

Las demandas de la mujer indígena en Chiapas¹

Rosalva Aída Hernández Castillo*
Héctor Ortiz Elizondo**

INTRODUCCIÓN

En este ensayo pretendemos aportar algunos elementos para la reflexión crítica en torno al papel de la legalidad en la legitimación de los sectores hegemónicos en sociedades desiguales. Partimos de examinar el papel

productivo de la Ley, la cual tiende a crear nuevos espacios de relaciones sociales y de acción política que a su vez suponen la creación de nuevas identidades colectivas. Tomaremos como eje de nuestro análisis las modificaciones realizadas al sistema jurídico mexicano por la administración salinista para el reconocimiento de la existencia de un México pluricultural. Reformas constitucionales enfocadas directamente a la población indígena mexicana, que implican una nueva manera de imaginar la *nación*. También abordaremos las implicaciones que este nuevo discurso legal y los espacios políticos que lo acompañan, pueden tener para la negación o crea-

* Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-Sureste e integrante del Grupo de Mujeres de San Cristóbal Las Casas A.C.

** Becario del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-México.

¹ Una versión de este ensayo fue presentada en inglés en el Panel "The Difference Law Makes" durante la reunión anual de la American Anthropological Association (AAA) celebrada en Atlanta, Georgia del 5 al 9 de diciembre de 1994.

ción de cierto tipo de subjetividades de los pueblos indígenas a nivel general y de manera específica entre las mujeres indígenas.

Concebimos el marco legal, no como un mero reflejo de la *voluntad* de los sectores dominantes, sino como un espacio de negociación de distintos sectores sociales, en el que necesariamente la discusión y la confrontación se dan en términos desiguales. En este sentido pretendemos mantener la tensión en el análisis de la legalidad como discurso hegemónico que a la vez legitima a los sectores dominantes y satisface diversas necesidades de los grupos subalternos.

Abordaremos el contexto general de la construcción de la identidad nacional y su relación histórica con la población indígena; la redefinición del proyecto económico nacional concretada en el sexenio salinista y el funcionamiento de la lógica del poder intrínseco al aparato legal, para finalmente ubicar la posición actual de la mujer indígena en Chiapas.

DEL MÉXICO MESTIZO AL MÉXICO PLURICULTURAL

El proyecto salinista, cuyos primeros elementos surgen en el sexenio encabezado por Miguel de la Madrid (1982-1988), representa un parteaguas en la fundamentación misma del Estado-Nación mexicano planteado a partir de la Revolución y reformulado con la liquidación del cardenismo. Este giro no es ajeno a las condiciones actuales de de-

sarrollo económico mundial, por lo que sus expresiones deben encontrarse también en otros países.

La construcción de la identidad nacional se fundamentó en un México mestizo producto de la unión de dos tradiciones: la europea representada por la cultura española y la mesoamericana representada por la cultura azteca. Esta dicotomía restó espacios de acción política al indio vivo, llevó a que su presencia se formulara como un *problema* nacional, a cuya solución se abocaron los antropólogos mexicanos creando la corriente llamada indigenismo.

Su primer exponente, Manuel Gamio, fue alumno de Franz Boas en la Universidad de Columbia, es reconocido como el iniciador de la práctica moderna de la antropología en México. En 1917 fundó la Dirección de Antropología, dependiente de la Secretaría de Agricultura, define al indígena como campesino y busca vincularlo al sector agropecuario.

Gamio hace una interpretación liberal de relativismo cultural boasiano en su libro *Forjando Patria*, donde plantea que las culturas indígenas son una degeneración de las grandes culturas prehispánicas, por lo que, de no promoverse la fusión de dichos grupos con el progreso cultural mestizo, se las condenará a los niveles más bajos de la escala social. El objetivo principal del trabajo etnográfico es entonces entender mejor las costumbres indígenas para apresurar su desaparición como tales y la integración de sus individuos a la ciudadanía plena.

