican Religious Classic Cultures”, en *The Encyclopedia of Religions*, Mircea Eliade (ed.), vol.9, Nueva York: Macmillan, 1987.
- “Metaphors, Nahuatl, and Other ‘Disguised’ Terms Among the Aztecs”, en Gossen. G. (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, SUNY, 1986.
- Hierro, Graciela, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México, Editorial Fuego Nuevo, 1989.

- hooks, bell, *Feminist Theory: from Margin to Center*, Boston: South End Press, 1984.
(documentos de trabajo inéditos en español llaman a este trabajo *Teoría feminista, del margen al centro*.)
- Hume, Lynn, “The Dreaming in Contemporary Aboriginal Australia”, en *Indigenous Religions*, Harvey (ed.), Londres, Nueva York, Cassell, 2000.
- Humm, Maggie, *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres, Prentice Hall / Harvester Wheatsheaf, 1995. (documentos inéditos llaman en español a este trabajo *Diccionario de teoría feminista*.)
- Hunt, Eva, *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zainacantecan Mythical Poem*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1977.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- Jaggard, Alison (ed.), *Living with Contradictions*, Oxford, Westview Press, 1994.
- Jaidopulu, M., “Las mujeres indígenas como sujetos políticos”, en *Chiapas*, no. 9, México, Era-Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, 2000, pp. 39 ss.
- Jaimes Guerrero, M.A., “Native Womanism: Exemplars of Indigenism in Sacred Traditions of Kinship” en Harvey (ed.), *Indigenous Religions*. Londres, Nueva York, Cassell, 2000, pp. 37-54.
- “Presentación”, Conferencia sobre oralidad, Claremont Graduate University, 2001.
- Jaivan, A.L., *La nueva ola del feminismo en México*, México, Planeta, 1987.
- Jaulin, R., *De l'ethnocide*, París, 10/18, 1972.
- La paix blanche*, 2 vols., París, 10/18, 1970.
- Johansson, Patrick, *La palabra de los aztecas*, México, Editorial Trillas, 1993.

- Joyce, Rosemary A., *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- Kandiyoti, Deniz, *Women, Islam and the State*, Londres, MacMillan, 1991.
- Karttunen, Frances, *In Their Own Voice: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now*, Austin, Linguistics Research Center, University of Texas at Austin, 1986.
- “The Survival of Indigenous Social Organization and Values in Mesoamerica”, conferencia impartida en el Institute for Development Studies, Helsinki, 1986.
- y J. Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues*, Los Ángeles, UCLA Latin America Center, 1987.
- Katzenberger, E. (ed.), *First World, Ha Ha Ha! The Zapatista Challenge*, San Francisco, City Lights Books, 1995.
- Kearney, Michael, “Oral performance by Mexican Spiritualists in Possession Trance”, en *Journal of Latin American Lore*, 3:2, 1977, pp. 309-328.
- Keen, Benjamin, “Revisión de la leyenda negra: supuestos y realidades”, en Molina Martínez, M. (ed.), *La leyenda negra*, Madrid, Editorial Nerea, 1991.
- Keller, Catherine, *From a Broken Web: Separation, Sexism and Self*, Boston, Beacon Press, 2002.
- Kellogg, Susan, “Aztec Women in Early Colonial Courts: Structure and Strategy in a Legal Context”, en Spores, R. y Ross Hassig (eds.), *Five Centuries of Law and Politics in Central México*, Nashville, Vanderbilt University Publications in Anthropology, no. 30, 1984.
- “Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society”, en J. Kathryn Josser y Karen Dakin (ed.), *Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan* (reproducido de *Smoke and Mist*), Oxford, BAR International Series 402, 1988, pp. 666-681.

—“From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal: Tenochca Mexica women, 1500-1700”, en *Indian Women of Early Mexico*, Schroeder, Wood, Haskett (eds.), Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

—*Law and Transformation of Aztec Culture: 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996.

Kendall, Laurel, “Of Gods and Men: Performance, Possession, and Filtration in Korean Shaman Ritual”, en *Cahiers d’Extreme-Asie* 6, 1991-92, pp. 45-63.

Kepa, Mere, “The Coastal Blues and the Darker Picture of Development”, trabajo presentado en la Conferencia To Live as a Maori, Palmerston, Nueva Zelanda, Massey Univeristy, 22 y 23 de junio de 2006.

Kirchoff, Paul, “Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics”, en *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, Sol Tax (ed.), Nueva York, Cooper Square Publishers, (reimpresión, original publicada por Free Press, Glencoe, Illinois, 1968.)

Klein, Cecilia F. (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 2001.

Kleinman, Arthur, *Patients and Healers in the Context of Culture*, Berkeley, University of California Press, 1980.

Klor de Alva, Jorge, “Aztec Spirituality and Nahuatized Christianity”, en *South and Mesoamerican Native Spirituality*, Gossen, G. (ed.) Nueva York, Crossroads, 1993.

