EMPODERAMIENTO FEMENINO: EL CASO DE LA COMUNIDAD ZAPATISTA DE ROBERTO BARRIOS

ALEJANDRA ARAIZA DÍAZ
Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

El presente artículo es parte de una investigación, desde la perspectiva de *género*, sobre la vida cotidiana de las mujeres de Roberto Barrios, una comunidad base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en Chiapas, México. El enfoque de género se constituye, desde mi punto de vista, en una epistemología completa que puede atravesar distintas disciplinas. De esta forma, aun cuando mi trabajo con las mujeres de dicha comunidad es principalmente antropológico, me vi en la necesidad de tejer redes teórico-metodológicas interdisciplinarias, que tienen un hilo conductor enmarcado no sólo en el género, sino en la *vida cotidiana*, vista ésta como un sujeto de estudio de las ciencias sociales contemporáneas[1]. La vida cotidiana representa todas aquellas actividades necesarias, pero faltas de reconocimiento; se trata de lo impersonal, lo insignificante, lo sencillo, lo humilde.

De esta forma, una de las metodologías que empleé para llevar a cabo mi acercamiento a las mujeres de la comunidad fue lo que se conoce como historia oral, pues permite recoger las vivencias de personas que tradicionalmente no han accedido al poder, tal es el caso de las mujeres. Y lo miro desde este lugar pues la vida cotidiana es aquella donde se desenvuelven los hombres y mujeres comunes, a los que hace falta dar voz para completar la historia de la humanidad. Se trata de mirar lo local; o, en palabras de Carlo Ginzburg:

1. Sobre este tema hay variedad de estudios en sociología, antropología, psicología e historia. Véase, por ejemplo, HELLER, Àgnes: *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1977; GARFINKEL, Harold: *Studies in ethnomethodology*, New Jersey, Prentice Hall, 1967; FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Pablo: *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Bogotá, Anthropos/COLMICH, 1994; HARRÉ, Rom: *El ser social, una teoría para la psicología social*, Madrid, Alianza, 1979; GINZBURG, Carlo: *El queso y los gusanos*, Barcelona, Océano, 1981; MAFFELOSI, Michel: *El conocimiento ordinario*, México, FCE, 1985; LEFEBVRE, Henri: *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1969; entre otros/as. Todas estas propuestas teóricas apuntan hacia metodologías de carácter comprensivo y/o hermenéutico.

> «[A partir de] un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado periodo histórico»[2].

Asimismo, la historia oral permite tejer un puente entre la subjetividad y los acontecimientos, lo que permite el estudio de la vida cotidiana, o en palabras de Carmen Collado:

> «Lo oral nos remite a la cotidianidad y por ello se acerca a la etnología. Revela la complejidad de lo real. Introduce lo irracional donde el documento escrito racionaliza o establece lógicas derivadas de una cultura dominante, ideología que tal vez no ha permeado en su totalidad en la experiencia cotidiana»[3].

Es así que, en esta ocasión, me interesa presentar un análisis sobre las formas de liderazgo de dos generaciones de mujeres (a través de sus historias de vida), lo cual se debe a dos motivos. En primera instancia, porque durante mi trabajo de campo, fue a estas mujeres a las que se me permitió entrevistar[4]. Y, en segunda, porque me pareció sumamente interesante la coincidencia: dos de ellas son madres respectivas de las otras dos. Las madres son cofundadoras de la cooperativa de mujeres; y las dos hijas son promotoras de salud. De esta forma, he procurado analizar los elementos que tienen que ver con el género, a través de lo que ellas compartieron conmigo de sus vidas, en función de los cambios que ocurren de una generación a otra de mujeres, que, además, están inmersas en un movimiento indígena de fin de siglo.

Por lo anterior, la estructura del artículo comienza con una síntesis de lo que es el género y el empoderamiento, sigue con un resumen de la propuesta política del EZLN. Luego hablo de la situación femenina en el interior de este ejército y termino con el caso de la comunidad de Roberto Barrios.

1. GÉNERO Y EMPODERAMIENTO FEMENINO

Entiendo por *género* la construcción cultural de las diferencias entre hombres y mujeres, lo que implica una serie de conductas preestablecidas tanto en unos, como en otras. Se trata de una división de espacios, en donde las mujeres son circunscritas al ámbito privado, mientras que los varones son adscritos al ámbito público. Una de las precursoras de este enfoque fue Gayle Rubin, quien define el concepto *sexo/género* de la siguiente forma:

2. Ginzburg, Carlo: Op. cit., pp. 24-25.
3. Collado, Carmen: «¿Qué es la historia oral?», en Graciela de Garay (coord..): *La historia con micrófono*, México, Instituto Mora, 1994, p. 21.
4. En mi primer estancia en la comunidad (en enero de 2002) llevé a cabo otras entrevistas que me sirvieron como fuente oral para la investigación en su totalidad. Pero fueron estas cuatros entrevistas, que se me permitió realizar durante mi segunda estancia de campo, en marzo del mismo año, las que me dieron la pauta para llevar a cabo un análisis más rico en términos de las transformaciones de género.

> «Es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en la cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas»[5].