Algunas propuestas alternativas que apuntaban hacia la construcción

de un México pluricultural, como la de Lombardo Toledano, que en la década de los años veinte retoma las teorías leninistas sobre *pequeñas nacionalidades y autodeterminación nacional*, fueron silenciadas por la oficialización del indigenismo, permitiendo la hegemonía del discurso monocultural durante casi siete décadas.

Después de un breve periodo influido fuertemente por el pensamiento socialista, durante el cual la problemática indígena pasa a un Departamento dependiente directamente del Ejecutivo, pensado como instancia coordinadora de la acción del Estado frente a los indígenas. Bajo la influencia de Gonzalo Aguirre Beltrán en los años cincuenta, el discurso indigenista logra integrar el análisis de las relaciones de dominación regional, situando a las comunidades indígenas en un marco más amplio, en el que los centros urbanos se beneficiaban de una relación económica desigual con su *hinterland*. Este contexto ampliado no permitía aún cuestionar el papel del Estado y del capital en la formación de esta relación. Los límites de su análisis estuvieron marcados por su participación en la construcción del proyecto nacional homogenizador y modernizante, pensando el atraso indígena como un problema de educación especial, por la que la Dirección entonces depende de la Secretaría de Educación Pública. Aguirre Beltrán, en su obra *Regiones de refugio*, recupera en parte los planteamientos proletarizantes del extinto Departamento, y sienta las bases para el establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas, vigentes hasta la fecha.

El desarrollo más profundo de este modelo de Nación se da a fines de los años sesenta con la llamada *antropología crítica mexicana* que logra contextualizar las comunidades indígenas en estructuras económicas y políticas nacionales y mundiales. Dentro de esta línea de pensamiento se definen dos posiciones muy claras: quienes siguen caracterizando a la cultura indígena como el producto de varios siglos de dominación en vías de desaparición y quienes las reivindican como identidades milenarias que han resistido el colonialismo externo e interno. El principal reivindicador de esta segunda posición, Guillermo Bonfil Batalla, describe en su libro *México Profundo* un sector social oprimido y negado pero con potencial para redinamizar sus raíces milenarias. Estos planteamientos, aunque, críticos del indigenismo estatal, fueron tomados como nuevo sustento de las políticas del planteamiento pluricultural de la nación.

Es importante explorar las actuales condiciones histórico-sociales que hacen posible que un discurso otrora crítico al proyecto homogenizador de la nación encontrara eco en el discurso oficial.

DEL ESTADO DE BIENESTAR SOCIAL AL ESTADO NEOLIBERAL

La política general salinista, denominada por los sectores gubernamentales como *liberalismo social* y por algunos sectores críticos como *neoliberalismo*, se

basó en el adelgazamiento del Estado y el fortalecimiento de los sectores capaces de concentrar capital y crear empleos.

Este modelo de alta competitividad tuvo, en efecto, resultados positivos sobre algunos indicadores económicos, pero en detrimento de los mecanismos de distribución de la riqueza, al priorizar el control de la inflación, el aumento de la productividad y la modernización sobre el bienestar social.

El nuevo modelo económico también requirió la incorporación del sector agropecuario a la dinámica del mercado, sector dominado en alrededor del 50% por propiedades ejidales y comunales. Las reformas efectuadas al Artículo 27° de la Constitución, el cual norma las relaciones del agro mexicano, permiten la entrada de capitales privados al sector ejidal y comunal y la reconcentración de las tierras pulverizadas por el mecanismo de la herencia, permitiendo que las tierras entren al circuito mercantil y que los productores ineficaces pasen de propietarios a mano de obra libre.