—“Christianization and the Concept of Self: the Sixteenth Century Aztec”, 1980.

—“Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua”, en *Arbor* 515-6, Madrid, 1988.

—“European Spirit and Mesoamerican Matter: Sahagun and the ‘Crisis of Representation’ in Sixteenth-Century Ethnography”, en David Carrasco (ed.),

The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions, Oxford, BAR International Series 515, 1989.

—“Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other” en Klor de Alva, H.B. Nicholson, E. Quinones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagun, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany, State University of New York, 1988.

Knab, T., “Metaphors, Concepts, and Coherence in Aztec”, en Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, SUNY, 1986.

Kumar, Corinne, “Vientos del sur: hacia un nuevo imaginario político”, en Marcos, S., y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

Lagarde, Marcela, “La belleza y la paz: democracia, género y etnicidad”, en *Convergencia Socialista*, vol. 3, no. 13, marzo-abril de 2001.

Lagarriga Attias, Isabel, *Espiritualismo trinitario mariano: Nuevas perspectivas de análisis*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1991.

—*Medicina tradicional y espiritismo: Los espiritualistas trinitarios marianos de Jalapa*, Veracruz, México, SEP-Setentas, no. 191, 1975.

Lakoff, G. y Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1986.

Lamas, M.; Martínez, A., *et. al.*, “Encuentros y desencuentros: el movimiento amplio de mujeres en México, (1970-1993)”, junio de 1994. Ms.

Lamphere, Louise, “Feminismo y antropología”, en Carmen Ramos (ed.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM Iztapalapa, 1991.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 1986 [1560].

—*Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel M. Garibay (ed.), México, Ediciones Porrúa, 1966.

Laqueur, Thomas, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

Lauretis de, Teresa, “La tecnología del género”, en: Carmen Ramos (ed.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM Iztapalapa, 1991.

Lauretis de, Teresa, “The Practice of Sexual Difference and Feminist Thought in Italy”, Introduction, en *Sexual Difference, A Theory of Social-Symbolic Practice*, The Milan Women’s Bookstore Collective, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

Lawson, Jonathan, “At This Moment in time It Is Sacred”, informe de una conferencia de Trudy Griffin Pierce, en *News*, boletín del Harvard University Center for the Study of World Religions, primavera de 1997, vol. 4, no 2, p. 7.

Leacock, Eleanor y June Nash, “Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes”, en Leonore Leob Adler (ed.), *Cross-Cultural Research at Issue*, Nueva York, Academic Press, 1982.

Le Bot, Yvon, *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

—“La política según Marcos. ¿Qué zapatismo después del Zapatismo?”, en *La Jornada*, 15 de marzo de 2001, p. 19.

—“Moderno y creativo, el movimiento de indígenas en América Latina”, ver Gil Olmos, José.

—y subcomandante Marcos, *El sueño zapatista*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1999 [1996].

León Portilla, Miguel L., *Aztec Thought and Culture*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1990, [primera edición, 1963], traducción de *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1983 [primera edición, 1956].

—*El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

—*Huehuetlatolli: Testimonios de la Antigua Palabra*, reproducción facsimilar, Introducción, México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988.

—*La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1983.

—*Literaturas de Mesoamérica*, México, SEP-Cultura, Cien de México, 1984.

—“Mesoamerican Religions: Pre-Columbian Religions”, en Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9. Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987.

—*Pre-Columbian Literatures of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1969.

—*The Aztec Image of Self and Society*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.

—“The Chalca Cihuacuicatl of Aquiauahtzin, Erotic Poetry of the Nahuas”, en *New Scholar*, San Diego, University of California, 1976, vol. 5, no.2: 235-262.

—*Time and Reality in the Thought of the Maya*, Boston, Beacon Press, 1973.

—*Toltecayotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Llaguno, José, *La personalidad jurídica del Indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, (NP), 1963.

- Lloyd, G.E.R., *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in early Greek thought*, Nueva York, Cambridge University Press, 1966.
- Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Lockhart, James, “Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilan”, en *Tlalocan*, vol. 8, pp. 22-33, 1980.
- Lopez, Albert, *The Revolt of the Comuneros*, Cambridge, Schenkman, 1976.
- López Austin, A., “Cosmovisión y salud entre mexicas”, en López Austin y C. Viesca (eds.), *Historia general de la medicina en México*, Libro 1, México, UNAM, Facultad de Medicina, 1984.
- Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM/IIA, 1984.
- “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Jorge Felix Báez (eds.), *Cosmovisión, rituales e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2001.
- Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1989.
- La educación entre los mexicas*, México, UNAM, 1984.
- “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, SEP/80-41, 1982.
- “Los acuerdos de San Andrés, entre la paz y la guerra”, en *Chiapas* no. 6, 1998, p. 206.
- Medicina náhuatl*, México, SEP-Setentas, 1971.
- Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- The Human Body and Ideology*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2 vols., 1988.