El género conlleva una serie de estereotipos masculinos (fortaleza, valentía, agresividad, habilidad, etc.) y otros femeninos (debilidad, ternura, dulzura, delicadeza, etc.); con limitaciones para las mujeres, ya que la diferencia identitaria que el género produce hace que lo masculino prevalezca sobre lo femenino y éste se encuentre estigmatizado. Esto es, en efecto, un asunto de poder, un poder que se teje y construye en la vida cotidiana, tal como lo indica la microfísica foucaultiana del poder[6].

Por su parte, Marcela Lagarde apunta que el poder es la esencia de los cautiverios de la mujer, es decir, que está sometida al poder que posee el otro[7]. El reto es lograr transformarse de objeto en sujeto histórico. Las feministas han llamado a esta forma de poder que somete a las mujeres el «poder sobre», el cual obliga a hacer o dejar de hacer; limita por normas o valores que circunscriben a parámetros rígidos; prohíbe o impide ser, hacer, pensar, decir, actuar, decidir; puede incluir el ejercicio de la violencia física o simbólica y puede impedir el acceso de las mujeres a los derechos humanos. O, en otras palabras, el «poder sobre» actúa en cuatro aspectos principales: a) físico (control de la sexualidad femenina y de la reproducción), b) económico (división sexual del trabajo asimétrica), c) político (relaciones intergenéricas asimétricas) y d) sociocultural (procesos identitarios)[8].

No obstante, ello no quiere decir que la mujer carezca absolutamente de poder, o que únicamente se lo confiera al otro; por el contrario, ocurre que, en un sistema sexo/género, el hombre es quien tiene el poder efectivamente, pero la mujer posee otros poderes que ejerce por medio de sus especializaciones que provienen de saberes ancestrales; gracias a ellos, me parece, ha podido resistir. Además, existe otra fuente de poder, que aparece cuando la mujer se afirma, satisface necesidades propias y trasciende a los demás. A esto las feministas lo han denominado *empoderamiento*, que no es otra cosa sino la generación de poder para las mujeres, y que implica incluirlas en la toma de decisiones, proceso del cual están tradicionalmente excluidas. Se trata de adquirir control sobre una misma, sobre la ideología y los recursos que determinan el poder. Así, -dice Beatriz Martínez- a diferencia del «poder sobre» los otros u otras propio del au-

5. Rubín, Gayle: «El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo», en Marta Lamas: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, p. 35.
6. Para más información ver Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1969.
7. Lagarde, Marcela: *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 1990.
8. Martínez, Beatriz: *Género, empoderamiento y sustentabilidad, una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas*, México, GIMTRAP, 2000.

toritarismo o del sistema patriarcal, el empoderamiento requiere «poder para», «poder con» y «poder interior»[9].

El «poder para» es un poder generador que estimula la actividad en cada persona para alcanzar capacidades y conocimientos a desarrollarse colectivamente. Es decir, no se trata de un mero proceso individualista, sino que por el contrario el crecimiento de cada individuo favorece a la colectividad. Ahora bien, el «poder con» permite a un conjunto de personas transformar colectivamente su entorno. Se trata de la conciencia individual de que es más fácil avanzar en forma grupal. Por eso, gran parte de los experiencias femeninas de empoderamiento ocurren cuando las mujeres acceden a un grupo, por ejemplo, de artesanas[10].

Y cuando el individuo o grupo se percibe a sí mismo ocupando un espacio decisivo se puede hablar de «poder interior»; esto desde luego ocurre cuando se mezclan el «poder para» y el «poder con». Éste es quizá el momento más difícil para completar el proceso de empoderamiento, pues gran parte de las mujeres empiezan con el «poder para» al atreverse, por ejemplo, a realizar actividades fuera del hogar y/o remuneradas. Algunas otras se afilian a colectivos de mujeres y descubren el «poder con»; pero muy pocas descubren que su lugar en la sociedad es decisivo. No llegan al «poder interior». Para alcanzarlo hay todavía un largo camino por recorrer. Esta es la experiencia de la mujeres zapatistas y sus andanzas en esta búsqueda.

2. EL CASO DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

1994 fue un año crucial para México, pues al mismo tiempo que se firmaba el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, el día primero de enero estaba surgiendo un movimiento armado: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Se trataba de un movimiento mayoritariamente indígena[11] en el Estado de Chiapas, al sureste del país. Lo más sobresaliente de este evento es que la guerra armada sólo duro 12 días, pues el Estado mexicano decretó el alto al fuego casi inmediatamente, luego de fuertes movilizaciones civiles que así lo exigieron, y advirtió algunas intenciones de diálogo con los rebeldes.

De ese entonces hasta la fecha, ha habido una serie de intentos de negociación, pero al mismo tiempo se han implementado una serie de estrategias, como subra-

9. Ibíd.

10. Léase, por ejemplo, el testimonio de Rosario, una mujer de Cuetzalan, Puebla, que fue constantemente golpeada por su marido durante años. Pero luego de ingresar en una cooperativa de artesanas y pasar por un proceso de empoderamiento, lo amenazó con el divorcio y éste ha empezado a cambiar notoriamente su actitud (Ibíd., pp. 297-304).