Este replanteamiento de la relación entre el Estado y el sector agropecuario supone también la redefinición de los sujetos legales implicados. Así, el mismo Artículo 27° otorga personalidad jurídica a los ejidos y comunidades, complementando así su carácter de sujeto legal con todas las obligaciones de otras personas morales. Se define legal un tercer sujeto con la reforma del Artículo 4° Constitucional, que reconoce el carácter pluricultural del país, realizada simultáneamente a la del 27°, el sujeto legal ejidatario o

comunero, que subsumía al sujeto social indígena, es transformado en el sujeto legal indígena, dotado de ciudadanía plena, pero enfrentando a las leyes del mercado.²

El concepto de ciudadano, al cual se busca incorporar al indígena, queda ahora ampliado, permitiendo incluir al indígena *tal cual es*, sin necesidad de eliminar su *atraso cultural o sus prácticas inapropiadas*, que era el objetivo original de las políticas indigenistas.

Los cambios en el discurso oficial del México-mestizo al México-pluricultural puede ser entendido como una actualización de los mecanismos de control del Estado mexicano. La imposición no resultó ser la herramienta más efectiva para integrar al *proyecto nacional* a los sectores indígenas, por lo que se optó por modificar las características de la *comunidad imaginada* con el fin de que un mayor número de individuos se identificaran con ella. Se amplió el sentido de *ser mexicanos* para lograr la mejor *ciudadanización* del sector de la población que había quedado al margen del proyecto postrevolucionario.

² El 28 de enero de 1992, el *Diario Oficial de la Federación* publicó el texto de una adición al Artículo 4° Constitucional. Actualmente su primer párrafo dice: "La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establece la ley". Este párrafo está siendo nuevamente discutido para su probable reforma.

IMPLICACIONES Y SILENCIOS DE LA NUEVA LEGISLACIÓN

A fin de incorporar al sujeto legal indígena a la lógica del derecho, el aparato requiere de formas de definición del sujeto; necesita clasificar y ordenar sus expresiones particulares, en este caso culturales. Esto es, el aparato jurídico no renuncia a su capacidad de decidir sobre los actos del sujeto indígena, sino que hace más compleja la relación considerando mayor número de elementos bajo la pretensión de mejorar sus mecanismos de impartición de justicia.

Todo sistema legal se autodefine como completo, como totalidad *perfectible*, pero siempre en un plano cuantitativo. En realidad, el sistema legal se adapta a las nuevas condiciones históricas buscando mantener el mismo nivel de control social. Para esto requiere también de instancias no judiciales y especialistas que compartan la responsabilidad de juzgar a cualquier sujeto, dándole mayor legitimidad a sus decisiones, basadas ahora en la objetividad del científico (cf. Foucault, 1981).

El reconocimiento legal de los pueblos indígenas cumple entonces una doble función: responde a las demandas políticas planteadas por los movimientos indios, y permite actualizar las formas de control de los sujetos sociales.

Algunas propuestas sobre cómo reglamentar esta nueva relación, como la que manejó el Instituto Nacional Indigenista al final de la administración salinista, muestran lo difícil que

resulta para el Estado imaginar ámbitos de no ingerencia (Gómez, 1993). Dificultad que llevó a esta propuesta a referirse al Estado más como sujeto de obligaciones que a los pueblos indígenas como sujetos de derechos, regresando así al paternalismo ingerencista supuestamente abandonado (Concha Malo, 1993).

Muchas propuestas de Ley Reglamentaria al Artículo 4º, como la señalada, o la elaborada por la Comisión Nacional para el Desarrollo Integral y Justicia Social de los Pueblos Indígenas, parten de una visión armnicista de los pueblos indígenas y no reconocen las diferencias políticas, religiosas, de clase y género que enmarcan la definición de lo que se considera como legítima *costumbre* y *tradición*. El sistema legal mexicano sanciona las identidades culturales de los pueblos indígenas, como ha ocurrido con la resistencia de los sectores gubernamentales a discutir los derechos específicos de las mujeres indígenas.