- López de Mariscal, Blanca, *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*, México, El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de la Mujer, Consejo para la Cultura de Nuevo León, 2004, [1997].
- Lord, Albert, B., "Perspectives on Recent Work on Oral Literature", en Joseph J. Duggan (ed.), *Oral Literature: Seven Essays*, Nueva York, Barnes & Noble, 1975.
- *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
- Lovera, Sara y Nellys Palomo (coords.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, segunda edición, 1999.
- Lowie, Robert, *An Introduction to Cultural Anthropology*, Nueva York, Rinehart, 1940.
- Lozoya, Xavier, "La herbolaria medicinal de México", en X. Lozoya y C. Zolla (eds.) *Etnobotánica y antropología médica*, vols. I y II, México, Imeplan, 1976, 1977.
- Lugo, Carmen, "Pioneers and Promoters of Women", en Robin Morgan, *Sisterhood is Global*, Harmondsworth, Penguin, 1985, pp. 444-456, esp. p. 445.
- Lupo, Alessandro, "La Cruz de San Ramos", en *La palabra y el hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, oct-dic. de 1991.
- MacCormack, Carol, y Marilyn Strathem, *Nature, Culture and Gender*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.
- Madsen, W., "Shamanism in Mexico", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico, vol. 2, no. 1, primavera de 1955.
- Mahmood, Saba, "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Suárez L. y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*, Valencia, Cátedra, 2008.
- Manu'atu, Linita, "Katoanga Fiaba: a Pedagogical Site for Tongan Students", en *Educational Philosophy and Theory*, 32, 1, 2000.

Marcos, subcomandante, *El sueño zapatista*, véase Le Bot, Yvon, 1997.

—“La cuarta guerra mundial”, en *Ideas*, vol. 1, no. 3, diciembre de 2001, pp. 18-30.

—“Mujeres: ¿Instrucciones de ensamblado?”, palabras de la Comisión Sexta del EZLN para el acto público Mujeres sin Miedo. Todas somos Atenco. 22 de mayo del 2006. <http://unionrebelde.blogspot.com>

—“¿Otra teoría?”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 2006, p.18.

—“Para leer un video”, agosto de 2004. <http://palabra.ezln.org.mx>

—“Testimonios de lucha zapatista (EZLN): el Primer Alzamiento, marzo de 1993”, en Lovera *et al.*, *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada, 1999, pp. 60-61.

Marcos, Sylvia, "Beyond Binary Categories: Mesoamerican Religious Sexuality" en Ellingson, S. y M.C. Green (eds.), *Religion and Sexuality in Cross-Cultural Perspective*, Londres, Routledge, 2002.

—“Categorías de género y pensamiento mesoamericano: Un reto epistemológico”, en *La palabra y el hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1995.

—“Cognitive Structures and Medicine: The Challenge of Mexican Popular Medicines”, *Curare*, vol. II, 1988, pp. 87-96.

—“Curas, diosas y erotismo: El catolicismo frente a los indios”, en Ana María Portugal (ed.), *Mujeres e iglesia, sexualidad y aborto en América Latina*, México, Fontamara, 1989a.

—“Curing and Cosmology: the Challenge of Popular Medicines”, *Development: Seeds of Change*, 1, 1987.

—*Diálogo y diferencia; retos feministas a la globalización*, México, UNAM, 2008.

—“Embodied Thought: Concept of the Body in Mesoamerica”, en *Healing and Power*, libro 1, Claremont, Claremont Graduate School, 1996b.

- “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, en Religion, vol. 28, no. 4, octubre de 1998.
- “Entre la medicina y la tradición: las parteras de Morelos”, en *Maternidad sin riesgos en Morelos*, México, UNICEF/CIDHAL, 1996a.
- “Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Sahagun's Texts”, en Carr, Anne y Schlüssler Fiorenza (eds.), Concilium, no. 6, diciembre de 1991.
- “Gender, Bodies and Cosmos in Mesoamerica”, en K. Saunders (ed.), *Feminist Post-Development Thought*, Londres, Zed Books, 2002.
- (ed.), *Gender/Bodies/Religious, Mexico*, IAHR/ALER Publications, 2000.
- “Género y reivindicaciones indígenas”, en La Doble Jornada, 5 de diciembre de 1994, pp. 1, 4.
- “Indigenous Eroticism and Colonial Morality”, en Numen, International Review for the History of Religions, 39, no. 2, 1992.
- “La construcción del género en Mesoamérica: un reto epistemológico”, ponencia presentada en el XIII CICAES, México, 4 de agosto de 1993.
- “La mujer en la sociedad prehispánica”, en *La mujer en México, época prehispánica*, México, Departamento del Distrito Federal, 1975.
- La mujer en México”, Boletín documental CIDAL, 1974.
- “Medicinas paralelas: potencial popular para la salud mental”, en Marcos, S. (ed.), *Manicomios y prisiones*, México, Redediciones, 1983.
- “Mesoamerican Religions”, en *Encyclopedia of Women in World Religion*, Londres: Macmillan Reference, 1999.
- “Mesoamérica y el poder de las mujeres”, en Ixtus, entrevista de Sicilia, J., y Patricia Gutiérrez Otero, enero de 2007.
- “Missionary Activity in Latin America: Confession Manuals and Indigenous