11. Compuesto por personas pertenecientes a distintos grupos mayas: tzotziles, tojolabales, tzeltales, choles y mames; así como zoques, que son los únicos que no provienen de la familia maya. Para más información, consúltense trabajos etnográficos en la región: Villa Rojas, Alfonso: *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzeltales de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1942; Lombardo, Rosa María: *La mujer tzeltal*, México, s.n., 1944.; Benítez, Fernando: *Los indios de México*, vol. 1, México, Era, 1967; Asencio, Gabriel: «Los tzeltales de Las Cañadas: notas etnográficas», *Anuario* (1994), pp. 56-105; Robledo, Gabriela: «Tzotziles y tzeltales», en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región sureste*, México, INI, 1995, pp. 187-234, entre otros/as.

yan distintos analistas[12], de guerra de baja intensidad, que no denotan una certera intención de negociación por parte del gobierno mexicano, sino todo lo contrario.

Cabría preguntarse cuál es la amenaza que representa el EZLN para el Estado[13]. A este respecto, el EZLN ha difundido en distintos comunicados su propuesta política, recogida en los únicos acuerdos a los que ha llegado con el gobierno mexicano (los Acuerdos de San Andrés), la cual consiste básicamente en la autonomía indígena. Ésta comenzaría por el reconocimiento de los pueblos indios, a lo cual el propio Estado ya se había comprometido al firmar el convenio 169 de la OIT sobre este tema. De manera muy sintética cabe mencionar que la propuesta zapatista de autonomía implicaría el reconocimiento de los pueblos indios como sujeto de derecho en México, lo que significa que ellos podrían administrar libremente su territorio sin pasar por alto aquellas leyes de carácter federal. Luis Villoro explica la autonomía como el reconocimiento de ciertos derechos y obligaciones en el marco del Estado soberano, negociados, por supuesto con el Estado, sin dejar de cumplir con las obligaciones y de ejercer los derechos de cualquier ciudadano. Y, aclara, autonomía no quiere decir independencia, pero tampoco es sinónimo de soberanía, ya que ésta significa que el Estado nacional dicta sus propias leyes independientemente de los demás Estados nacionales[14].

3. LAS MUJERES ZAPATISTAS

La autonomía no ha sido lo único sobresaliente de la lucha zapatista. Uno más de sus rasgos particulares es la fuerte presencia femenina, que ha destacado de una forma distinta a como había ocurrido en otros movimientos armados de América Latina en los que también hubo mujeres. Las mujeres zapatistas dieron a conocer sus demandas desde que el EZLN irrumpió en el ámbito público nacional e internacional. Así, el mismo primero de enero de 1994, a la par que fue presentada la Declaración de la Selva Lacandona con las principales proclamas del EZLN, salió a la luz pública la Ley Revolucionaria de Mujeres, una ley que había surgido del consenso entre las mujeres de distintas comunidades zapatistas y que había sido aprobada el 8 de marzo del año anterior, junto con las otras Leyes Revolucionarias del EZLN.

A grandes rasgos, lo que esta ley contiene son los derechos femeninos más elementales, que me permitiría clasificar de la siguiente manera: a) derechos físicos, b) derechos sociales y c) derechos políticos. Dentro de los primeros, se encuentran los artículos tercero, quinto, sétimo y octavo de la Ley Revolucionaria de Mujeres. Los llamo derechos físicos porque se refieren a las decisiones

12. Véase, por ejemplo, Hernández Navarro, Luis: «Constitución y derecho indígena: el alcance de la norma», *Cuadernos agrarios*, Nueva época, 16 (1998), pp. 23-33.
13. Cabe señalar que el peligro que suponían los movimientos sociales y/o guerrilleros de América Latina en los años setenta y ochenta se vinculaba al comunismo. Hoy en día, luego de la caída del muro de Berlín, las amenazas son otras.
14. Villoro, Luis: «Autonomía no es soberanía», *La Jornada*, 21 de enero de 2001.

sobre el cuerpo: derecho a decidir cuántos hijos tener y con quién casarse[15]; otro tiene que ver con el respeto al cuerpo femenino (derecho a no ser maltratada físicamente) y, otro más se relaciona con el derecho a la salud (que también podría considerarse un derecho social; pero que primeramente tiene que ver con el cuerpo, sobre todo, cuando es sabido que en las comunidades indígenas las condiciones de salud presentan un panorama sumamente degradante, especialmente para las mujeres).

Por su parte, los derechos sociales, además de algunos derechos físicos que también puedan considerarse sociales, se encuentran contenidos en los artículos segundo, sexto y décimo de la misma Ley. Uno de ellos se refiere al derecho al trabajo y a la percepción de un salario justo, otro trata sobre el derecho a la educación y el otro implica el reconocimiento de que las mujeres indígenas zapatistas son también sujetos de derecho, lo que las convierte en ciudadanas.

Por último, los derechos políticos se encuentran expresados en los artículos primero, cuarto y noveno, que aluden al derecho de las mujeres a participar en la política de su comunidad (ocupar cargos, participar en la lucha revolucionaria y en la toma de decisiones).

