

la otra palabra

*mujeres y violencia en Chiapas,
antes y después de Acteal*

A diez años de haberse cometido una de las masacres más sangrientas en la historia reciente de Chiapas, se han realizado intentos por reescribir los acontecimientos para negar la responsabilidad gubernamental en estos hechos. Estas tergiversaciones que niegan la veracidad de los testimonios de las y los sobrevivientes, han causado la indignación de los familiares de los 45 hombres, mujeres y niños asesinados brutalmente por grupos paramilitares en la comunidad tzotzil de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, el 28 de diciembre de 1997.

Ante esta descalificación de los testimonios, la manipulación de los acontecimientos y la impunidad que prevalece en torno al caso, consideramos importante reeditar *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal* para poner en la mesa del debate nacional e internacional los argumentos históricos, antropológicos y jurídicos necesarios para entender el contexto político en que se dio la masacre y las condiciones sociales que posibilitaron la creación de grupos paramilitares en la región de San Pedro Chenalhó.

Las autoras de los ensayos y recopiladoras de los testimonios forman un grupo que por más de diez años han confluído en el trabajo organizativo con mujeres indígenas y mestizas de Chiapas. Su estrategia de acción se inscribe junto a todos los que buscan detener los actos violentos que con demasiada frecuencia y profundidad prevalecen en Chiapas.

Foto: Vigilia en Acteal
Arquivo Fotográfico del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.



9 789684 966512



Rosalva Aída Hernández Castillo
coordinadora

la otra palabra

*mujeres y violencia en Chiapas,
antes y después de Acteal*



**LA OTRA PALABRA.
MUJERES Y VIOLENCIA
EN CHIAPAS, ANTES Y DESPUÉS
DE ACTEAL**

**ROSALVA ÁIDA HERNÁNDEZ CASTILLO
COORDINADORA**



305.4297275

07780 La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal / Coord. Rosalva Aída Hernández Castillo. -México: CIESAS/IWGIA, 2007.

176 pp.: ilus. maps. 2; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN 978-968-496-651-2

1. Mujeres - Problemas sociales y morales - México - Acteal, Chiapas. 2. Mujeres - Problemas sociales y morales - México - San Pedro Chenalhó, Chiapas. 3. Guerrillas - Chiapas. 1994. 4. Chiapas Condiciones Sociales. 5. Indios de México - Chiapas - Condiciones Sociales. 6. Chiapas - Historia - 1997.

Portada: Gabriel Salazar Enciso

Formación: Samuel Morales

Derechos reservados

1ª edición, 1998

2ª edición, 2007

D.R. © Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (CIESAS)
Hidalgo y Matamoros s/n
Col. Tlalpan, C.P. 14000, México, D.F.
difusion@ciesas.edu.mx

D.R.© Grupo Internacional de Trabajo
sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)
Classengade 11-E, 2100
Copenhague, Dinamarca

ISBN: 978-968-496-651-2
Impreso y editado en México

FEMENINA

*A las asesinadas, las violadas, las golpeadas
A las perseguidas.*

Estás herida compañera
retumba en tu selva
el helicóptero y la metralla
despliegan en tus cerros
verde olivo y militar

Te ofertan mutilada
y nos mutilan
nos destierran

Les da coraje vernos
tan bravías y femeninas
expuestas a sus armas

Dentro y fuera del cerco
hablamos con la luna
recorremos calles y brechas
sin poder olvidar
esos vientres abiertos al sol

Una trepa la montaña
calla, llora, ríe, grita
hasta casi enloquecer
el viento trae
llanto de huérfanos
olor a pólvora
y tu súplica de paz

Mientras zapatistas y no zapatistas
todas mujeres
levantamos los puños
¿Quién negará Chiapas
que tu espíritu es de mujer?

CONCEPCIÓN SUÁREZ AGUILAR

Enero de 1998

INDICE

Prólogo a la segunda edición	i
Agradecimientos	9
Introducción	11
Antes y después de Acteal: Voces, memorias y experiencias desde las mujeres de San Pedro Chenalhó	15
Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó <i>Anna María Garza Caligaris</i> <i>Rosalva Aída Hernández Castillo</i>	39
Antecedentes de Acteal: Muerte materna y control natal, ¿genocidio silencioso? <i>Graciela Freyermuth Enciso</i>	63
Las mujeres y el movimiento por la democracia en san Pedro Chenalhó <i>Christine Eber</i>	84
De homicidio calificado a genocidio: Cuestionamientos jurídicos en torno a la masacre de Acteal <i>Martha Figueroa Mier</i>	106

Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad
Mercedes Olivera Bustamante 114

Construyendo la utopía: Esperanzas y desafíos de las
mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI
Rosalva Aída Hernández Castillo 125

A manera de epílogo. Testimonial de mujeres.
Temores y retos desde la experiencia urbana
Diana Damián Palencia 143

Testimonio fotográfico 155

Sobre las autoras 173

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

CONFRONTANDO LAS TERGIVERSACIONES Y LA IMPUNIDAD EN TORNO A ACTEAL

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO

A diez años de haberse cometido una de las masacres más sangrientas en la historia reciente de Chiapas, se han dado intentos por parte de sectores de la academia y la prensa por reescribir los acontecimientos para negar la responsabilidad gubernamental en estos hechos. Estas tergiversaciones que niegan la veracidad de los testimonios de las y los sobrevivientes, han causado la indignación de los familiares de los 45 hombres, mujeres y niños asesinados brutalmente por grupos paramilitares en la comunidad tzotzil de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, el 28 de diciembre de 1997.

El debate nacional en torno a la masacre de Acteal se ha intensificado a raíz de que sobrevivientes y lesionados de la masacre, familiares de las personas fallecidas, integrantes de la Sociedad Civil Las Abejas a través de su Mesa Directiva y el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, A.C. presentaron ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) una petición contra el Estado mexicano por acción, omisión, dilación y denegación de justicia en torno a la masacre.

En su informe más reciente sobre el caso, elaborado en octubre de 2007, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas describe en los siguientes términos las responsabilidades del Estado mexicano en la masacre de Acteal:

POR ACCIÓN: Porque la masacre fue producto de una política de estado deliberada y encaminada a exterminar al EZLN, a sus bases de apoyo y a cualquier persona u organización de la sociedad civil cuyas demandas incomodaran al gobierno. POR OMISIÓN: Porque mientras ocurría la masacre, la Policía de Seguridad Pública se encontraba a escasos 200 metros del lugar de los hechos, sin que interviniera para evitar su consumación. Porque autoridades del Gobierno de Chiapas fueron advertidas del inminente riesgo de la masacre y no actuaron en consecuencia. POR DILACIÓN Y DENEGACIÓN DE JUSTICIA: Porque ha negado el derecho de conocer la verdad de los hechos, pues no se han agotado las líneas de investigación, relativas a la implementación de una estrategia contrainsurgente. Porque los recursos legales interpuestos han resultado totalmente ineficaces. A 10 años de la masacre aún hay causas penales abiertas, los juicios se han extendido excesivamente lo que ha desgastado a los familiares y testigos. Porque los autores intelectuales no han sido castigados. Porque aún existen órdenes de aprehensión sin ejecutar. Porque no han sido tomadas las medidas que garanticen la no repetición de los hechos, entre las que estaría el desarme de los grupos paramilitares. Porque sólo una de las sentencias que han quedado firmes condena a uno de los acusados a pagar reparación del daño a los familiares de los extintos (CDHFC, 2007: 5).

En octubre del 2007, a pocas semanas de cumplirse la fecha establecida por ese organismo internacional para dar una respuesta a dicha petición, el analista Héctor Aguilar Camín publicó en la revista *Nexos* un artículo basado en el informe de la Procuraduría General de la República, intitulado el *Libro Blanco*, y en un libro inédito del abogado evangélico Eric Hugo Flores, retomando viejos argumentos que pretenden presentar la masacre como el producto de pugnas intracomunitarias, negando la existencia de grupos paramilitares. Ante esta descalificación de los testimonios de los sobrevivientes, la tergiversación de los acontecimientos y la impunidad que prevalece en torno al caso, consideramos importante reeditar *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal* y poner en la mesa del debate nacional e interna-

cional los argumentos históricos, antropológicos y jurídicos que esta obra ofrece para entender el contexto político en que se dio la masacre y las condiciones sociales que posibilitaron la creación de grupos paramilitares en la región de San Pedro Chenalhó.

La versión de las “pugnas intracomunitarias” no es un argumento nuevo que deleve el trabajo de Eric Hugo Flores, sino una explicación de la masacre enarbolada desde 1998 por distintos sectores oficialistas. A pocas semanas de acontecida la masacre, representantes de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas visitaron las oficinas del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Unidad Sureste, en San Cristóbal de las Casas, en aquel entonces bajo mi dirección, para solicitarnos un estudio en el que explicáramos “la manera en que las prácticas culturales de los tzotziles de San Pedro Chenalhó permitían entender los rituales de guerra utilizados en la masacre de Acteal”. La manera en que se planteó la “pregunta de investigación” provocó el rechazo de todos los investigadores de mi centro de trabajo, quienes se rehusaron a colaborar con un estudio de este tipo.

Preocupadas por la manera en que los argumentos culturales podrían ser utilizados para justificar la masacre o al menos para deslindar a los poderes locales de sus responsabilidades políticas, un grupo interdisciplinario de investigadoras con trabajo en la región nos dimos a la tarea de preparar un texto académico de divulgación, que permitiera contextualizar la masacre en el marco de procesos políticos y sociales más amplios. Este fue el origen de *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, publicado por primera vez dentro de la serie Textos Urgentes del CIESAS en 1998, a solo cuatro meses de acontecida la masacre.¹

El objetivo del libro fue no sólo denunciar los efectos de la violencia paramilitar, sino recuperar desde una perspectiva de género

¹ Tres años más tarde el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) publicó la versión en inglés de este libro (Hernández Castillo, 2001) y en otros trabajos académicos he retomado parte de esta información para hacer un análisis de género de la violencia paramilitar y contrainsurgente (véase Hernández Castillo, 2003 y 2006).

las voces y experiencias de las mujeres indígenas, antes y después de Acteal. El análisis histórico antropológico, la historia oral, el análisis jurídico, la poesía y la fotografía, fueron las herramientas de las que nos valimos para dar a conocer la realidad de las mujeres, uno de los sectores más afectados por la guerra de baja intensidad que a la fecha continua desarrollándose en Chiapas. Las condiciones de violencia que nos llevaron a emprender este proyecto colectivo hace diez años siguen marcando la vida de hombres y mujeres indígenas en Chiapas; la militarización y paramilitarización de la sociedad chiapaneca han impactado de manera profunda la vida cotidiana de los pueblos indígenas, poniendo en peligro su sobrevivencia física y cultural.