Eroticism”, en Martin, Luther (ed.) *Religious Transformations and Socio-Political Change*. Nueva York: De Gruyter, 1993.

—“Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas”, en Orlandina de Oliviera (ed.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México, 1992 [1989].

—“Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente”, en Cuadernos Feministas, vol.1 no. 2, 1997, pp. 14-16.

—“Parallel and Traditional Medicine”, Symposium on Traditional Medicine del 41st Congress of Americanists, Vancouver, Canadá, 1979. Ponencia.

—“Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”, en La palabra y el hombre, Xalapa, Universidad Veracruzana, no. 6, 1995.

—“Perfil psicológico de la mujer mexicana: ¿Arquetipo, estereotipo o realidad?”, en Alegría, Juana A. (ed.) *Mujer, viento y ventura*, México, Editorial Diana, 1977.

—“Rituales de interacción femenino-masculinos en México”, en Alegría, J.A. (ed.), *Mujer viento y ventura*, México, Editorial Diana, 1977.

—“Sacred Earth: Mesoamerican Perspectives”, en Leonardo Boff y Virgil Elizindo (eds.), Concilium 5, no. 261, octubre de 1995.

—*Taken from the Lips, Gender and Eros in Mesoamerican Religions*, Boston y Leiden, Brill, 2006.

—“The Borders Within: The Indigenous Women’s Movement and Feminism in Mexico”, en Waller, M. y S. Marcos (eds.), *Dialogue and Difference: Feminists Challenge Globalization*, Nueva York, Palgrave, 2005. (En español: *Diálogo y diferencia; retos feministas a la globalización*, México, UNAM, 2008.)

—“Twenty-Five Years of Mexican Feminisms”, en Women's Studies International Forum, vol. 22, no. 4, 1999, pp. 431-433.

—y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

Margulis, Mario, “La cultura popular”, en Columbres, A. (ed.), *La cultura popular*, México, Red Jonas-Premiá Editores, 1984.

Martin, Luther *et al.* (eds.) *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1989.

Mataira, Peter J., “*Mana* and *tapu*: Sacred knowledge, sacred boundaries”, en Harvey (ed.), *Indigenous Religions*, Londres, Nueva York, Cassell, 2000, pp. 99-112.

McCutcheon, Russell T. “Taming ethnocentrism and trans-cultural understandings”, en Geertz, Armin W. y Russell T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*. Leiden, Boston, Colonia, 2000.

Medina, Andrés, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Felix Báez Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Menchú Tum, Rigoberta, *Memoria*, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, México, Fundación Rigoberta Menchú, 2003.

Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

Metraux, Alfred., “Le Chaman des Guyanes et de L'Amazonie”, en *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, París, Gallimard, 1967.

Mignolo, Walter, “From Central Asia to the Caucasus and Anatolia: Transcultural Subjectivity and De-colonial Thinking”, *Postcolonial Studies*, 10, no. 1, 2007.

—y Madina Tlostanova, “Theorizing from the Borders: Shifting the Geo-and-

- Body-Politics of Knowledge”, en *European Journal of Social Theory*, 9, 1, 2006.
- Millán, Mágina, “En otras palabras, otros mundos: la modernidad occidental puesta en cuestión”, en *Chiapas* 6, México, 1998, p. 213-220.
- Tesis de doctorado en Antropología Social, mayo de 2006.
- Miller, Mary & Karl Taube. *An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Londres, Thames and Hudson, 1993.
- Miller, Robert Ryal, *Mexico: a History*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986.
- Millet, Kate, *Política sexual*, Ediciones Cátedra, 1995 [1969].
- Mohanty, Chandra, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” en Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- Mohar, L.M., “Los códices, las mujeres y su interpretación”, entrevista con Sylvia Marcos, enero de 2008 (inédita).
- Mohawk, John, “A Native View of Nature”, entrevista con Charlene Spretnak, en *Resurgence*, 178, sept.-oct. de 1996, pp.10-11.
- Molina Martínez, Miguel, *La leyenda negra*, Madrid, Editorial Nerea, 1991.
- Molina, Alonso de (fray), *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, México, Antonio de Espinosa, [1565].
- Vocabulario en lengua castellana mexicana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1944.
- Momsen, Janett Henshall, *Women and Development in the Third World*, Londres, Routledge, 1991, pp. 40, 101.
- Montemayor, Carlos, *Arte y composición en los rezos sacerdotales mayas*, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad de Yucatán, 1995.