Ahora bien, se sabe que las mujeres participan intensamente en las diferentes instancias de la estructura del EZLN, que a la sazón consta de: a) insurgentes e insurgentas, b) milicianos y milicianas, c) Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) y d) bases de apoyo[16]. Las dos primeras categorías constituyen la fuerza armada de este ejército y quizá sean las instancias donde la participación femenina es menor.

El Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) es la fuerza política del EZLN, es su máxima autoridad. El CCRI está conformado por hombres y mujeres que representan y llevan el mandato de las distintas comunidades zapatistas. Es la instancia que toma las decisiones del EZLN. En este espacio han participado las mujeres mayores, cuya presencia también ha sido notoria, entre las que destacan las comandantas Ramona y Trini.

Las bases de apoyo están constituidas por las comunidades indígenas del Estado de Chiapas que se han declarado abiertamente zapatistas y que brindan su apoyo incondicional a las otras instancias, de ellas se ha nutrido el ejército propiamente dicho. Es en estas bases donde la presencia femenina es más abundante.

Ahora bien, la lucha zapatista no se ha quedado circunscrita al interior de este ejército, sino que las mujeres han tenido la oportunidad de salir al ámbito público nacional y presentar su demandas, así como convivir y actuar conjuntamente con otra mujeres indígenas y no indígenas del resto del país. Esto ha

15. Aun cuando éste también puede considerarse un derecho social, me parece que cuando se trata de las comunidades indígenas, donde las mujeres son vendidas como objetos por sus padres a hombres que ni si quiera conocen o no quieren, creo que el derecho a decidir con quien casarse pasa primero por el cuerpo, por ser un sujeto con derecho a un cuerpo y poder decidir sobre él. Aunque esto no contradice que la elección matrimonial libre también sea un derecho social.
16. Rovira, Guiomar: *Mujeres de maíz,* México, Era, 1997.

ocurrido en distintos encuentros, entre los que destacan las Pláticas de la Catedral en 1994, el Foro Nacional Indígena en 1996 y los Congresos Nacionales Indígenas (CNI) en 1996, 1997 y 2001. De estos eventos se han desprendido acuerdos, comunicados y convenios, en los que las mujeres han dado a conocer sus demandas. Estos encuentros también han servido para identificar similitudes, especialmente entre las mujeres indígenas.

Finalmente, me parece digna de mención la participación de la comandanta Esther ante el Congreso de la Unión en marzo de 2001, en el acto final de la *Marcha por la dignidad indígena y el color de la tierra*, cuyos objetivos eran la difusión y el reclamo del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, quien entre otras cosas dijo:

> «Así que aquí estoy yo, una mujer indígena. Nadie tendrá por qué sentirse agredido, humillado o rebajado porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable. Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar lo que una mujer indígena venía a decirles y se negaron a hablar para que yo los escuchara. Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora»[17].

Y con estas últimas palabras doy paso a la reflexión medular que presento en este trabajo pues se trata de eso, de mujeres indígenas que forman parte de una comunidad base de apoyo del EZLN. Éstas son las mujeres de Roberto Barrios.

4. LAS MUJERES DE ROBERTO BARRIOS

La comunidad de Roberto Barrios se encuentra a 20 km. de la ciudad de Palenque, Chiapas. Se trata de una comunidad tzeltal de la zona norte de la selva lacandona, en la que, bajo una tradición de resistencia indígena, gran parte de sus habitantes se asumió públicamente zapatista a finales de 1995[18]. Fue entonces cuando se fundaron los cinco *Aguascalientes* zapatistas. En Roberto Barrios se encuentra uno de ellos[19].

17. Comandanta Esther: Discurso, 23 de marzo de 2001, Congreso de la Unión (http//www.ezln.org).
18. Cabe aclarar que sobre la comunidad de mi estudio no hay otros trabajos etnográficos como tales, a no ser los de otros dos antropólogos que lo hicieron una vez que ésta se había reivindicado zapatista (ver Pineda, Itzam: «C'opetic yu'un me'tatic: palabra de nuestros antepasados; memoria colectiva y movimiento político entre los tzeltales del norte de Chiapas», Tesis de Licenciatura en Antropología social, ENAH, México, 2001 y Delgado, Gabriel: «Los corridos zapatistas; los cantos rebeldes en la zona norte del Estado de Chiapas (de 1994 a 1998)», Tesis de Licenciatura en Antropología social, ENAH, México, 2001). Pero ambos trabajos hicieron más un análisis de la memoria colectiva del movimiento zapatista y ninguno de los dos contempló la cuestión de género. Sin embargo, sobre los pueblos tzeltales de Chiapas hay una mayor producción antropológica desde principios del siglo XX, en donde encontré que hay características que aún perviven y otras que están cambiando. Tal es el caso, por ejemplo, de los matrimonios arreglados.
19. Los *Aguascalientes* eran centros regionales donde convergían las comunidades base de apoyo del EZLN que se encontraban en esa zona y eran cinco: La Realidad, Oventic, La Garrucha, Morelia y Roberto Barrios, ubicados en los municipios de Ocosingo, Larráinzar, Altamirano y Palenque. Cabe aclarar que a mediados de 2003, estos *Aguascalientes* fueron denominados *Caracoles* (véase

Esta comunidad, como otras, especialmente las de la zona norte, ha sido fuertemente atacada con estrategias de guerra de baja intensidad, desde que se declaró zapatista. Esto ha creado marcadas divisiones en el interior de Roberto Barrios, así como un clima de tensión que padece cotidianamente la mayoría de sus habitantes[20].