La presencia de más de sesenta mil efectivos del Ejército Federal y la creación de treinta centros de concentración de fuerzas militares de grandes dimensiones, necesariamente han cambiado el paisaje y las dinámicas sociales del campo chiapaneco. La pobreza y la marginación siguen ahí, mientras que el gasto militar anual aumenta. En el caso de San Pedro Chenalhó la presencia militar se ha incrementado con el pretexto de que se desea evitar otra masacre. Existe ahora un soldado por cada diez habitantes, pero las amenazas de muerte contra los miembros de la organización Las Abejas y todos aquellos que consideran simpatizantes del movimiento zapatista, continúan. Las armas que asesinaron a los habitantes de Acteal en diciembre de 1997 siguen en su mayoría en manos de los paramilitares. Los responsables, al más alto nivel, de la masacre siguen libres, algunos prófugos de la justicia y varios de los altos funcionarios involucrados protegidos por el mismo aparato judicial. Tales son los casos del exgobernador Julio César Ruiz Ferro, del exsecretario general de Gobierno Homero Tovilla Cristiani y del exsubsecretario general de Gobierno Uriel Jarquín Gálvez, a quienes nunca se detuvo por “no encontrarse elementos que acrediten la responsabilidad penal”.

Según el reporte jurídico del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas sólo 15 exfuncionarios públicos de bajo nivel han sido procesados en cinco causas penales. Están

pendientes por ejecutarse dos órdenes de aprehensión contra funcionarios de ese entonces: el coordinador de la Policía Estatal, Jorge Gamboa Solís, y el Director de la Policía de Seguridad Pública Estatal, José Luis Rodríguez Orozco.

De los indígenas detenidos 87 han sido procesados en siete causas penales, acusados de homicidio calificado, lesiones calificadas, portación de arma de fuego sin licencia y de uso exclusivo del Ejército, Armada y Fuerza Aérea. De estos, seis fueron liberados (16/11/01) por considerar, el juez, que no existían elementos que acreditaran su responsabilidad, a pesar de que fueron reconocidos por sobrevivientes y testigos de cargo. 27 están cumpliendo penas de entre 35 y 40 años de prisión, después de haber agotado todos los recursos legales e incluso el Juicio de Amparo Directo. 49 han sido sentenciados de manera condenatoria (23/07/07 y 01/10/07), con una pena de 26 años de prisión, pero han presentado apelación. Dos más fueron condenados a 25 años de prisión, pero liberados por razones de humanidad (edad y salud) y otros dos han sido procesados esperando que le sea dictada nuevamente sentencia de primera instancia, ya que hubo reposición de procedimiento (véase CDHFC, 2007).

A todos los condenados se le ha absuelto de la reparación del daño. Lo anterior se basa en el criterio judicial de la inexistencia de comprobación de gastos erogados. Esta determinación implica el desconocimiento de la existencia de un daño ocurrido por el hecho mismo de haber provocado las muertes. Por otra parte implica no reconocer la condena a la reparación del daño como pena pública. Otra de las insatisfacciones que han manifestado los organismos de derechos humanos frente a las sentencias es que no se haya reconocido desde el principio de los procesos la existencia del delito de asociación delictuosa, lo cual hubiese aportado elementos muy significativos para acreditar la existencia de grupos paramilitares.²

² Un análisis pormenorizado de los expedientes judiciales se puede encontrar en CDHF, 2000.

La defensa de los acusados ha sido asumida por la División de Estudios Jurídicos del Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE), bajo la coordinación del abogado Alejandro Posadas, quien ha argumentado que los juicios han estado plagados de irregularidades (véase *El Universal* 22/12/2006). Conociendo los antecedentes del sistema de justicia en Chiapas es probable que haya inocentes entre los 87 indígenas presos. No fue el objetivo de este libro hacer una investigación judicial o policiaca al respecto; sin embargo, presentar la masacre como el producto del fuego cruzado entre dos bandos en pugna, negar la existencia de grupos paramilitares y afirmar que “alguien recogió los desperdigados cuerpos de las víctimas para fabricare una escena diferente del crimen” (*op. cit.*), constituye una ofensa contra los sobrevivientes y crea las condiciones para legitimar la impunidad y la continuidad de la violencia en la región.

La reescritura de la historia de Acteal, utilizada por la defensa de los detenidos y legitimada por algunos de sus colaboradores, académicos y periodistas (véase Aguilar Camín, 2007), oculta información sobre el contexto y las condiciones en las que se dio la masacre, descritas con detalle en *La otra palabra*. Por ejemplo, el tipo de violencia utilizada, las armas de alto poder y las botas militares que portaban los perpetradores, rompían con las características de los conflictos intracomunitarios descritos por investigadoras como Ana María Garza y Graciela Freyermuth, quienes durante años habían analizado la violencia de género en ese municipio. Sus trabajos en este libro nos muestran que hasta antes de la masacre de Acteal la violencia nunca se había manifestado de manera masiva contra grupos de niños y mujeres, así como que las mutilaciones corporales habían estado ausentes de los conflictos comunitarios. Los “rituales de guerra” que la Comisión Estatal de Derechos Humanos pretendía “contextualizar culturalmente”, apuntan más bien a una cultura de la contrainsurgencia que tiene sus raíces sobre todo en los centros de adiestramiento de tropas especiales en Centroamérica y Estados Unidos.

No es la primera vez que los medios de comunicación se proponen desvirtuar los testimonios de los sobrevivientes de Acteal. A pocos meses de acaecida la masacre, después de que los medios de comunicación dieron a conocer la saña con que fueron tratadas las mujeres embarazadas, empezó a correr el rumor de que se trataba de una exageración por parte de los organismos de derechos humanos y los medios de prensa. Empleados de la Cruz Roja local negaron ante algunos periodistas que los cuerpos hubieran sido mutilados (comunicación personal). Aún en los medios académicos se manejó el rumor de que se trataba de una exageración. La revista *Proceso* retomó estos argumentos y negó la existencia de mutilaciones corporales.

En contextos de guerra el rumor se convierte en una importante arma de desmovilización y desinformación, a pesar de que yo había leído los testimonios presentados por los sobrevivientes ante el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas A.C. y había escrito junto con otras compañeras una versión más amplia para prensa de la crónica que hoy se reproduce en este libro, los rumores me hicieron dudar. ¿Y si el *shock* nervioso de los sobrevivientes les había hecho exagerar? ¿Y si los cuerpos no habían sido mutilados? Sin embargo pude constatar en las autopsias lo descrito por los testimonios de los sobrevivientes; esos son los documentos más contundentes para confrontar los rumores. La negación suele ser una respuesta ante aquellos hechos que nos sobrepasan y que nos hacen dudar de la condición humana, pero es a veces también una estrategia del poder para ocultar la violencia.

Quienes han estudiado los efectos sociales de la violencia y el terror han apuntado hacia las dificultades que implica el analizarlos y tratar de “explicarlos” desde un discurso académico. El antropólogo australiano Michael Taussig ha escrito sobre las estrategias coloniales de control, mediante lo que él llama la “cultura del terror”. Taussig nos describe la vida de los indios putumayo en las plantaciones caucheras de Colombia a principios de este siglo, en donde a pesar de que la violencia no era redituable para

los finqueros —pues menguaba la fuerza de trabajo—, la tortura, las mutilaciones corporales y los asesinatos masivos eran parte cotidiana de la vida en la finca. Frente a esta contradicción Taussig señala: “Ante las historias de violencia y terror me enfrentaba a un problema de interpretación, hasta que me di cuenta que este problema de interpretación es decisivo para la reproducción del terror, no sólo vuelve muy difícil el poder desarrollar un contradiscurso efectivo, sino que a la vez vuelve más efectivo lo terrorífico de los escuadrones de la muerte, las desapariciones y tortura, al desmovilizar y limitar la capacidad de resistencia de la gente. Al depender profundamente de la interpretación y el sentido, el terror se nutre a sí mismo, destruyendo el sentido y la racionalidad” (Taussig, 1987: 120 traducción mía). De igual manera la violencia desmedida con las que fueron tratadas las víctimas de Acteal tiene el doble efecto de desmovilizar y despertar escepticismo, dificultando la elaboración de un contradiscurso.

En el contexto actual se vuelve prioritario desarrollar un contradiscurso efectivo contra el rumor y las prácticas y discursos de terror. Es por esta razón que hemos decidido reeditar esta obra, pues consideramos que la academia tiene mucho que aportar a la desmitificación de las “prácticas culturales” de violencia de los pueblos indígenas y las teorías de las “pugnas intracomunitarias”.

Lo que vimos en Acteal es una manifestación nueva de la violencia que poco tiene que ver con la manera tradicional de resolución de conflictos entre los tzotziles de los Altos. Sin embargo, los testimonios de los sobrevivientes se asemejan mucho a los recopilados por el antropólogo Ricardo Falla entre los indígenas guatemaltecos de la selva del Ixcán. En su libro *Masacres de la Selva* (1992), Falla describe las mutilaciones corporales realizadas por los *kaibiles* o tropas de élite guatemaltecas, el abrir el vientre de las mujeres embarazadas, mutilar los cadáveres, y destruir los fetos parecen ser “rituales” comunes entre quienes detentan esta “cultura del terror”.