—*Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

—*Arte y trama en el cuento indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Moore, Henrietta L., *Antropología y feminismo*, traducción de Jerónima García Bonafé, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

—*A Passion for Difference*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Morgan, Robin (ed.), *Sisterhood is Global*, Harmondsworth, Penguin, 1985.

Morrison, Kenneth M., “The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-Than-Human Persons”, en Harvey (ed.), *Indigenous Religions*, Londres, Cassel, 2000.

Mujer zapatista, “Ley Revolucionaria de Mujeres”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, 1999 pp. 59, 60.

Myerhoff, Barbara, “Shamanic Equilibrium: Balance and Meditation in Known and Unknown Worlds”, en *Parabola* 1, 1976.

Naemeka, Obioma, “Las conferencias internacionales como espacios para las luchas transnacionales feministas”, en Marcos, S., y Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.

Nash, June, *Ante la mirada de los ancestros*, México, CNCA, 1991.

—*Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, Nueva York y Londres, Routledge, 2001.

—“The Aztecs and the Ideology of Male Dominance”, en *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 1978, 4.2.

—“The Mayan Quest for Pluricultural Autonomy in Mexico and Guatemala”, en Torjesen, K., y Susan Steiner (eds.), *Indigenous Peoples and*

the Modern State, Duane Champagne, Nueva York-Toronto, Altamira Press, 2005.

Nicholson, H. B., “Religions in Pre-Hispanic Central México”, en Wanchope, R.; G.F. Ekholm, e I. Bernal (eds.), *Handbook of Middle American Indians, vol. 10, Archeology of Northern Mesoamerica*, Parte 1, Austin, Texas, 1971.

Oakley J., y H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*, Londres, Nueva York, Routledge, 1992.

Obeyeskere, Gananath, *Medusa’s Hair: an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

Olavarrieta, M., *Magia en los Tuxtlas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

Olivera Mercedes, “La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas”, en Memoria, septiembre de 2000, no.139, pp. 23-27.

—“El derecho de pernada en las fincas cafetaleras de Chiapas”, ponencia para el Primer Encuentro sobre Estudios de la Mujer en América Latina y el Caribe, México, 1977.

Olmos, Andrés de, “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en Garibay, A., (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1973.

Olson, David R., y Nancy Torrance (eds.), *Cultura escrita y oralidad*, traducción de Gloria Vitale, Barcelona, Gedisa, 1998. (Título original: *Literacy and Orality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.)

Olupona, Jakob K., “Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity”, en Religious Study News, boletín de la American Academy of Religions, noviembre de 1996.

—“Report on the Conference Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity”, Davis, California, marzo de 1996, Ms.

- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: Tecnología de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Ortega, S., “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales”, en *El placer de pecar y el afán de normar*, Seminario de Historia de las Mentalidades, México, Joaquín Mortiz- INAH, 1987.
- Ortiz E., Silvia, “El cuerpo y el trance entre los espiritualistas trinitarios marianos”, presentación para el Symposium on Symbol and Performance in Healing: The Contributions of Indigenous Medical Thought (organizado por Sylvia Marcos), PreCongreso CICAIE, julio de 1993.
- “El poder del trance o la participación femenina en el espiritualismo trinitario mariano”, en *Cuadernos de Trabajo DEAS*, México, 1979.
- “Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México”; en *América indígena*, vol. XXXIX, no. 1, enero-marzo de 1979.
- Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*, México, INAH, 1990.
- Ortner, Sherry, y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, 1989.
- Pagden, Anthony, “Ancient America”, conferencia impartida en Harvard University, marzo de 1985.
- Palomo, Nellys (y Eleanor Dictaan-Bang-oa, y Jack G. L. Medrana), “Conflict Resolution and Gender in Mexico: The Role of Women in Achieving Autonomy”, en Tebtebba, *Indigenous Peoples International Centre for Policy Research and Education*, Baguio City, Filipinas, 2003.
- “San Andrés Sacamchén. Si caminamos parejo, nuestros corazones estarán contentos”, en Lovera *et al.*, *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-