Ahora bien, las mujeres en este contexto, como otras mujeres de las comunidades tzeltales e indígenas del país, padecen los efectos de la feminización de la pobreza[21] y son afectadas por algunos usos y costumbres que producen inequidades entre hombres y mujeres. Así, por ejemplo, para las mujeres robertenses, en palabras de Doña Guadalupe, un día puede irse de la siguiente manera:

> «Cuando tengo mucho trabajo, tengo que madrugar, a las tres de la mañana, para hacer el trabajo. Así como los hombres tienen trabajo en la milpa, también nosotras que somos esposas tenemos trabajo. Desde la madrugada, nos levantamos a hacer café, para que tome café también el hombre y tenemos que desgranar maíz, barrer la casa, o hacer un poco de costura, algún trabajo, para ayudarnos un poco. Por la tarde hay que hacer la tortillita, poquito lo que haya, pues no tenemos económico para andar comprando cosas de qué comer. Tenemos que hacer el pozolito y la tortilla. Luego hay que ir a lavar al río, a bañarse, con los niños, los nietos»[22].

Tal parece que la sobrecarga de trabajo es similar a la de cientos de mujeres indígenas alrededor del país. El día de estas mujeres transcurre desempeñando una serie de labores domésticas bien definidas, que, sin embargo, son percibidas como complementarias al trabajo masculino que se realiza para la supervivencia familiar[23]. En efecto, en Roberto Barrios hay una marcada división sexual del trabajo. Sin embargo, las mujeres no sólo se encargan de la casa y el cuidado de los hijos, que normalmente son muchos, sino que además la mayor parte de ellas realiza actividades extras, lo que repercute de manera importante en su salud, física y reproductiva.

Pero no se crea que esto sólo les corresponde a las mujeres en tanto madres y esposas, sino que las niñas y adolescentes comienzan adquiriendo, desde muy

---

el Suplemento «Perfil» de *La Jornada*, 31 de diciembre de 2003, donde diversos investigadores hacen un análisis de lo sucedido con el zapatismo durante el año y a lo largo de estos diez años de existencia pública).

20. No toda la comunidad de Roberto Barrios es zapatista, hay personas afiliadas al, hasta hace poco, partido oficial (PRI) que se desenvuelven en el mismo territorio con el mismo nombre; es como si hubiese dos comunidades en un mismo espacio. Ahora bien, la división no está delimitada, no es que unos vivan de un lado y otros de otro, todos viven en el mismo lugar y saben a qué filiación política pertenece cada quien y procuran no mezclarse. De esta forma, cuando acude algún visitante u observador externo, su movilidad se torna difícil y restringida.
21. Este concepto nos dice que las mujeres indígenas son quienes más padecen la pobreza pues son ellas las peor alimentadas, las más afectadas en cuanto a la salud y las que más tienen que trabajar (dobles y triples jornadas). Para más información ver Bonfil, Paloma y Marcó del Pont, Raúl: *Las mujeres indígenas al final del milenio,* México, FNUAP/CONMUJER, 1999.
22. Entrevista con Doña Guadalupe por Alejandra Araiza Díaz.
23. Olivera, Mercedes: «Mujeres indígenas de México», en «Mujeres indígenas», Seminario de GIMTRAP, México, 2001.

pequeñas, una serie de responsabilidades que las preparan para el futuro. Así, Magali, la hija de Doña Guadalupe, nos comenta:

> «(...) a los siete u ocho años entramos ya a medio a barrer la casa y a tirar la basura, y a los nueve o diez años ya entramos a moler, a aprender a moler, y a los once se va aumentando. Y ya ahorita, ya que somos adolescentes, ya hacemos todos los trabajos también. Pues ya para que la mamá descanse, ya no siga trabajando, ya nosotras nos dedicamos a hacer la limpieza, a hacer tortilla, y todo eso, el trabajo de la cocina»[24].

Esto ocurre en otras latitudes en el interior del país. Las mujeres tienen más responsabilidades domésticas desde muy pequeñas y pocas oportunidades escolares, como le ocurrió a Doña Rosalía:

> «Cuando estaba pequeña, en casa de mis padres, mi papá era muy malo, no me dio el permiso de aprender el español, de entrar a la escuela. Mi papá sí hablaba el español, pero nunca me habló en español, sino que en puro tzeltal. Cuando era muy pequeña, nunca salí a jugar, no tenía la libertad de ir a jugar. Más le ayudaba a mi mamá a trabajar en la casa. Íbamos a la milpa a ayudar y otras cosas»[25].