El grito de “Hay que acabar con la semilla”, enarbolado por los paramilitares en Acteal, expresa mucho de lo que son estas

prácticas de guerra. La ideología compartida por un amplio sector de la población de que las mujeres somos por excelencia “fuentes de vida” nos convierte a la vez en un importante objetivo de guerra.

El uso de prácticas de guerra similares en distintas partes del mundo, en muchas de las cuales las mujeres se convierten en centro de la violencia, ha sido analizado por diversos estudiosos que se especializan en lo que ahora se conoce como antropología de la guerra. La antropóloga Carolyn Nordstrom, quien se ha especializado en el estudio de la violencia militar, ha encontrado en distintas regiones del mundo el impacto local de una industria global de guerra que va desde la venta de armas hasta la capacitación para las guerras de baja intensidad. En su libro más reciente, sobre Mozambique, la autora hace una reflexión que bien valdría la pena considerar en el análisis de la violencia paramilitar en Chiapas:

Después de conducir investigación de campo en los epicentros de guerra en tres continentes, durante más de quince años, he aprendido que el concepto mismo de guerras locales, ya sean centrales o periféricas, es una gran ficción. Industrias de guerra, internacionales y masivamente interconectadas hacen posible la guerra en cualquier localidad del mundo. He visto a los mismos vendedores de armas, mercenarios, asesores militares, manuales de entrenamiento militar, darle la vuelta al mundo, yendo de una guerra a otra. A lo largo de este proceso se va desarrollando una poderosa serie de prácticas culturales acerca de la conceptualización y la conducta en la guerra. Es a la vez algo localizado e internacional: así como la gente y las mercancías se mueven de guerra a guerra, a través de industrias multinacionales... las culturas de la militarización, la violencia, la resistencia y la ayuda humanitaria se mueven fluidamente alrededor del mundo, llegando hasta las esquinas más remotas de la tierra. Los ejemplos para apoyar esta afirmación son muchos pero, para dar sólo uno, cuando una nueva técnica de tortura se introduce en un país, la misma técnica puede ser encontrada en todo el mundo en pocos días. Obviamente junto con las técnicas para lesionar los cuerpos se transmite

un complejo cultural que especifica quién puede y debe ser afectado por la tortura, por qué razones y con cuáles fines (Norstrom, 1997: 5 traducción mía).

Es un buen momento para retomar los aportes que la historia y la antropología han hecho a la contextualización de la violencia militar y paramilitar en el marco de la política y la economía nacional y global. Sólo ubicando las pugnas “intra-comunitarias” en contextos más amplios podremos dar cuenta de las complejidades de la violencia en Chiapas y quizá contribuir desde nuestra práctica profesional a parar la estrategia etnocida que tanto dolor y muerte ha traído a los pueblos indígenas de esa región.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR CAMIN, HÉCTOR

- 2007 “Regreso a Acteal I. La Fractura”, en Revista *Nexus* No. 358, octubre 2007

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS

FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS A.C. (CDHFC)

- 2007 *Acteal, ante la justicia. Breve reporte jurídico a 10 años de la masacre* (Informe preliminar), San Cristóbal de las Casas.
- 2000 *Masacre de Acteal. Actualización de Información sobre Procesos Penales Algo sobre San Pedro Chenalhó* (Informe interno), San Cristóbal de las Casas, agosto 2000.
- 1998a *Camino a la Masacre*, Ed. Fray Bartolomé, San Cristóbal de las Casas.
- 1998b *Entre el duelo y la lucha*, Ed. Fray Bartolomé, San Cristóbal de las Casas.

FALLA, RICARDO

- 1992 *Masacres de la Selva. Ixcán Guatemala (1975-1982)*, Editorial Universitaria, Guatemala.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA (editora)

- 2001 *The Other Word: Women and Violence in Chiapas. Before and After Acteal*, IWGIA, Santa Cruz, Bolivia.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

- 2006 “Fratricidal War or Ethnocidal Strategy? Women’s Experience with Political Violence in Chiapas” en Victoria Sanford y Asale Angel-Ajani (editoras) *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*, Rutgers University Press, Nueva Jersey.
- 2003 “¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas” en Witold Jacorsinsky (coordinador), *Antropología de la Violencia*, CIESAS-M. Ángel Porrúa, México.

NORDSTROM, CAROLYN

- 1997 *A different kind of war story*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

TAUSSIG, MICHAEL

- 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, University of Chicago Press, Chicago.

AGRADECIMIENTOS

Este libro es un producto colectivo y en él contribuyeron no sólo las autoras, sino también diversas personas que apoyaron de distintas formas esta iniciativa. Queremos agradecer al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y de manera especial a su director, doctor Rafael Loyola, y a la coordinadora de Difusión y Publicaciones, doctora Victoria Novelo, que apoyaron la publicación de estos materiales. Al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, el habernos dado acceso a muchos de sus materiales y permitirnos incluir algunas de sus fotografías. El apoyo secretarial de la señora Gloria Pérez fue fundamental para agilizar la preparación de la publicación. La doctora María José Bustos nos apoyó de manera solidaria en la traducción al español del artículo de Christine Eber. Finalmente, nuestro agradecimiento a nuestras instituciones y organizaciones, Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas (COLEM), Centro de Investigación y Acción para la Mujer Latinoamericana (CIAM), Formación y Capacitación, A. C. (FOCA), Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas (IEI-UNACH) y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste), que nos brindaron el apoyo institucional y la infraestructura para escribir y sistematizar la información que aquí presentamos. CIESAS, CIAM y COLEM aportaron los recursos económicos necesarios para hacer posible esta publicación.

La comisión de información se propuso aportar ele-

mentos para el análisis a través del trabajo de aquellas compañeras que han realizado investigación en el municipio de San Pedro Chenalhó, o que desde la academia han explorado los complejos procesos sociales que se viven actualmente en la entidad. Cada una de las participantes en este proyecto colectivo hemos intentado contribuir desde nuestras prácticas profesionales —la investigación, la abogacía, la literatura y la fotografía—, a crear un espacio para que se conozca el pensar y sentir de las mujeres indígenas, que han sido uno de los sectores más afectados por lo que organismos de derechos humanos han caracterizado como una “guerra de baja intensidad”.

Esta colección de ensayos se abre con un poema de Concepción Suárez Aguilar, un homenaje a la participación política de las mujeres en el contexto actual. Iniciamos con una crónica elaborada sobre la base de testimonios recopilados antes y después de la masacre, entre sobrevivientes de Acteal y mujeres de comunidades aledañas. Algunos de los testimonios utilizados para esbozar los antecedentes de la masacre fueron recabados como parte de los proyectos de investigación “Muerte materna en los Altos de Chiapas”, coordinado por Anna María Garza (IEI-UNACH) y Graciela Freyermuth (CIESAS-Sureste-COLEM) durante 1994-1996, y “Pluralidad legal y género en la vida cotidiana de San Pedro Chenalhó”, desarrollado por Anna María Garza durante 1997. Los testimonios usados para la reconstrucción de la masacre fueron presentados ante el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas y algunos de ellos recopilados por Martha Figueroa Mier (COLEM). Los testimonios de los y las sobrevivientes fueron recopilados por Rosalva Aída Hernández (CIESAS-Sureste), Juana María Ruiz Ortiz (IEI-UNACH), Mercedes Olivera (CIAM) y Anna María Garza, en visitas a los campamentos de desplazados.

En el segundo artículo Rosalva Aída Hernández y Anna María Garza presentan un panorama histórico de la vida política de San Pedro Chenalhó, con el propósito de ubicar los recientes acontecimientos como parte de una larga relación de encuentros y enfrentamientos entre el Estado y los indígenas.

En el tercer artículo Graciela Freyermuth analiza las políticas de control natal y la muerte materna en San Pedro Chenalhó, como antecedentes directos de la violencia y exterminio de que son víctimas las mujeres de ese municipio. En el cuarto trabajo Christine Eber nos acerca a la experiencia política de las mujeres de Chenalhó a través de dos historias de vida, una de una mujer zapatista y otra de una integrante de la sociedad civil.

El quinto trabajo está a cargo de Martha Figueroa Mier, quien ha participado como asesora legal externa del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas para el caso de Acteal. Este ensayo legal puede ser considerado una fuente documental para aproximarnos al manejo jurídico que se ha hecho de la masacre de Acteal. En el sexto artículo Mercedes Olivera analiza el impacto de la militarización y la “guerra de baja intensidad” en la vida cotidiana de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas. Rosalva Aída Hernández, en el séptimo ensayo, hace una historia de los procesos organizativos en los que han participado las mujeres indígenas a partir del levantamiento zapatista y analiza las implicaciones sociales e identitarias de estos nuevos procesos políticos. A manera de epílogo, Diana Damián presenta un testimonial en el que explora el sentir de las mujeres urbanas frente a la violencia y la militarización. Cerramos con una serie fotográfica que nos permite aproximarnos a la vida en los campamentos de desplazados de Chenalhó previa a la masacre y nos exponen la actual situación de los sobrevivientes.

Consideramos que en los difíciles momentos que se

viven en Chiapas se vuelve prioritario construir puentes entre la academia y la comunidad. Es en el marco de un esfuerzo por contribuir a la difusión amplia de la investigación y a la comprensión de los acontecimientos recientes que el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social ha apoyado la publicación de esta colección de trabajos. Sobra decir que los textos que aquí presentamos son responsabilidad absoluta de sus autoras y no necesariamente reflejan la opinión de la institución.

R. AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO
febrero de 1998

ANTES Y DESPUÉS DE ACTEAL: VOCES, MEMORIAS Y EXPERIENCIAS DESDE LAS MUJERES DE SAN PEDRO CHENALHÓ*

El 22 de diciembre de 1997, 32 mujeres y 13 hombres del campamento de desplazados Los Naranjos, en la comunidad de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, fueron asesinados por hombres fuertemente armados, a algunos de los cuales los sobrevivientes identificaron como integrantes de las bandas paramilitares priistas que semanas antes habían destruido sus casas y sus cosechas, obligándolos a buscar refugio en Acteal. El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas ha elaborado un informe pormenorizado de la masacre (1997) y distintos medios de

* Esta crónica es un ensayo literario que no pretende reproducir fielmente los testimonios de las mujeres de Acteal; sin embargo, todos los hechos que en ella se narran son verídicos. Se trata de un producto colectivo hecho sobre la base de testimonios recabados por Anna María Garza y Juana María Ruiz, R. Aída Hernández, Martha Figueroa y Mercedes Olivera, entre sobrevivientes de Acteal y habitantes de las comunidades vecinas. Con excepción de los nombres del presidente municipal priista, Jacinto Arias Cruz y de María Ruiz Oyalté, asesinada el 22 de diciembre de 1997, todos los demás se cambiaron por seguridad de los entrevistados. La crónica de la masacre se reconstruyó a partir de los testimonios presentados ante el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.

prensa han difundido diversos análisis al respecto. En este cúmulo de información las voces y el sentir de las mujeres se han perdido en medio de cifras, cronologías y análisis políticos. Esta crónica se propone reconstruir la experiencia de este sector de la población que ha sido especialmente golpeado por lo que organismos de derechos humanos caracterizan como "guerra de baja intensidad". Mediante testimonios recopilados antes y después de la masacre entre mujeres sobrevivientes y habitantes de las comunidades aledañas tejemos una historia que se propone recuperar el espacio de la subjetividad y la vida cotidiana que se han visto trastocadas y violentadas por la guerra. Cada uno de los nombres registrados por la prensa, Verónica Pérez, Pablina Hernández, Roselia Gómez, Manuela Paciencia, María Ruiz Oyalté. . . representan una historia, una vida truncada, un marido o un hijo desolado, cuyo dolor muchas veces se pierde entre las líneas de las notas periodísticas. Sirvan estas viñetas para recordar la dimensión humana del genocidio que se vive actualmente en Chiapas.

SER MUJER EN CHENALHÓ. . .

Los ojos de Verónica se llenan de lágrimas; contiene un grito que se le ahoga en el pecho y se deja caer sobre la sillita que está frente al fogón. Su padre le acaba de avisar que su amiga Manuela fue asesinada en Acteal. No puede creerlo, no logra entender cómo alguien fue capaz de atacar de una manera tan violenta a alguien tan dulce como Manuela. No entiende nada, las memorias se le confunden, los acontecimientos, los tiempos. . . Empieza a recordar los días en que asistieron juntas a las reuniones con los catequistas, cuando fueron descubriendo que podían soñar con vivir de otra manera, cuando se fueron convenciendo juntas de que las cosas

no siempre habían sido, ni tenían que ser, como eran ahora.

Verónica nos cuenta que fue junto con Manuela cuando escuchó por primera vez a los catequistas decir que no está bien que sólo esté mandando el hombre, que no está bien que sólo esté dando de patadas a la mujer. Entre sus memorias reconstruye aquellos días y nos explica con orgullo: "decían que también tenemos derecho las mujeres de que nos tomen en cuenta, de que nos quieran. Debemos ser iguales, juntos tenemos que pensar y decidir." Recordó aquellas primeras veces que llegaba a escuchar la palabra de Dios; era bonito estar con otras mujeres, pero estaba cansada, ya había acarreado su leña, había molido, echado tortilla, batallado con los niños. Puro sueño le daba al principio con las pláticas, pero poco a poco empezó a escuchar y oía noticias de cosas que nunca se había imaginado. La palabra "derecho" no existe en tzotzil, tenía que tomarse prestada del español o castilla, como se dice en las comunidades. Eso de que las mujeres pueden pensarlo en su corazón si quieren casarse y que si la llegan a pedir, los papás deben preguntarle a la muchacha si quiere al hombre, si ya lo pensó bien; ése era un derecho que le gustaba. Pero ella se había casado a los 14 años, y cuando llegaron a pedirla sus papás dijeron que estaba bien porque el terreno del hombre estaba cerca y tenía su cafetal. A ella nadie le había preguntado nada. Ahora era mujer sola, su marido la había dejado, pero de cuando en cuando llegaba todavía a molestar, a gritar, a golpear.

Verónica había vivido entre puro maltrato con su marido. Cuando él tomaba tenía que salir a esconderse, se iba al monte con sus hijas, adentro de la milpa, y aunque hubiera aguacero se iba. Así aguantó mucho tiempo. Decía ella que si regresaba con su papá no iba a tener terreno de dónde comer. Ella había oído desde pequeña, y cuando fue creciendo, que las mujeres se casan y que ahí

está el terreno de su marido; donde está el marido tiene que estar la mujer. Pero el hombre se fue, encontró otra mujer y la abandonó ya con sus seis hijos. Entonces Verónica se había acordado de lo que tanto habían discutido en las reuniones de mujeres, que ellas sí tenían derecho a la tierra, que por qué no, si tenemos el mismo padre y la misma madre que nuestros hermanos varones, si tenemos la misma necesidad. Más necesidad tengo yo, había pensado entonces Verónica, que soy dejada por mi marido.

Al día siguiente se fue a ver a sus papás. “¿Estás ahí papá, estás ahí mamá?”, saludó como saludan todos los pedranos¹ y procuró que su voz fuera humilde y aguda, muestra de respeto a sus mayores, que así es la costumbre en Chenalhó. Después de platicar un poco de los niños y de las cosechas y de otras cositas, Verónica se había animado a hablar de lo que tanto le preocupaba. Muy afligida les contó que estaba sola y que su marido la estaba corriendo de su terreno. Al fin se atrevió a pedir que le dieran herencia. Su papá le había dicho entonces: “Tú ya creciste y te fuiste a casar y ahí debes de estar de una vez. Ya no quiero que vengas aquí porque ya no tienes tu terreno, ya está repartido con los varones y tú eres mujer, pues. Mejor regrésate con tu marido, contentalo y vivan felices.”

Verónica creció en Poconichim, muy cerca de Acteal, una comunidad situada en la parte templada de Chenalhó entre Polhó y el ejido Puebla, de norte a sur, y entre Yabteclum y Los Chorros, de este a oeste. Se entra por Yabteclum que está a unos 47 kilómetros de San Cristóbal, muy cerca ahora que está pavimentada la carretera. De ahí hay que tomar un camino de terracería que pasa por Takihukum. En Poconichim viven priistas, zapatis-

¹ Pedrano es el término de autodenominación utilizado por los habitantes de San Pedro Chenalhó.

tas y sociedad civil.² Ella es del grupo de la sociedad civil, de Las Abejas. Tenían reuniones, hablaban de Dios y de sus derechos, y a veces iban a San Cristóbal a las reuniones y marchas de las organizaciones para pedir la paz, pedir que se respeten los derechos de los indios y también los de las mujeres, que no casen a la fuerza, que no haya maltrato, que haya terrenos para todos, hombres y mujeres. Los hombres en sus asambleas comunitarias discutían lo que cada uno pensaba y no había acuerdo; pero tampoco había pasado a más. Los papás de Verónica eran priistas y decían que todas las cosas nuevas que se escuchaban acababan con la costumbre, aquella que los viejitos les habían enseñado. La tradición en Chenalhó es que sólo los varones heredan la tierra, las mujeres para eso tienen su marido.

Verónica se puso a llorar de puro recordar lo que había pasado, de lo que les había dicho a sus papás: no tengo terreno. ¿Cómo voy a comer, dónde voy a hacer mi milpa, dónde puedo sembrar mi mata de café, mi mata de naranja, mi mata de limón? Al fin su papá la había entendido. “Está bueno, pues —había dicho su papá—, ahí está la casita, aunque está un poco apartada, ahí te vas.” Y Verónica se quedó a vivir en la casita chica de su papá, en terreno prestado y apenas un pedacito. Fue de ahí de donde tuvo que salir cuando llegaron esos hombres a destruirlo todo.

² El término “sociedad civil” es utilizado por algunos sectores que simpatizan con el EZLN, pero que no se identifican como bases de apoyo y reivindican una posición neutral frente al conflicto armado. En el caso de Chenalhó los integrantes de la cooperativa Las Abejas se autodenominan “sociedad civil”. En el caso de los priistas, algunos sectores se han vinculado directamente a los grupos paramilitares, mientras que otros, a pesar de que reconocen su militancia en el partido oficial, reprueban los métodos violentos usados por los paramilitares. Para una historia política de estas divisiones partidistas véanse Hernández Castillo y Garza Caligaris, en esta recopilación.

Era marzo de 1997 y Verónica se apuraba a darle de comer a sus hijos que se sentaban alrededor del fogón, con los ojos enrojecidos por el humo que se concentraba en aquella casita sin ventanas. En las noches de tiempo de frío o en tiempos de aguacero era mejor no tener ventanas porque no hay bastantes cobijas; la poca luz entra por la puerta, siempre abierta de día. Cuando se necesita buena iluminación, pues la gente sale y se sienta en el sitio cerca de la casa, así como cuando Verónica se ponía a tejer o a bordar su blusa con los colores típicos de la ropa pedrana, en la que predomina el color anaranjado. Los niños estaban sentados casi en cuclillas en sillas muy bajas, de esas que hay en todas las casas pedranas y donde a los de fuera les cuesta tanto acomodarse. Los más chicos, que compartían un mismo plato de frijol, se daban tiempo de jugar entre taco y taco. Las tortillas calientes estaban amontonadas en la mesita. Ya pronto llegaría el catequista de la junta en Yabteclum y habría una reunión de los católicos en la comunidad.³ Tenía esperanzas, pero también el miedo le cosquilleaba la boca del estómago, ahí donde para los tzotziles y tzeltales está el corazón. Ya había llegado el material para la casa de los catequistas en Yabteclum, el terreno estaba ya listo, limpio y nivelado. Pero se oían rumores de que los priistas no querían que se hiciera la casa, que porque sólo provocan problemas, decían, que porque son zapatistas. “¿Qué problemas pueden causar los compañeros?”, se

³ En el caso de Chenalhó la población católica se encuentra dividida entre los seguidores de la teología de la liberación, quienes tienen estrechos vínculos con la diócesis de San Cristóbal, y los católicos tradicionalistas. También existe un alto porcentaje de población protestante, que en un primer momento apoyó las demandas zapatistas pero que posteriormente, al estancarse las negociaciones entre el EZLN y el gobierno, se distanció de esas posiciones; muchos de ellos se acercaron al partido oficial. Véase Freyermuth Enciso en esta recopilación.

preguntó en voz alta, y sus hijos sólo se le quedaron mirando. Dios sólo nos enseña a pedir nuestros derechos, pero con paz. Que Las Abejas tuvieran armas era una gran mentira. No sé por qué no nos quieren, nos desprecian, ya algunos ni saludan y otros se burlan, aunque sean muy jóvenes y nosotros ya grandes. Algo ha pasado que se está perdiendo el respeto. . .