- Convergencia Socialista, 1999, p. 450.
- Parry, Milman, *The Making of Homeric Verse*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Paso y Trancoso, Francisco del, *Códice Matritense del Real Palacio*, vol. VII, fototipo de Hauscry Menet, Madrid, 1906.
- Pasztory, Esther, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacán*, Nueva York, Garland Publishers, 1976.
- Peabody, Berkeley. *The Winged Words: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally Through Hesiod's Works and Days*, Albany, State University of New York Press, 1975.
- Pérez Cardona, Antonio, "La Ley Bartlett detiene la lucha por el reconocimiento indígena", en *La Jornada*, 1 de septiembre de 2001, p. 17.
- Pérez Silva, Ciro, "Plantean diputados reparar el error de haber aprobado la reforma indígena", en *La Jornada*, 19 de febrero de 2002, p. 6.
- Petchesky, Rosalind, "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction", en *Feminist Studies* 13, no. 2, 1987.
- Plaskow, Judith, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco, Harper and Row, 1990.
- Ponce, Pedro, Sánchez de Aguilar, P. Ruiz de Alarcón *et al.* *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote*, SEP-Setentas, México, 1973.
- Prabhu, Joseph, "Raimon Panikkar on Colonialism and Interculturalism", en *News*, boletín del Harvard University Center for the Study of World Religions, vol. 2, no 1, otoño de 1994, pp. 1, 4-5.
- Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.

Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, “Declaración”, en Cuadernos Feministas, Oaxaca, año 1, no. 2., agosto de 1997.

—“Género desde la visión de las mujeres indígenas”, borrador, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, diciembre de 2002.

—*Memoria*, en Menchú Tum, R., México, Fundación Rigoberta Menchú, 2003.

—“Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas”, delegación de México, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, diciembre de 2002, Ms.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM, 1975.

—*Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, México, IIA-UNAM y Plaza y Valdez, 1997.

Ramirez, Susan (ed.) *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse, Syracuse University, 1989.

Ramona, comandanta, “Mensaje de Ramona”, en Lovera *et al.* (eds.), *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada-Convergencia Socialista, 1999 (palabras dichas en 1995), p. 303.

Redfield, R. “Disease and its treatment in Dzitas Yucatan”, en Contributions to American Anthropology and History, vol. VI, no. 30-3, Washington DC, 1940.

—*The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.

Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos, Todos los Derechos para Todas y Todos, “Agenda”, México, 2006.

Remesal, Antonio. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, Madrid, Francisco Angulo, [1619].

- Reyes Heróles, Federico, presentación en Canal 11, IPN, 22 de marzo de 2001.
- Ricard, Robert, *The spiritual conquest of Mexico: An essay on the apostolate and the evangelizing methods of the mendicant orders of New Spain [1523-1572]*, L. B. Simpson (trad.), Berkeley, University of California Press, 1966.
- Rivera, Tarcila, “Genero e identidad en el movimiento indígena”, Taller Permanente de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú, Lima, Perú, 2004. Ms.
- Robles, Sofía y Adolfo Regino, “Floriberto Díaz y el renacimiento indígena”, en La Jornada Semanal, no. 314, marzo de 2001.
- Rodríguez-Shadow, María J., *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, segunda edición, 1991.
- Rojas, Rosa, “Agenda”, en La Jornada, 15 de marzo de 2001.
- Rubin, Gayle, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- Ruether, Rosemary, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*, Boston, Boston Beacon Press, 1993.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España”, en Ponce, P., *et al*, *El alma encantada*. México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista., 1987.
- Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain*, Richard Andrews y Ross Hassig (trads.), Norman, University of Oklahoma Press, 1984 [1629]. (En el español original: *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*)
- Sahagún, Bernardino de (fray), *Códices matritenses de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Fr. Bernardino de Sahagún*, 2 vols., Manuel Ballesteros

Gaibrois (ed.), Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1964.

—*Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, A. Anderson y C. Dibble (trads. y eds.), no 14, 13 partes, Salt Lake City, School of American Research and University of Utah. Introducción e Índices, 1982; Libro I: The Gods, segunda edición, revisada; Libro II: The Ceremonies, segunda edición, revisada, 1981; Libro III: The Origin of the Gods. segunda edición, revisada, 1978; Libro IV: The Soothsayers, reimpresión, 1979; Libro V: The Omens, reimpresión, 1979; Libro VI: Rhetoric and Moral Philosophy, reimpresión, 1976; Libro VII: The Sun, the Moon and Stars, and the Binding of the Years, reimpresión, 1977; Libro VIII: Kings and Lords, reimpresión, 1979; Libro IX: The Merchants, reimpresión, 1976; Libro X: The People, reimpresión, 1974; Libro XI: Earthly Things, reimpresión, 1975; Libro XII: The Conquest of México, segunda edición, revisada, 1975.

—*Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., Ángel María Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa, 1956 y 1982.

—*Historia general de las cosas de cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 1989.

—“*Primeros memoriales’ de Bernardino de Sahagún*”, Wigberto Jiménez Moreno (ed.), México: INAH, Consejo de Historia, 1964.

—*Primeros memoriales*, paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés de Thelma Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997 [1590].

—*Psalmódia cristiana*, Arthur J.O. Anderson (trad.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1993 [1590].

Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2007.