De esta forma, en términos de lo que traté líneas atrás respecto al «poder sobre», en Roberto Barrios yo encontré que tradicionalmente los hombres tienen «poder sobre» las mujeres en lo que se refiere a su cuerpo, su sexualidad, el matrimonio, la división sexual del trabajo y la circulación. Es así que las mujeres no pueden, por ejemplo decidir el número de hijos/as que quieran tener, no pueden realizar labores distintas de las de su rol de madres y esposas, no pueden andar libremente fuera de casa si no es por algo relacionado a sus roles de género (*v.g.* lavar ropa en el río). Tampoco pueden decidir con quién casarse y son obligadas a hacerlo muy jóvenes. Esta es la historia de Doña Guadalupe, una de mis entrevistadas:

> «Yo creo que me casé menor de edad porque, así como le dije que vine sufriendo como era yo huérfana, porque mi papá era como mamá y papá, era también el único que vivía con nosotros ahí en la casa, sufríamos bastante porque él salía a trabajar, a buscar un trabajo para poder pagar el derecho de la tierra que llegamos, había tantas cooperaciones para pagar y nosotros quedamos solos. Entonces, pensó mi papá que nosotros sufríamos porque no hay quien nos cuidara, fue tomando un muchacho, el que es mi esposo ahorita, y mi papá me dijo que ni modo, tienes que ir con el muchacho porque yo no te puedo cuidar tanto tiempo, no tienes mamá, sufres para quedar, me dijo. No pronto nos casamos. El costumbre que tienen aquí, nos piden la mano, pues, con el papá, el permiso del papá, y mientras se prepara el muchacho, se casa uno también»[26].

Esta experiencia es muy similar a la de las mujeres tzotziles de los Altos de Chiapas, según nos narra Ricardo Pozas, es decir, las mujeres no deciden con quién casarse, los varones o sus padres son quienes lo hacen[27]. La costumbre

24. Entrevista con Magali por Alejandra Araiza Díaz.
25. Entrevista con Doña Rosalía por Alejandra Araiza Díaz.
26. Entrevista con Doña Guadalupe por Alejandra Araiza Díaz.
27. Pozas, Ricardo: *Juan Pérez Jolote,* FCE, México, 1952.

es que el varón pide la mano de ella a su familia, le ofrece regalos y realiza una transacción de matrimonio por compra[28]. Si aceptan, la mujer se va a vivir una temporada a casa de los suegros, donde la suegra le enseña a cuidar de su futuro esposo. Posteriormente se casan. Es así cómo Doña Guadalupe, a sus doce años, prácticamente se convirtió en una hija más de su suegra.

Ahora bien, una de las tesis centrales de mi trabajo en esta comunidad es que al asumirse zapatista, hay ciertos usos y costumbres que, independientemente de lo que dicte la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, empiezan a transformarse en la vida cotidiana y son las nuevas generaciones quienes empiezan a gozar de ciertos derechos. Tal es el caso de Magali, la hija de Doña Guadalupe, quien a sus 16 años aún es soltera y presta sus servicios como promotora de salud en la clínica autónoma de la comunidad. De esta manera, Magali no sólo aprende saberes extras a los tradicionales, sino que además empieza a cuestionarse si quiere casarse tan joven, pues aún quiere aprender. Con respecto a su trabajo en la clínica, ella nos cuenta:

> «Me animé a entrar en este trabajo porque si aprendemos ya es un bien para nosotros. Y le dije a mi mamá, le pregunté, le pedí permiso si me dejaban, ellos me dijeron que sí. Al día siguiente, vine junto con [Adela]. Al primer día que vine, me sentí, así, penosa, tímida, porque nunca lo había yo hablado a la doctora que está acá y es por eso me sentí yo así. Pero a los cinco días, o a los diez días de que entré, entré ya a tener confianza con ella, a platicar y a estudiar, que ella nos daba una clase. Y es así que, hasta ahorita, estoy acá»[29].

Adela, por su parte, nos dice claramente: «No tengo novio. A lo mejor me gustaría tener, pero ahorita no hay nadie que me guste. [De todas maneras], ahorita no quiero casarme porque me gustaría estudiar»[30].

De esta manera, me parece que en Roberto Barrios se está generando un empoderamiento femenino que sienta las bases para la vivencia cotidiana de algunos derechos femeninos que hasta hace poco tiempo eran ignorados en estas latitudes. En otras palabras, se trata de los poderes «para» e «interior». Lo considero «poder interior» pues se trata de la gestación de individualidades femeninas más conscientes de sí mismas y de sus derechos y lo considero «poder para» empezar a realizar cualquier acción que hasta hace poco se creía imposible para una mujer. Es así que Adela y Magali, las promotoras de salud de Roberto Barrios, se han beneficiado del «poder para» y se han atrevido a introducirse políticamente en la comunidad y a aprender saberes nuevos.