EMPIEZA EL PROBLEMA

Lorenzo, el catequista, llegó y Verónica lo vio pasar, pero esperó un tiempo prudente para que el hombre pudiera llegar a su casa a comer. Ya como a las 6 de la tarde se fue a la ermita, un galerón de tabla con techo de lámina, piso de tierra. Ya estaban los compañeros reunidos. Se sentaron en las bancas de madera rústica, hombres de un lado, mujeres de otro. Empezaron rezando y pidiendo a Dios que no pasara nada malo. Luego habló Lorenzo. Contó todo poco a poquito con todos los detalles, así como debe ser. Todos esperaron pacientemente a que llegara la noticia importante: Que los priistas de Yabteclum y las autoridades del municipio habían rodeado con alambre de púas el terreno donde se iba a construir; que no los dejaban pasar; que ya se habían reunido todos los catequistas de la región para hacer un escrito y pedir queja. Había que esperar la respuesta de las autoridades y no caer en provocación. No iban a pelear aunque los priistas se burlaran y dijeran que el gobierno está de acuerdo con ellos, dijo Lorenzo. Y cómo no, platicaban los compañeros, si los que mueven todo son autoridades o pasados, es decir, aquellos que han tenido puestos en el ayuntamiento municipal, tienen sus contactos, pero ni modo, hay que esperar y tener confianza en Dios.

Algún tiempo después llegó la respuesta, una recomendación de la CNDH al ayuntamiento municipal para

que se liberaran esos terrenos. Verónica sólo supo que el gobierno había dicho que los priistas no tienen derecho y se alegró, pero para entonces, ya bien entrado mayo, era la menor de sus preocupaciones. Las tensiones en las comunidades ya eran fuertes, aunque en Poconichim no había habido todavía problemas serios. En la cabecera hubo siete muchachitos asesinados a finales del año anterior y había quedado ahí un destacamento permanente de la seguridad pública. Aunque en el resto del municipio no habían llegado, se oía que los priistas de Yabteclum y del ejido Puebla se estaban armando, que además tenían apoyo del gobierno y que iban a entrar los soldados en cualquier momento. Las armas empezaron a llegar; que las daba el gobierno para matar zapatistas, decía el rumor. Que hasta a los jovencitos les enseñaban a usarlas, que se entrenaban por las noches y que llegaban hombres que sabían de guerra a enseñar, a dar su palabra, así se oía decir por los parajes. Todos estaban asustados. Era el viernes 23 de mayo de 1997. Verónica seguía yendo a su milpa y trabajando en su casa como si no pasara nada, tenía que hacer la comida, no se podía sentar a pensar. Pero llegó una comadre y Verónica se dio un tiempesito para atenderla, dentro de la cocina, donde pasaba una buena parte del día. Los niños vieron que de inmediato su mamá se puso muy tensa. La plática fue corta y la mujer no ofreció el acostumbrado pozol con que se obsequia a las visitas.

La comadre traía noticias muy malas. Verónica sabía ya que los priistas querían construir un camino hacia Puebla, el ejido de donde era originario Jacinto Arias Cruz, el presidente municipal. Pero la comadre llegó a decirle que había gente secuestrada en el ejido Puebla, no sabía ni quién, pero sabía que el problema era muy fuerte.

Ya el sábado por la mañana se juntaron las gentes de Poconichim. Habían escuchado rumores de que ya iban a llegar los soldados, que ya iban a acabar con todos los

zapatistas. Entonces todas las gentes, todas las personas, se fueron lejos de la comunidad. Tenían un miedo horrible porque supieron que ya había habido un muerto y no sabían qué más podía pasar. Todos pensaron en salir, aunque no fueran zapatistas. El grupo de Las Abejas huyó también y hasta algunos priistas se fueron. Verónica pensaba "yo no soy zapatista, no soy priista; pero aunque no seamos nada, ni modos que van a saber los judiciales, los soldados, a todos nos van a matar". Igual pensaron los demás, por eso decidieron refugiarse. Verónica, como todos los otros, salió de su casa con tanta prisa que ni siquiera llevó de comer, ni una cobija, ni nada. Apenas alcanzó a llevarse a sus hijos. Gracias a Dios que José, su hijo mayor, estaba ahí, y así ella sentía que podía compartir algo del miedo. Dejó a sus animalitos, sus pollos, sus guajolotes, ahí sueltos se quedaron. Verónica se fue a dormir a la montaña. Su hijo más pequeño estaba enfermo de diarrea y lloraba, y los compañeros le pedían que por favor lo callara, para que pudieran salvar sus vidas. La mujer hacía esfuerzos desesperados para que el niño dejara de llorar, hasta llegó a taparle la boca para que no escucharan por dónde estaban. Así estuvo agazapada con sus hijos y con sus compañeros toda la noche, temblando por el susto. El domingo en la mañana decidió salir, irse a San Cristóbal, que ahí tiene una tía. Ya no podía estar en la montaña sin comida, sin cobijo y con su hijo enfermo. Entonces así empezaron a salir algunos y dieron un rodeo para salir por otro camino a Yabteclum, la antigua cabecera del municipio, que está sobre la carretera que une Pantelhó con San Cristóbal y que atraviesa buena parte de Chenalhó. Para su desconsuelo ahí encontraron a muchísimos priistas que no los dejaban salir. Registraban a todos, buscaron en el morral de José, en las bolsas de su pantalón. Pedían credenciales del PRI, le preguntaban a la gente si traía armas. Verónica se sentó en el suelo espe-

rando a ver si los dejaban salir y sí, después de varias horas les dieron permiso de irse. Después supo que decían que había muchos desplazados de varias comunidades.

Verónica volvió a su casa un mes después; en San Cristóbal ya no podía estar. Pero los problemas continuaban. Ya para entonces los destacamentos de la policía de seguridad pública estaban en varias comunidades y recorrían los caminos. Los priistas de Los Chorros tomaron la iniciativa: decían que había jóvenes pagados para matar, que traían uniforme y armas buenas. Se rumoraba que los de seguridad pública estaban vendiéndoles los vestidos. . . El mero matón estaba comprando, él tiene el contacto con los de seguridad pública. Cuando salen a hacer combate contra las comunidades él entrega a los otros las armas y vestido, cuando regresan los paramilitares entonces se los devuelven, así decía la gente. Cuando empezaron los problemas se acuerda Verónica que vino un joven, que se supo era soldado, les enseñó a los jóvenes a usar las armas, los cuernos de chivo, los galil, los rifles no querían. Los jóvenes hasta 13 y 14 años aprendieron a tirar, también los mayores; pero las mujeres no. El encargado de tener las armas y repartirlas era el tesorero de la comunidad. Un amigo de su papá les contó cómo él recibió paga de 700 pesos quincenales por el robo del café, cuando los paramilitares lo obligaban a estar con ellos. Ella ya había escuchado rumores sobre este hombre entre sus hermanas de Las Abejas; decían que antes era un hombre respetuoso, que entró por amenazas al grupo de los priistas. Ellas decían que antes tenía interés de ser abeja pero lo amenazaron de muerte, por eso aceptó trabajar con los violentos. A él y a muchos otros los obligaron a quedar en el PRI, pero no solamente eso sino que tenían que dar multa para comprar armas.

Los muertos comenzaron a aparecer a cada rato por todas partes. Había gente secuestrada en varias comunidades, en Puebla, Los Chorros, Pechiquil. Se decía que

tenían a las mujeres —bases de apoyo, sociedad civil y priistas—, a todas por igual echando tortilla para los paramilitares. Las esposas de los priistas tampoco querían trabajar a la fuerza, todas estaban asustadas, pero al menos ellas estaban en su comunidad. En cambio las otras habían tenido que dejar su casa y sus esposos eran forzados a trabajar para los priistas, bajo la amenaza de matar a su familia si se negaban.

Ya nadie entendía lo que estaba pasando, ni por qué no se atendían las denuncias. Los representantes de Las Abejas y el consejo autónomo de Polhó se reunían a cada rato para pedir que hubiera diálogo, pero el gobierno decía que no pasaba nada, aunque se sabía que había casas quemadas en Puebla, en Los Chorros, en Yaxgemel. Que la gente huía aterrorizada de muchas comunidades, de Tzajalhucum, de Cacateal, de Majomut, precisamente de ahí donde había un destacamento de seguridad pública. En Xoyep, en Polhó, en Cholomtoj, en Acteal, en Xkumumal, y hasta en la cabecera del vecino municipio de Pantelhó, había campamentos de refugiados. Verónica no sabía cuántos habría, pero sí que eran muchísimos, miles tal vez. Las Abejas pedían la paz, pedían que se empezaran las pláticas de una vez, pero Jacinto Arias, el presidente municipal, no llegaba a las citas; así decían los representantes. Ya en la comunidad pocos dormían tranquilos; los hombres se turnaban para vigilar. Ir a la milpa empezó a dar miedo y las cosechas se empezaron a perder. Verónica ya no tapizó su frijol, tampoco fue a ver sus tomates que tenía en terreno prestado o a recoger verduritas del monte, como siempre lo había hecho. José ya no podía salir a trabajar. Fueron meses difíciles, de hambre y miedo. Los caminos estaban desolados y pocos se atrevían a salir.