—“Palestina, tenemos que abrir el segundo frente”, en Al-Ahram Weekly On-line – Rebelión 15 de abril de 2001. El texto está disponible en: <http://www.lospobresdelatierra.org/palestinalibre/said150401.html>

Salazar, Ana María, “Tiemperas: Religiosidad, Sabiduría y Poder Femenino en las Modernas Sociedades tradicionales del Centro de México”, en II Coloquio Internacional, Religión y Sociedad Organizado por ALER y la Red Iberoamericana de Investigaciones en Relaciones Interétnicas de la Universidad de Cádiz, Jerez de la Frontera, España, 2001.

Sánchez, Martha, "Ya las mujeres quieren todo", en Cuadernos Feministas, año 3, no. 15, 2001, p. 31.

Scheindlin, Dahlia, “Inés Talamantes Speaks on Religious Studies”, en News, boletín del Harvard University Center for the Study of World Religions, vol. 3, no. 2, primavera de 1996, p. 3.

Schroeder, Susan, Stephanie Wood y Robert Harkett (eds.), *Indian Women of Early Mexico: Identity, Ethnicity and Gender Differentiations*, Norman, Londres, University of Oklahoma Press, 1997.

Schubert, Lara K., “Founding Human Rights in World Religions: Feminist Critique and Alternative”, Tesis de grado para la Claremont School of Theology, 2008.

Schultes y Hoffman, *Plantas de los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Schüssler-Fiorenza, Elizabeth, *En memoria de ella*, Bilbao, Desclee de Brouer, 1989.

Seider, Rachel, “Derechos indígenas, descentralización y globalización legal: Guatemala en la posguerra”, 2007. Ms.

Serna, Jacinto de la, “Manual de ministros de indios”, en *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista, 1987 [1650].

Serra, A. *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michoacán*, México, José Bernardo de Hogal, [1731].

- Shi, Shu-mei, “Hacia una ética de los encuentros transnacionales: o cuándo es que una mujer china es considerada feminista”, en Marcos, S., y M. Waller (eds.), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*, UNAM-CEIICH, 2008.
- Sicilia, Javier y Patricia Gutiérrez Otero (eds.), “Entrevista con Sylvia Marcos: Mesoamérica y el poder de las mujeres”, en *Ixtus*, no. 60, 2006.
- Siem, Darilyn, “Religious Healing”, ponencia del 10th International Women and Health Meeting, Nueva Delhi, 15 de septiembre de 2005.
- Sierra, María Teresa, “Conflicto cultural y derechos humanos: en torno al reconocimiento de los sistemas normativos indígenas”, en *Memoria*, no. 147, México, mayo de 2001.
- (ed.), *Haciendo justicia, interlegalidad, derecho y género en las regiones indígenas*, México, CIESAS-Porrúa, 2004.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1988. (Primera edición, 1977. Primera edición en francés, *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, 1885.)
- Smart, Ninian, *World Views: Cross-Cultural Explorations of Human Beliefs*, Nueva York, Scribner’s, 1983.
- Smith, Jonathan Z., “Religion, Religions, Religious”, en Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1998.
- Sousa Santos, Boaventura de, *El milenio huérfano, ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005.
- Soustelle, Jacques, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, París, Herman et Cie, 1955.
- La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*, París, Hachette, 1967.

Speed, Shannon, *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

—y Collier, “Autonomía indígena: El discurso de derechos humanos y el Estado; dos casos en Chiapas”, en *Memoria*, no. 139, México, sept. 2000.

Spivak Gayatri, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

“Can the Subaltern Speak?”, en *Marxism and the Interpretation of Cultures*, Nelson, Cary y Lawrence Grosberg (eds.), Urbana y Chicago, University of Illinois Press.

Stephen, Lynn, *Women and Social Movements in Latin America: Power From Below*, Austin, University of Texas Press, 1997.

Suárez L. y A. Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*, Valencia, Cátedra, 2008.

Suleiman, Susan Rubin (ed.) *The Female Body in Western Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

Sullivan, Lawrence E., “Foreword to Johannes Wilbert's *Mindful of Famine: Religious Climatology of the Warao Indians*”, en *News*, boletín del Harvard University Center for the Study of World Religions, vol. 4, no. 2, primavera de 1997, pp. 4, 5.

Sullivan, Thelma, “A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders” en Gary H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1986.

—*Compendio de la gramática náhuatl*. México, UNAM ,IIH, 1983.

—“Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver”, en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Art and Iconography of late Post-classic Central Mexico*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1977.