Sin embargo, no es algo totalmente ajeno, pues también sostengo que esta capacidad de lucha, a su vez, la han heredado de sus madres quienes ya se habían atrevido a llenarse de «poder para» y «poder con» al fundar una coo-

28. A diferencia de la dote, donde la mujer recibe una parte proporcional de su herencia al casarse; en los matrimonios por compra la transferencia es en sentido contrario, es decir, los varones cambian bienes por mujeres o derechos sobre mujeres (Moore, Henrietta: *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer, Madrid, 1999).
29. Entrevista con Magali por Alejandra Araiza Díaz.
30. Entrevista con Adela por Alejandra Araiza Díaz.

perativa de mujeres incluso antes de 1995. Todo comenzó cuando un grupo de mujeres se organizó para hacer un huerto colectivo y empezó a vender los productos que de ahí obtuvo. Con las pocas ganancias que fueron juntando, estas mujeres iniciaron una cooperativa. Al principio vendían en sus propias casas o en la de alguna compañera. Hoy en día ya tienen su propio local, en el que venden una gran variedad de productos, cuya utilidad es notoria dentro de la comunidad. La encargada principal de la cooperativa es Doña Rosalía que está ahí siempre para vender, por las mañanas. Le ayuda su hija Adela, junto con otras mujeres, como Doña Guadalupe, quien además de la experiencia en la cooperativa, ya había descubierto el «poder para» en su labor como curandera, el cual es otro rol político femenino tradicional en las comunidades indígenas[31]. A este respecto, ella nos indica:

> «Hay veces que me llegaba a visitar una señora o un señor de vestido blanco y me enseñaba que yo lo haga el trabajo, y me presentaban al enfermo, que yo lo voy a atender, y me daban la ropa para lavar, y de beber lo que van a tomar. Desde muy pequeña, me revelaba el sueño. Pero, como era yo pequeña, me daba miedo el sueño, lo que soñaba yo. Hay veces me pongo a llorar, porque no quiero el trabajo»[32].

Y esto, si bien sí tiene que ver con la mística ligada a las prácticas de salud en el mundo indígena, también es cierto que tiene que ver con la posibilidad de hacerse responsable de una actividad que deja de ser meramente individual (ella y el conocimiento revelado en sueños) para convertirse en una práctica social, que, con todo el miedo expresado por la propia Guadalupe, se lleva a cabo y se convierte en otra fuente de empoderamiento.

En general, aun cuando el zapatismo ha traído vientos libertarios a la comunidad, el hecho de que las mujeres lleven más tiempo luchando por sus propias reivindicaciones es insoslayable y, al mismo tiempo, muy útil para el propio movimiento zapatista. Así, estas mujeres, incansables luchadoras, apoyan el hecho de que sus hijas se empoderen. Por eso, respecto a Magali y Adela, Doña Guadalupe opina:

> «Ellas están participando por su pueblo también, aunque ellas no ganan nada, no es igual como un pueblo que va ir a trabajar, en el pueblo salen, le tienen que pagar o quincenales o semanales, pero aquí es para su pueblo también, aunque sea sufriendo»[33].

Las repercusiones que esto tiene en la comunidad no son pocas. Las relaciones de género empiezan a construirse desde otro lugar más equitativo. Este ha sido mi experiencia en Roberto Barrios, donde he observado que los jóvenes (hombres y mujeres)[34] que participan activamente en el interior de la comuni-

31. Bonfil, Paloma: «Oficios, conocimientos y padecimientos. La salud como práctica política en el mundo indígena femenino», *Cuadernos agrarios,* «Mujeres en el medio rural», Nueva época, 13 (1996), pp. 43-62.
32. Entrevista con Doña Guadalupe por Alejandra Araiza Díaz.
33. Ibíd.
34. Cabe aclarar que junto a la salud, las comunidades zapatistas autónomas también se proveen de su propia educación. Así, en Roberto Barrios hay otros y otras jóvenes, además de Magali y Adela, que actúan como promotores/as de educación.

dad autónoma empiezan a vincularse de otra manera. Lo más probable es que estos cambios lleven todavía mucho tiempo para consolidarse, pero se trata ya de una nueva generación de jóvenes que no pertenecen a las jerarquías militares del EZLN, por ahora, aunque sí poseen saberes distintos dentro de sus comunidades, lo que les da otra visión del mundo. Además, estimo que los futuros casamientos de estos y estas jóvenes marcarán diferencias fundamentales en relación con sus propios padres. El hecho, en sí mismo, es un paso hacia adelante en lo relativo a estos mundos divididos y disociados entre hombres y mujeres que hemos construido distintas culturas alrededor del mundo.

En síntesis, el empoderamiento de las mujeres de Roberto Barrios impacta en la comunidad de manera tal que favorece lo que el propio zapatismo promulga: la construcción de un *mundo donde quepan todos los mundos*. De ahí que sus mujeres, aun cuando vivan en un contexto de guerra de baja intensidad, miren al futuro con esperanza:

> «Veo a la comunidad cambiada porque, antes, todos los niños y las niñas no tenían la libertad de salir a jugar, ir a la escuela. Ahora ya tienen donde estar, pueden salir a jugar, ir a estudiar. Es por eso está muy cambiado. En el futuro, espero cambiar más a la comunidad y la vida personal de cada uno porque ahorita se vive con problemas y todo, por eso espero mejorar un poco»[35].

5. REFLEXIONES FINALES

Antes que nada, me parece necesario decir que Adela y Magali son dos jóvenes participativas en su comunidad, pero no hay que olvidar que poseen una herencia de lucha que han recibido de sus madres, quienes, en condiciones más difíciles, han participado activamente y se han abierto un espacio en la comunidad. Me parece que esto no ha pasado desapercibido por sus hijas, pero ellas ahora tienen otra misión y la empiezan a construir.