En diciembre llegó la noticia de que habían atacado al Tatic Samuel, el obispo, en la zona norte, y unos días después, que el presidente municipal de Chenalhó había

amenazado de muerte al padre Miguel, párroco del pueblo, que los culpaba a él y a los católicos de todo lo malo que pasaba. Las cosas estaban muy fuertes y Verónica lloraba en las noches, quedito, para que no la oyeran sus hijos. Qué iba a hacer si llegaban los priistas hasta allá, tenía que salir otra vez como ese día horrendo de mayo. Verónica se enflaqueció de tanto pensar y preocuparse. Ahí sentada frente a un fogón ajeno, recordando, llorando la muerte de Manuela, sintió que la tristeza la hacía olvidarse por un momento del miedo de tantos meses.

DÍAS ANTES DE LA MASACRE

El 19 de diciembre María Ruiz Oyalté se levantó con una hemorragia terrible; la sangre corría entre sus piernas y no sabía qué hacer. El más pequeño de sus siete hijos la veía con el miedo reflejado en sus ojos. Tenía varios días sangrando, desde que ella y su familia llegaron a refugiarse a Acteal, pero ese día el sangrado era peor. Su esposo fue a buscar a Juan, el promotor de salud, a Xoyeb, donde atendía a los refugiados; le llevaría unas dos horas ir y venir a esa comunidad. Finalmente su esposo llegó con el promotor; éste la revisó con mucho cuidado y utilizando un lenguaje aprendido en sus cursos de salud reproductiva declaró: "prolapso uterino". Nadie entendía el término, pero parecía algo grave, pues había que trasladarla a San Cristóbal. El promotor le explicó: "se le cayó la matriz, de tanto tener hijos y trabajar tan duro. Hay que llevarla al hospital para que la operen." Fue una ardua tarea convencerla de que se trasladara a la ciudad; ¿quién cuidaría a los niños?, ¿quién echaría la tortilla? ¿Y si los priistas entraban cuando ella estaba fuera, ¿quién protegería a las criaturas? ¿Y si en el camino los paraban los ejércitos y ella no volvía nunca? Demasiados miedos acumulados para tomar una deci-

sión tan difícil. El promotor le hablaba con la dulzura que tantos amigos le había ganado entre sociedad civil, zapatistas e incluso entre algunos priistas. Su trabajo en salud, su solidaridad y su dedicación al trabajo comunitario lo rodeaban de un halo de confianza que le ayudó a convencer a María y a superar sus miedos.

Le tocó enfrentar una vez más el sistema de salud. Horas de espera para que alguien lo atendiera, el desprecio de las enfermeras ante la nagua ensangrentada de María, el ardor en el estómago por el ayuno de un día entero en la ciudad y la preocupación por el ayuno de María. Pero si se salía a buscar alimentos podía llegar el médico y perder la oportunidad de ser atendido. No había más que llenarse de paciencia y esperar. Por fin llegó el médico; la revisión de rutina; Juan estaba en lo correcto: "prolapso uterino", había que operar pero de momento no había anestesista y se tenía que conseguir un donante de sangre. Había que seguir esperando, ahí sentados en la sala de espera, pues las camas estaban todas ocupadas. "No seas tan terco, te digo que vamos a buscar un anestesista, ¿que no entiendes que son vacaciones?", le decía la enfermera de mal modo.

María se desesperaba; no entendía mucho de lo que Juan discutía con las enfermeras pero por el tono en que le hablaban no parecía que lo estuvieran apoyando. Tenía hambre y pensaba en sus niños solos en Acteal, en las balas que en noches pasadas habían zumbado por los techos, en las amenazas de los priistas de que acabarían con todos, zapatistas y no zapatistas. Ellos eran neutrales, habían puesto una bandera blanca en la entrada de su pueblo, pero eso no contaba: o se apoyaba a los priistas o éstos los consideraban de inmediato como enemigos. Empezó a recordar cómo Acteal se fue llenando de gente poco a poco; llegaron de varios lados huyendo de los priistas que los hostigaban. Ella y su familia se unieron a otras 70 o 75 familias que buscaron refugio en esa comu-

nidad. Aunque la mayoría venía de lugares cercanos, tardaron bastante para llegar por que tuvieron que dar mucha vuelta, muchos salieron de noche, con los niños cargando, sin otra cosa que algún petate o apenas los trapos de los pañales.

La mayoría de la gente de Acteal era de Las Abejas, de la sociedad civil que no está con los zapatistas pero que tampoco está contra ellos. Hace meses que los priistas los molestaban, querían que agarraran las armas y robaran, quemaran casas y mataran zapatistas. Pero ellos como católicos sabían que no deben matarse entre hermanos, por eso mejor se huyeron porque vieron cerca el tiempo de morir. Algunos hombres regresaron a cuidar las casas, otros se fueron a esconder más lejos; por eso había más mujeres y niños que hombres en Acteal. La gente de Las Abejas de Acteal había sido buena con ellos, les dieron cobijo; algunos tenían familiares ahí pero la mayoría no. Les ayudaron a construir unos techos con palos y hojas de plátano entre los cafetales para cubrirse del frío y la lluvia. Era difícil vivir arrimados, con miedo, esperando. . .

Ella no entendía nada de lo que pasaba; ¿cómo fue que empezaron los odios y que los vecinos de Los Chorrros se empezaron a armar? ¿De dónde sacarían esos rifles gigantes que apenas podían cargar? ¿Cómo fue que el Agustín, que apenas se hacía hombre, consiguió ese uniforme negro y se volvió tan grosero con los ancianos? Todas esas ideas pasaban por su mente mientras esperaba con el estómago vacío a que Juan consiguiera a alguien que le diera su sangre para la operación. Pensaba con nostalgia en los buenos tiempos en que priistas, zapatistas, cardenistas, presbiterianos, católicos, convivían con respeto; claro, con discusiones y pleitos de “bolos” de vez en cuando, pero sin tantos odios. Ella no sabía bien qué pasaba, pero poco a poco había perdido la confianza casi en todos; prefería no hablar mucho, no opi-

nar y pedirle a Dios que terminara la guerra. Encima de la tristeza de dejar su casa en Quextic, sus ollas, sus animalitos, su milpa, ahora la enfermedad y esa sangre que no paraba con nada. Juan no le había advertido que había que pasar la noche sentada en esa sala tan fría, tenía miedo, quería regresar a Acteal. Juan se desesperaba; tocó varias puertas de conocidos; el pueblo parecía vacío, los médicos de turno se seguían uno a otro y ninguno tenía una respuesta. El anestesista no aparecía por ningún lado. Después de dos días de espera, el 22 a primera hora, María decidió regresar; Juan no tuvo otra opción que acompañarla. La vergüenza y el coraje se veían reflejados en la cara del promotor, con tanto trabajo que costaba convencer a las mujeres de que su salud era importante, de que viajar a la ciudad, con los riesgos que esto representaba, era necesario para poder atenderse mejor. Con qué cara hablaría con el esposo y le explicaría que no sirvió de nada el viaje, que María seguía igual o peor. A las 9 de la mañana llegaron a Acteal; el ambiente estaba tenso, los rumores de un ataque priista continuaban, las mujeres rezaban en la ermita y un catequista las tranquilizaba diciendo que Dios los protegería. El promotor habló con la familia. No hubo reclamos, estaban acostumbrados a que los “caxlanes” los engañaran. Juan era demasiado ingenuo y seguía pensando que los médicos eran diferentes. María pensó: “No queda más que rezar para que pare la sangre, la que sale de mi cuerpo y la que se derrama entre hermanos, compadres, vecinos. . .” Se fue a la ermita con las demás mujeres.

22 DE DICIEMBRE DE 1997

Micaela tiene 11 años, pero desde los 5 que ya le ayuda a su mamá a echar tortilla y cargar a su hermanito. Ya es

muchachita, dicen en la comunidad para señalar que se está convirtiendo en mujer. Tiene mucho miedo; desde las 7 de la mañana está con su mamá en la ermita, medio rezando y medio jugando con sus hermanos para que no den lata. Ellos no saben qué pasa, a veces preguntan por papá que un día antes se fue a esconder, pues dicen que si entran los priistas matarán a los hombres o se los llevarán para que maten zapatistas. Las mujeres se quedaron; no quieren que los niños otra vez pasen frío en la montaña. Prefirieron rezar, pedir por que pare la guerra y confiar en que los matones no tocarán a niños y a mujeres.

El aviso les llegó de algunas gentes de Las Abejas que habían sido forzadas a trabajar para los priistas de Los Chorros; ellos se escaparon y trajeron la noticia. Apenas el día anterior habían llegado. Les contaron que los priistas estaban planeando sus ataques y que les dijeron: "Ustedes son Abejas, si ganamos mañana, ustedes van a dar la comida, ustedes van a tortear. . . cuando se termine de hacer el enfrentamiento con los zapatistas, van a matar dos puercos, vamos a festejar." Así habían contado los hombres que llegaron el día anterior. Por eso se hizo el ayuno; para parar la matazón.

Como a las 11 empezaron a escuchar la balacera; nadie se movió, no era la primera vez que echaban tiro. El catequista intentó calmarlos; Micaela trató de callar a sus hermanitos que empezaron a llorar. Hombres y mujeres estaban arrodillados, algunos se pararon y empezaron a correr, a otros los alcanzó la bala ahí mismo en la ermita. Los disparos venían de las partes altas. Alguien gritó que los estaban rodeando. La madre de Micaela finalmente decidió cargar a los dos chiquitos, jalarla de la mano y correr. Ya los hombres estaban fuera de la ermita; Micaela alcanzó a ver tras el paliacate rojo a algunos hombres de Los Chorros. Son priistas y cardenistas, le dijo su mamá. La única salida era la barranca del arroyo; por ahí corrieron y hasta el arroyo los siguieron. La bala le

llegó a su mamá por la espalda; los encontraron por el llanto de los niños. Primero le dieron a su madre y luego a los dos chiquitos. Ella quedó bajo sus cuerpos, por eso se salvó; no hizo ruido, sentía el peso del cuerpo caliente de su madre; no sabía si estaba muerta. Tenía miedo, mucho miedo.