- Taylor, Mark C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1998.
- Tedlock, Barbara (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe, School of American Research Press, 1992.
- *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Tedlock, Dennis, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- Thompson, Charles D. Jr., “The Unwieldy Promise of Ceremonies: The Case of the Jakalteco Maya’s Dance of the Conquest”, en Harvey (ed.), *Indigenous Religions*, Londres, Nueva York, Cassel, 2000, pp. 190-203.
- Thompson, Eric, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1975.
- Tlostanova, Madina, “Why Cut the Feet in Order to Fit the Western Shoes? Non-European Soviet Ex-Colonies and the Modern Colonial Gender System”, Moscú, 2007, Ms.
- Véase también Mignolo, W.
- Tong, Rosemarie, *Feminist Thought*, Londres, Routledge, 1993.
- Torquemada, J. de la, *Los veynete y unos libros rituales y Monarquía Indiana*”, 3 vols, (v. III). Sevilla: Mathias Clavijo, [1615].
- Touraine, Alain, “México, en riesgo de caer en el caos y caciquismo”, véase Gil.
- Tuhiwai, Linda, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Dunedin, Nueva Zelanda, University of Otago Press, 2003.
- Turner, Victor, “Counter with Freud: the Making of a Comparative Symbolologist”, en G.D. Spindler (ed.), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkley, University of California, 1978.

—*Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, 1978, p. 73.

—*The Forest of Symbols*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1982.

Velásquez de Cárdenas, Carlos C., *Breve práctica y régimen del confesionario de indios en mexicano y castellano*, México, Biblioteca Mexicana, [1761].

Vera, Ramón, “Autonomía no es independencia, es reconciliación”, en *La Jornada*, 27 de marzo de 2001, p. 6.

Viesca, Carlos, “De la medicina indígena a la medicina tradicional”, en *México Indígena*, no. 9, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.

—“El médico mexicana”, en López Austin y Viesca (eds.), *Historia general de la medicina en México, Libro I. México Antiguo*, México, 1984.

—“El tratamiento de las enfermedades mentales en el Código Badiano”, en Viesca, C. (ed.), *Estudios de etnobotánica y antropología médica*, II, México, IMEPLAN, 1976.

—*Medicina prehispánica de México*, México, Panorama, 1986.

—“Prevención y terapéuticas mexicas”, en López Austin y Carlos Viesca (eds.), *Historia de la medicina en México*, Libro I. México, UNAM, Facultad de Medicina, 1984.

Villebrun, Noelin, “Athabaskan Education: The Case of Denendeh Past, Present and Future”, en *Indigenous and Minority Education: International Perspectives on Empowerment*, Duane Champagne e Ismael Abu-Saad (eds.), Israel, Negev Center for Regional Development, Ben Gurion University of the Negev, Beer-Sheva, 2005. p. 17-27.

Viqueira, Juan Pedro, “El discurso usocostumbrista”, en *Letras Libres*, México, marzo de 2001.

Vogt, Evon Z., “*H'iloletik*: the Organization and Function of Shamanism in Zinacantan”, en *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, septiembre de 1966.

—*Los zinacantecos, un grupo maya en el siglo XX*, México, SEP-Setentas, 1973.

—*Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

—*Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

—*Zinacantán. A Mayan Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge Mass., The Bellknap Press of Harvard University, 1969.

—“Zinacanteco Souls”, en *MAN*, vol. LXV (1965).

Waller, Marguerite, véase Marcos, S.

Wallerstein, Immanuel, “Estados Unidos, América Latina y el futuro de los movimientos antisistémicos”, en Primer Coloquio Internacional in Memoriam Andres Aubry, San Cristóbal de las Casas, CIDECI-Unifierra Chiapas, 2009.

Warren, Kay, *Los movimientos indígenas y sus críticos: resurgimiento y reivindicación maya en Guatemala (1965-1999)*, Guatemala, Editorial Cholsamaj. (La versión en inglés está publicada en Princeton, Princeton University Press, 2003.)

—y Jackson, Jean (eds.), *Indigenous Movements. Self Representation and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 2002.

Wasson, G., “Ololiuhqui and Other Hallucinogens of Mexico”, en *Summa anthropologica en homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH, 1966.

—*Recording of a Maria Sabina Vigil, Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of México*, grabación realizada por V.P.y R.G. Wasson en Huautla de

Jiménez, Oaxaca. Nueva York, Folkways Records and Service Corporations (FR8975), 1956.

—*The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*, Nueva York, McGraw & Hill, 1980.

Weekman, Luis, *La herencia medieval de México*, 2 vols., México, El Colegio de México, 1983.

Yolanda, comandanta, “El viaje de la palabra”, en *Perfil de la Jornada*, 17 de febrero de 2001, p. IV.

Yuval-Davis, y D. Stasiulis, (eds.) *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*, Londres, Sage Publications (Sage Series on Race and Ethnic Relations), 1995.

Zapatistas, mujeres, “Ley revolucionaria de mujeres”, en Lovera et al., *Las alzadas*, México, CIMAC-La Jornada, 1999.

Zolla, Carlos, “Terapeutas, enfermedades y recursos vegetales”, en *México Indígena*, no. 9, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.

—y Arturo Argueta (eds.), *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, vols. I, II, III, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994.





Marzo, 2010
SCLC, Chiapas, México