La presunción de que la *cultura* y los *usos y costumbres* de los pueblos indígenas son espacios al margen de las relaciones de poder, obscurece la manera en que dichos espacios se encuentran marcados por las desigualdades de género y clase. El conocido caso de cacería en San Juan Chamula, Chiapas, es un ejemplo claro de la manera en que la *tradición* se puede convertir en un arma reivindicada por ciertos sectores al interior de una comunidad, como una forma de legitimar su poder político (cf. Rus, 1992).

También en nombre de la *tradición* y la *costumbre* se justifica la exclusión

de las mujeres indígenas de muchos espacios públicos —puestos de autoridad, organizaciones campesinas, partidos políticos etc.— y se mantiene el carácter subordinado o la sujeción de las mujeres a la voluntad paternalista.

LA RELACIÓN ENTRE EL DERECHO POSITIVO Y LA COSTUMBRE JURÍDICA

Haber declarado a México una nación pluricultural, más que la constatación de un hecho, es la declaración de un principio programático, ya que las desigualdades que subyacen a las diferencias culturales no pueden ser subsanadas por la ley sin considerar las relaciones de poder que estructuran el encuentro de culturas. Hablar de pluriculturalidad niega la presencia de una cultura hegemónica mayoritaria que mantiene el control del aparato judicial, de los medios de comunicación y de las instituciones estatales. El concepto mismo de pluriculturalidad sustentado por la nueva legislación, supone la presencia de culturas en igualdad de circunstancias e independientes, obviando así las relaciones de desigualdad en las que se han desarrollado y la dependencia que esto conlleva.

Esta relación asimétrica permite al Estado establecer las reglas del juego: implica nombrar y construir al nuevo sujeto legal, definido dentro de los márgenes en que los agentes del Estado pueden imaginar la nación. Al mismo tiempo, le permite presentarse

como sujeto pasivo que reconoce un derecho natural, cuando legitima las costumbres jurídicas *válidas* y sanciona las *inválidas* estableciendo el grado y forma en que serán reconocidas por la ley nacional.

La costumbre jurídica indígena, forjada en su permanente relación con el derecho nacional, ha utilizado elementos culturales como el cepo, la horca o la cárcel, resignificados a través de la perspectiva indígena. De la misma manera, los espacios de ausencia del Estado, que básicamente han significado la negación de derechos ya otorgados, han llevado a los pueblos indígenas a desarrollar formas propias de enfrentar los conflictos que el Estado no resuelve, con mecanismos como la venganza, la brujería y los enfrentamientos armados, y más recientemente con formas de organización política que reconocen al estado como fuente de los conflictos, ya sea por acción y omisión. El reconocimiento de estas formas de justicia deberán pasar el tamiz hegemónico del derecho nacional.

DISCURSOS ALTERNATIVOS SOBRE EL MÉXICO PLURICULTURAL

Aunque partimos de que el discurso legal tiene capacidad de producir nuevas subjetividades, debemos reconocer que este discurso es complementado, contestado o rechazado por discursos en competencia con similar capacidad productiva.

Los discursos autonómicos de las organizaciones indígenas y del mismo Ejército Zapatista de Liberación Nacional, han venido a confrontar el discurso oficial sobre la composición pluricultural de la nación mexicana, obligando a sus agentes a discutir los términos de su reconocimiento colectivo, incluido el control y gobierno de sus territorios.

La propuesta política zapatista encontró eco en un movimiento indígena-campesino que venía luchando por la tierra y por el control municipal, permitiendo articular estas demandas en un nuevo discurso. Uno de los dirigentes del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) describe este proceso: "En 1992, luego de analizar que las cabeceras municipales habían servido de refugio a los terratenientes, que se gufan controlando desde ahí -con el poder político en sus manos- los procesos económicos regionales, le entramos a la lucha por el poder municipal. Ahora, levantamiento del EZLN de por medio, le pusimos públicamente nombre a la decisión de gobernarnos: autonomía." (Rojas, 1994:219).