Desde su lugar Micaela los vio, reconoció al Diego, al Antonio, al Pedro, ". . . eran muchos, más de cincuenta, había de Los Chorros, Pequichiquil, de la Esperanza, también de Acteal había, venían vestidos de negro, con pasamontañas, son meros meros paramilitares; los otros, más dirigentes, estaban vestidos como militares. . .", diría después en su testimonio ante derechos humanos. Vio cómo mataban al catequista y por la espalda baleaban a mujeres y niños.

Cuando se fueron los hombres Micaela se fue a esconder a la orilla del arroyo. Ahí vio cómo regresaron con machetes en la mano; eran los mismos y también eran otros; hacían bulla, se reían, hablaban entre ellos, "hay que acabar con la semilla", decían. Desvistieron a las mujeres muertas y les cortaron los pechos, a una le metieron un palo entre las piernas y a las embarazadas les abrieron el vientre y sacaron a sus hijitos y juguetearon con ellos, los aventaban de machete a machete. Después se fueron.

Por la tarde empezó a salir la gente de sus escondites; la seguridad pública estaba ahí y los llevaron a un salón. En esos momentos se encontró con algunos parientes. Micaela vio al hermano de su papá pero también se dio cuenta de que muchos ya no aparecieron. Ahí se enteró de que su mamá, su hermana y su hermanito habían muerto. Así lo había pensado cuando los vio llenos de sangre, pero mientras esperaba escondida le había pedido a Dios que sólo estuvieran heridos. No sabía si a su papá y a su abuelo también los habían matado; ellos se habían ido a esconder a Pantelhó. Su tío Antonio la

tomó de la mano y se fueron a la ermita para buscar a sus primos u otras gentes que pudieran estar heridos o vivos entre los muertos, como había quedado ella. "Rescatamos a dos chiquitos que estaban junto a su madre muerta, el niño tenía la pierna totalmente destrozada; otra niña tenía el cráneo desbaratado, sangraba mucho y se revolvía tratando de aferrarse a la vida. Las heridas de vivos y muertos eran espantosas porque los calibres de las armas eran muy grandes. Los de la seguridad nos sacaron, unos nos fuimos a Polhó y otros a San Cristóbal. Hay mucha gente desplazada, hay mucho terror por todas partes", atestiguó días después su tío frente al ministerio público.

Después del entierro Acteal quedó en silencio, con la muerte. Sólo los de seguridad, que llegaron tarde, están allá dizque por si regresan los asesinos. Micaela está viviendo con sus tíos, extraña a su mamá, ha estado soñando cada noche que su cuerpo caliente la protege y que después se para y ella y sus hermanitos se van a buscar a su papá a Pantelhó.

DESPUÉS DEL GENOCIDIO

Tras la masacre ya nada es igual, es como si la muerte siguiera flotando en el aire y pudiera regresar en cualquier momento. Los rumores continúan: que si volverán para acabar con los que quedaron vivos, que si recibieron órdenes del gobierno de que enterraran sus armas, pero que en cuanto las protestas se calmen regresarán por los que "presentaron queja" y bajaron a Tuxtla a identificar a los priistas detenidos. El peligro sigue ahí acechando detrás de cada desconocido que entra a la comunidad a "investigar", entre periodistas, ministerios públicos, derechos humanos. . . Acteal se ve invadido y no hay nada cotidiano en eso que algunos llaman vida cotidiana.

En Acteal la tumba comunitaria marca la entrada al campamento de desplazados; una sola cruz señala el lugar de entierro de los 45 muertos. No se trata de una fosa común, sino de un entierro comunitario; aunque no hay lápidas que marquen el lugar exacto en el que quedó cada cuerpo, ni su nombre y su edad, nadie teme al anonimato y al olvido; en estas latitudes la memoria colectiva es más tenaz que la palabra escrita. "Tiempo de Cosechar", dice el letrero que algún catequista escribió sobre la cruz. Muchos peligros acechan a los sobrevivientes de Acteal, pero el olvido no es uno de ellos.

Desde el día 23 las mujeres se mueven en grupos; nadie se atreve a ir sola a recoger el agua o a lavar al arroyo. El trabajo es el refugio para la tristeza: moler el maíz, cocinar en colectivo y compartir las pocas ollas que quedaron tras el allanamiento. "Sólo cuando nos acordamos nos ponemos tristes y lloramos, por eso no queremos hablar de eso, mejor nos ponemos a trabajar", le dijo entre lágrimas María Ruiz a una de las jóvenes campamentistas que desde el 1 de enero viven en un campamento por la paz establecido en Acteal.

Los huérfanos son ahora responsabilidad de toda la comunidad, aunque los familiares más cercanos son los que se hacen cargo de ellos. Hay mujeres que están atendiendo hasta ocho huérfanos, aparte de los seis o siete hijos propios. A muchas solteras les ha tocado ser madres antes de tiempo, y cuidar a los hijos de sus hermanas o cuñadas muertas. Pero hay quienes no han podido combatir la tristeza con trabajo, se les ha metido entre los huesos y las ha encerrado en el silencio. Marcela y Juana han perdido la razón, ya no hablan, parece que no oyen, sólo lloran a ratos y reaccionan con miedo emitiendo monosílabos ante el ruido de los helicópteros que sobrevuelan la comunidad desde el 23 de enero. Rosa tiene 70 años, perdió a tres de sus hijas y a un nieto; ella se salvó porque se arrastró hasta el barranco que está de-

trás de la ermita y se aventó rodando cuesta abajo; su cuerpo está moreteado, su ropa rasgada; aún usa la nagua que traía ese día, no ha querido cambiarla por la ropa de "caxlana" que ha llegado con los camiones de abasto. Pero su nagua rasgada y los magullones en la piel le recuerdan el miedo de ese día de muerte. Desde entonces no ha vuelto a hablar. Está enferma de susto.

Juana, por su parte, perdió la razón desde antes, desde las primeras incursiones de los priistas a Tzajalucum, desde que de tanto miedo el niño se le salió antes de tiempo y le tocó parir en el monte. Al refugiarse en Acteal no hubo partera que la revisara; parece que algo se le quedó en el vientre y el cuerpo se le empezó a pudrir por dentro. Tiene una infección muy fea, le dijo el promotor cuando finalmente la revisó. No había medicinas para curarla, sólo promesas de buscar un doctor que la atendiera y le diera remedio. Entre las amenazas de un ataque, la tos constante de su hijo recién nacido y las noches de frío bajo los techos de palma, ni ella ni su esposo volvieron a mencionar el raro olor que salía de su cuerpo. Unos dicen que fue la "infección" la que le quitó la razón, otros dicen que el miedo acumulado en los últimos meses. Su esposo, su madre, sus hermanos, se han acostumbrado a su silencio, a su mirada perdida. En medio de su trastorno atiende a su hijo, lo cambia, lo amamanta. Su responsabilidad es más fuerte que cualquier locura.

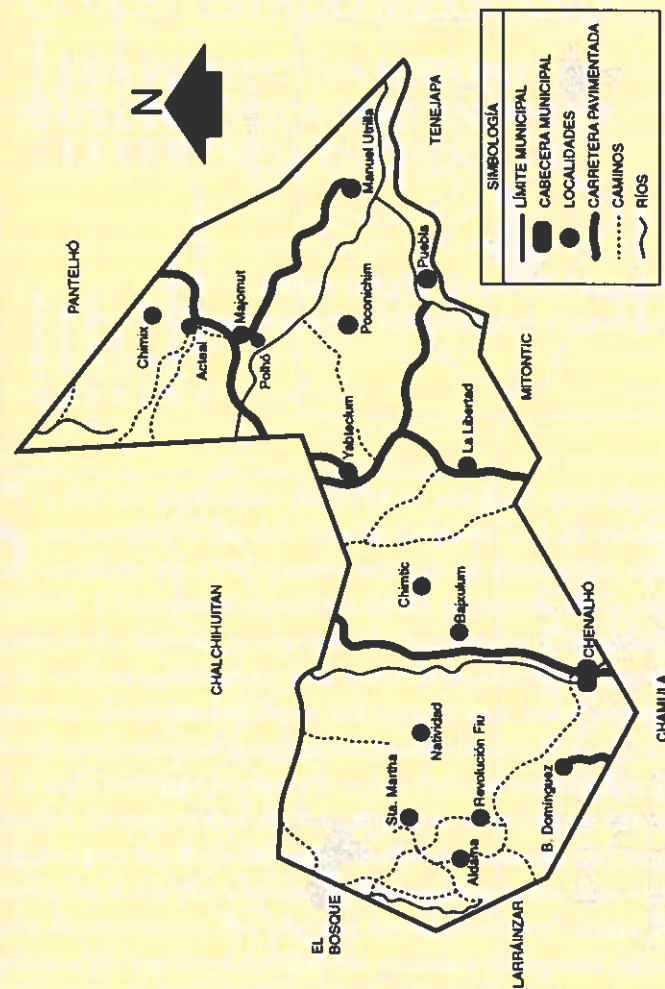
Es 11 de enero. Juan está apoyando al personal de la Cruz Roja a dar consulta. Nos ve y se para de inmediato, abraza a Martha, la abogada y empieza a llorar. Toda la fortaleza con la que ha animado a sus pacientes, muchos de ellos sobrevivientes de la masacre de Acteal, se rompe en ese momento. Necesita llorar, necesita quebrarse por un momento para poder seguir consolando, asesorando, intentando curar con los pocos recursos que

tiene en su nuevo hogar de desplazado. Mucha gente está enferma de "susto" pero Juan no sabe cómo curarlos, él es promotor de salud y ya no aprendió los conocimientos de los *iloletik*;⁴ trata de consolar, de transmitir su fuerza, pero no le queda mucho que transmitir. Nos cuenta cómo los paramilitares entraron a Majomut y le quemaron su casa, le mataron su mula, lo destruyeron todo. Cómo los militares montaron su campamento en el ojo de agua del que se abastece Xoyeb; no ha quedado más que hacer agujeros en la tierra, buscar corrientes de agua cercana. Los nuevos pozos están llenos de agua lodosa; la diarrea y la tosferina afectan por igual a niños y adultos, pero a los chiquitos se los lleva silenciosamente, de un día a otro. Nos cuenta del día que enfrentaron a los militares, del valor de las mujeres al intentar moverlos del ojo de agua. Los militares tienen escudos eléctricos con los que dan choques a mujeres y niños; el pueblo se abalanza sobre los soldados, los quieren fuera y lejos del pueblo, hay miedo, rencor. Juan habla entre lágrimas, nos dice que no sabe qué hacer con tanta tristeza, que siente un dolor que se le atora en el pecho, por sus amigos y amigas que murieron en Acteal, por sus pacientes. Nos cuenta la historia de María Ruiz Oyalté, nos dice que pudo haber salvado su vida si el anestesista hubiera aparecido, si las enfermeras y médicos la hubieran tratado como ser humano y le hubieran dado la atención que necesitaba. Se siente un poco culpable. Si tan sólo hubiera tenido la posibilidad de obligarlos a cumplir con su trabajo. Pero ¿cómo enfrentar ese sistema médico que no tuvo una sola cama libre para María, que no tiene medicinas para Juan, ni médicos suficientes para aquellas poquísimas mujeres a las que logra con-