De esta manera, me atrevo a decir que las mujeres en Roberto Barrios se hacen conscientes de que tienen «poder para» desempeñar labores distintas a las de su rol de madres y esposas y para participar activamente en la política de la comunidad. Esto lo realizan en colectivos femeninos y dentro de la propia organización zapatista en la que intervienen hombres y mujeres. De esta manera, desarrollan el «poder con». Y esto, poco a poco, esperemos que las haga conscientes de que ocupan un papel decisivo en su sociedad, con lo que desarrollarían un «poder interior».

Por lo pronto, sólo me resta decir que las nuevas generaciones son las que van transformando las identidades en el interior de la comunidad; empiezan a cuestionarse algunos usos y costumbres, aunque mantienen aquellos que las dignifican. Lo más probable es que estos cambios lleven todavía mucho tiempo, pero se trata ya de una nueva generación de mujeres, cuyo empoderamiento coadyuva a construir en el interior de su propia cotidianidad nuevos roles de género que les permiten constituirse como sujetos participantes de la política

35. Entrevista con Doña Rosalía por Alejandra Araiza Díaz.

de la comunidad, lo que apunta a un proceso paulatino de construcción de la ciudadanía.

ENTREVISTAS

Adela: entrevistada el día 12 de marzo de 2002. Es originaria de Roberto Barrios, es tzeltal, tiene 16 años y es soltera.

Doña Guadalupe: entrevistada el día 13 de marzo de 2002. Es una mujer que cree tener 48 años (aunque aparenta más), oriunda de Petalcingo y traída a Roberto Barrios cuando era niña. Es una mujer tzeltal, casada, con once hijos e hijas y algunos nietos y nietas.

Magali: entrevistada el día 12 de marzo de 2002. Nació en Roberto Barrios, es tzeltal, tiene 16 años y es soltera.

Doña Rosalía: entrevistada el día 13 de marzo de 2002. No habla español, por lo que Magali fue nuestra intérprete. Es originaria de Petalcingo y fue traída a Roberto Barrios cuando era pequeña. Es una mujer tzeltal, casada, con nueve hijos e hijas.

BIBLIOGRAFÍA

Asencio, Gabriel: «Los tzeltales de Las Cañadas: notas etnográficas», *Anuario*, (1994), pp. 56-105.

Benítez, Fernando: *Los indios de México*, vol. 1, México, Era, 1967.

Bonfil, Paloma: «Oficios, conocimientos y padecimientos. La salud como práctica política en el mundo indígena femenino», *Cuadernos agrarios*, «Mujeres en el medio rural», Nueva época, 13 (1996), pp. 43-62.

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

Collado, Carmen: «¿Qué es la historia oral?», en Graciela de Garay (coord..): *La historia con micrófono*, México, Instituto Mora, 1994.

COMANDANTA ESTHER: Discurso, 23 de marzo de 2001, Congreso de la Unión (http//www. ezln.org).

Delgado, Gabriel: «Los corridos zapatistas; los cantos rebeldes en la zona norte del Estado de Chiapas (de 1994 a 1998)», Tesis de Licenciatura en Antropología social, ENAH, México, 2001.

Fernández Christlieb, Pablo: *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Bogotá, Anthropos/COLMICH, 1994.

Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1969.

Garfinkel, Harold: *Studies in ethnomethodology*, New Jersey, Prentice Hall, 1967.

Ginzburg, Carlo: *El queso y los gusanos*, Barcelona, Océano, 1981.

Harré, Rom: *El ser social, una teoría para la psicología social*, Madrid, Alianza, 1979.

Heller, Àgnes: *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1977.

Hernández Navarro, Luis: «Constitución y derecho indígena: el alcance de la norma», *Cuadernos agrarios*, Nueva época, 16 (1998), pp. 23-333.

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

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

Maffesoli, Michel: *El conocimiento ordinario*, México, FCE, 1985.

Martínez, Beatriz: *Género, empoderamiento y sustentabilidad, una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas*, México, GIMTRAP, 2000.

Montemayor, Carlos: «Felipe Quispe y el EZLN», *La Jornada*, 31 de diciembre de 2003.

Moore, Henrietta: *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer, 1999.

Olivera, Mercedes: «Mujeres indígenas de México», «Mujeres indígenas», Seminario de GIMTRAP, México, 2001.

Pineda, Itzam: «C'opetic yu'un me'tatic: palabra de nuestros antepasados; memoria colectiva y movimiento político entre los tzeltales del norte de Chiapas», Tesis de Licenciatura en Antropología social, ENAH, México, 2001.

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

Robledo, Gabriela: «Tzotziles y tzeltales», en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región sureste*, INI, México, 1995, pp. 187-234.

Rovira, Guiomar: *Mujeres de maíz,* México, Era, 1997.

Rubin, Gayle: «El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política» del sexo», en Marta Lamas (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual,* México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1975, pp. 35-97.

Villa Rojas, Alfonso: *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzeltales de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1942.

Villoro, Luis: «Autonomía no es soberanía», *La Jornada*, 21 de enero de 2001.