Los planteamientos sobre regiones autónomas deberán asegurar la democratización interna de las comunidades indígenas. Este requisito, en ocasiones soslayado, fue vertido por las mujeres indígenas reunidas en el taller *Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones*, organizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, los días 21 y 22 de septiembre de 1994.

Su discurso ha venido a confrontar, tanto la visión de algunas feministas,

como la perspectiva patriarcal que permea ciertos planteamientos del movimiento indio. El discurso homogeneizador sobre la igualdad de la mujer, que comparten algunas intelectuales feministas, parte de la premisa de que todas las mujeres comparten una misma experiencia de opresión, lo cual impide historizar los mecanismos y acercarse a las diferentes maneras en que se aprende y se es mujer en distintos contextos culturales.³

Las mujeres indígenas han respaldado el derecho colectivo a la diferencia cultural señalando: "No todas nuestras costumbres son iguales: todos los lugares tienen sus propias tradiciones. Así nos han dejado nuestros antepasados y no debemos perderlo. No queremos perder nuestra lengua materna; creemos nosotras que somos indígenas y que pensamos diferente de los que sólo hablan español" (Taller, 1994).

Sin embargo, las reivindicaciones de las mujeres indígenas no parten de una visión culturista y acrítica de la costumbre y la tradición. Confrontando algunos discursos mitificadores y puristas de la cultura indígena enarbolados por sectores de movimiento indianista y por algunos antropólogos, las mujeres indígenas han destacado la asimetría en las relaciones de género y de poder al interior de las propias comunidades.

Con respecto a las reformas al Artículo 4º y a las propuestas de ley reglamentaria, señalaban: "Es mejor que

³ Para una crítica de las perspectivas feministas homogeneizantes ver Alarcón, 1990; Min-Ha, 1988 y Mohanty, 1991.

haya papeles donde digamos las mujeres qué costumbres hay que no nos respetan y queremos que cambien. No está bien la violencia, los golpes y la violación. No es justo que nos vendan por dinero. Estas eran costumbres de antes, pero también tenemos que cambiar. Tampoco es justo cuando por costumbre no nos dejan ser representantes ni tener derecho a la tierra" (*ibid.*).

La Ley Revolucionaria de Mujeres, dada a conocer el primero de enero de 1994 por *El Despertador Mexicano*, ha tenido una eficacia simbólica reivindicadora de la identidad de miles de mujeres indígenas integrantes de organizaciones campesinas, políticas, productivas y de consumo. Las mujeres zapatistas han demandado, entre otras cosas: el derecho a la participación política en igualdad de circunstancias que los hombres; el derecho a una vida libre de violencia sexual y doméstica; el derecho a elegir pareja, y el derecho a decidir el número de hijos que se quieren tener. A partir de esa fecha, las mujeres chiapanecas han incrementado su participación en el debate político, a través de talleres de análisis, foros de discusión y de la primera y segunda sesiones de la *Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas*, han manifestado sus demandas específicas de género, cuestionando la naturalización del discurso patriarcal dominante.

Jean Comaroff y John Comaroff, partiendo de Gramsci, señalan que lo hegemónico está constituido por aquellas creencias, conocimientos, entendimientos que han alcanzado una aceptación tan general que se han

convertido en parte del sentido común; no sólo no son cuestionados, sino que ni siquiera son pensados. En cambio, lo ideológico está sujeto a debate y discusión, es verbalizado. Aquellas perspectivas del mundo, de los sectores dominantes, que logran naturalizarse se convierten en hegemónicas. Al reconocerlas como una visión particular de un sector de la sociedad, lo hegemónico se convierte en ideológico (Comaroff, 1991:24-25). Siguiendo estas propuestas, podemos decir que, a través de la reflexión colectiva y mediante las demandas explícitas de las mujeres indígenas, lo hegemónico se ha convertido en ideológico, un paso indispensable en la lucha política. Aún queda un largo camino por recorrer para lograr que estos nuevos discursos tomen la forma de prácticas cotidianas que permitan desarrollar la democratización de las comunidades.

Los esfuerzos de algunos sectores -dentro de las mismas organizaciones independientes- por deslegitimar estas demandas señalando que "son producto de la manipulación de las mujeres mestizas" (Rojas, 1994:216), reproducen las premisas discriminatorias del discurso gubernamental inicial que consideraba que los indígenas zapatistas eran manipulados por fuerzas externas y los presentaba como sujetos incapaces de tomar decisiones políticas propias. Desde esta perspectiva, las mujeres indígenas no podrían ser sujetos sociales, sino sólo objetos de la voluntad ajena.

Las migraciones, las experiencias organizativas, los grupos religiosos y hasta los programas gubernamenta-

les, han influido por igual en la manera en que hombres y mujeres indígenas conciben y definen su identidad. Estos nuevos sujetos sociales han ampliado sus demandas más allá de la comunidad y la región y empiezan a organizarse para la construcción de un nuevo proyecto de nación.

Al interior de organizaciones campesinas, de comunidades eclesiales de base, de grupos de salud comunitaria, de organizaciones productivas y de consumo, las campesinas indígenas han empezado a reflexionar sobre sus derechos específicos como mujeres y han desarrollado un discurso contestatario de frente al México pluricultural que aún no se convence de incluirlas.

La creación de nuevos espacios organizativos para mujeres indígenas, como la *Convención estatal de mujeres chiapanecas* y la *Organización de mujeres mames nuevo amanecer de la sierra*, permiten pensar que próximamente habrán de surgir nuevas maneras de imaginarse mujer, indígena y mexicana, que permitirán a este sector redefinir las formas de la tradición y la costumbre, siempre y cuando éstas no se hubieren congelado en la forma estática de la Ley.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo. *Regiones de Refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.
- *La práctica de la educación indígena*, Sep-Setentas no.61, México, 1973.
- ALARCON, Norma. "The Theoretical Subjects of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism" en Gloria Anzaldúa (ed), *Making Faces/Making Soul: Haciendo Caras*. Editorial Aunt Lute, San Francisco, 1990.
- BONFIL, Guillermo. *México Profundo: Una Civilización Negada*, Grijalbo, México 1987.
- COMAROFF, Jean y John. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Free Press, Nueva York 1991.
- CONCHA Malo, Miguel. *Ley Reglamentaria del Art. 4to Constitucional: análisis y observaciones críticas*, Centro de Defensoría y Promoción de los Derechos Humanos Fray Francisco de Vittoria A.C., México, 1993.
- ENGLE Merry, Sally. *Domestic Violence and the Reconstitution of Gender Identities Through Law*, Amherst, 1994. (ms).
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Traducido por A. Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, México, 1981.
- GAMIO, Manuel. *Forjando Patria*, Porrúa, México, 1917.
- GÓMEZ, Magda. *Sobre la naturaleza del derecho indígena: reconocimientos constitucionales y legales*, México, 1993. (ms).
- LOMBARDO Toledano, Vicente, *El Problema del Indio*, Sep-Setentas, México, 1973.
- MIN-HA, Trinh, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Indiana, 1988.
- MOHANTY Chandra Talpade, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en Chandra Mohanty, Ann Russo, Lourder Torres eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.
- ROJAS, Rosa, *Chiapas: ¿Y las mujeres qué?* La Correa Feminista, México 1994.
- RUS, Jan, *The "Comunidad Revolucionaria Institucional" Indian Policy and Indian Resistance in Highland Chiapas, 1936-1988*, INAREMAC, San Cristóbal, 1992.
- Taller los derechos de las mujeres. "El Grito de la Luna: Mujeres, derecho y Tradición. Memorias del Taller Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y Tradiciones" en *Ojarasca* Agosto-Sept. No. 35-36. México, 1994.