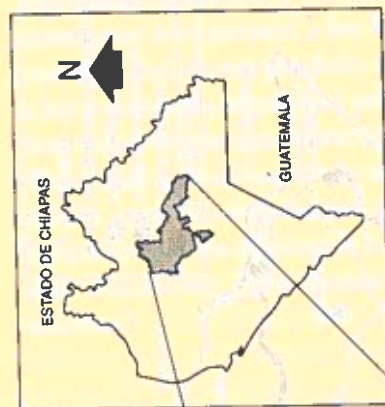
⁴ *Iloletik*, término tzotzil para uno de los especialistas en el cuidado de la salud que se ocupa de las dolencias del alma al igual que de las del cuerpo.

vencer de que su salud es importante? Está impotente ante este sistema, como lo está frente a los militares que montaron su campamento en el ojo de agua de Xoyeb. ¿Qué hacer frente a sus armas y sus escudos eléctricos? No sabe si culpar de la muerte de María al anestesista que nunca apareció, a las enfermeras y médicos que no intentaron encontrarlo, a los hombres de negro que entraron a Acteal destruyéndolo todo, "matando la semilla", a los policías de seguridad pública que acarrearón las armas y fueron testigos silenciosos de la masacre, a los soldados que han militarizado toda la región y sembrado el miedo entre los habitantes, a las autoridades estatales y federales que no quisieron hacer nada frente a las múltiples denuncias. Hay tantos culpables. ¿Son todos los mismos?

MUNICIPIO DE CHENALHÓ, CHIAPAS

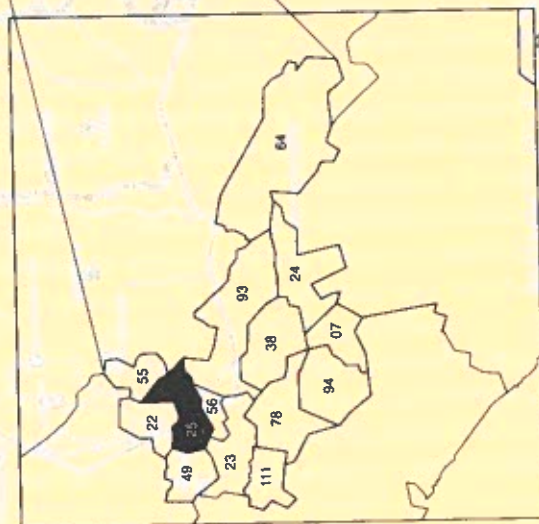


UBICACIÓN DEL MUNICIPIO
DE CHENALHÓ
EN LA REGIÓN DE LOS
ALTOS DE CHIAPAS



Municipios

- | | |
|-------------------------|-------------------------------|
| 07 Amatenango del Valle | 56 Mitontic |
| 22 Chalchihuitán | 64 Oxchuc |
| 23 Chamula | 55 Pantelhó |
| 24 Chanal | 78 San Cristóbal de Las Casas |
| ● 25 Chenalhó | 93 Tenejapa |
| 38 Huixtán | 94 Teopisca |
| 49 Larráinzar | 111 Zinacantan |



ENCUENTROS Y ENFRENTAMIENTOS DE LOS TZOTZILES PEDRANOS CON EL ESTADO MEXICANO

UNA PERSPECTIVA HISTÓRICO- ANTROPOLÓGICA PARA ENTENDER LA VIOLENCIA EN CHENALHÓ

ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS
ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO

Si el 1 de diciembre de 1994 es señalado por algunos como el fin del “sueño salinista”, el 22 de diciembre de 1997 parece marcar el clímax de una pesadilla. El violento asesinato de 45 personas en la comunidad de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, fue la más sangrienta de una serie de agresiones perpetradas en distintas regiones del estado por los que han sido identificados como grupos paramilitares.

La saña con que mujeres y niños fueron asesinados, y el hecho de que varios de los perpetradores fueran identificados por los sobrevivientes como habitantes del municipio, ha dado pie a una serie de explicaciones, que van desde la existencia de “pugnas intrafamiliares” hasta la explicación implícita de que los pueblos indígenas tienden a resolver sus conflictos a través de la violencia. La naturalización de la violencia ha sido utilizada para explicar muchas de las llamadas “luchas intertribales” en

África; este énfasis en las “guerras fratricidas” parte de una visión ahistórica de los pueblos. Esta misma premisa parece subyacer en los argumentos de quienes ven el movimiento zapatista como una más de las cíclicas rebeliones de los pueblos mayas, e incluso hablan del inicio de un “nuevo katún”, haciendo referencia a una interpretación milenarista del calendario maya.

Estas perspectivas, aunque arrancan de distintas intencionalidades políticas, comparten la visión de los pueblos indígenas como universos autocontenidos cuyos procesos sociales están marcados por culturas milenarias. Renunciar a una perspectiva histórica y política es contribuir a presentar la violencia como un fenómeno casi natural, por lo tanto impredecible e ineludible. San Pedro Chenalhó no es un pueblo detenido en el tiempo y en el espacio; es parte de una región y una nación que están sufriendo cambios acelerados y recomposiciones de poder, cuyas dinámicas afectan directamente la vida de sus habitantes. No podemos entender la manera en que las diferencias intercomunitarias se han recreado y profundizado en los Altos de Chiapas si no las analizamos de cara a las relaciones históricas entre los pueblos indígenas y el Estado-nación.

San Pedro Chenalhó no es un caso aislado; parece ser parte de una estrategia más amplia que ha afectado a población chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal y mestiza. Cada región ameritaría un análisis detallado que nos permitiera reconstruir las condiciones que posibilitaron que las diferencias inter e intracomunitarias existentes en cualquier grupo social se profundizaran y fueran utilizadas para desarrollar lo que parece ser una estrategia contrainsurgente dirigida a menguar la base social del zapatismo. Consideramos que la reconstrucción de la historia política reciente de Chenalhó nos puede ayudar a entender algunas de las interrogantes que surgen de la terrible masacre de Acteal.

Si la perspectiva histórica nos permite desnaturalizar la violencia, la perspectiva de género nos aporta elementos para entender las formas específicas que toma en el actual contexto de guerra. No es casual que hayan sido mayoritariamente mujeres las asesinadas el 22 de diciembre de 1997, ni que la violación sexual sea utilizada constantemente por los grupos paramilitares para sembrar el terror en las comunidades simpatizantes con el EZLN. La participación de las mujeres en el ámbito político y su importante papel en la resistencia zapatista han trastocado estructuras de poder comunitario, a la vez que desde distintos espacios han venido a cuestionar el proyecto hegemónico de la nación.

LOS PEDRANOS FRENTE AL ESTADO Y LAS FINCAS

Si abandonamos entonces las explicaciones simplistas, tanto aquellas que relacionan la violencia simplemente con la etnicidad como aquellas que creen que los indios son peones que pueden moverse al gusto de los poderosos, tendremos que explorar cómo la dinámica interna de las comunidades, los grupos de poder locales, la resistencia y los conflictos se conforman, recomponen y transforman a lo largo del tiempo y en estrecha interrelación con un mundo político, económico y cultural mucho más amplio. San Pedro, tal como lo conocemos ahora, integra dentro de su territorio administrativo y político lo que en época colonial y hasta poco después de la Revolución mexicana fueron tres pueblos de indios: el propio San Pedro, Santa Marta y Magdalenas. Población chamula y de Mitontic, de habla tzotzil, se ha asentado en el territorio que colinda con estos municipios; cerca de su frontera oriente hay también tzeltales, originarios tiempo atrás de Tenejapa y Cancuc, y ade-

más algunas familias mestizas viven en la cabecera municipal y en Yabjteclum, segundo pueblo en importancia. A lo largo de la historia la composición social y política de San Pedro Chenalhó, y aun sus propios límites geográficos, han sido moldeados en continua relación con los poderes estatales y de la Federación. La constitución de las autoridades locales, sus "usos y costumbres", la distribución de la tierra y de la riqueza, la correlación de fuerzas entre los diversos grupos, no pueden entenderse al margen de los espacios que han generado las instituciones gubernamentales, las iglesias, partidos y otros grupos de interés, tanto regionales como nacionales.

Iniciamos este esbozo histórico a finales del siglo XIX, época en que la redefinición del capitalismo en México llevó a la recomposición del poder económico y político chiapaneco, y cuyos efectos se dejaron sentir poderosamente sobre la vida social y política de los pueblos alteños. Fue éste un tiempo en que, siguiendo directrices marcadas desde el centro del país, entraron en vigor las disposiciones agrarias más agresivas, liberando tierras y mano de obra india para el mercado. Se invirtieron importantes capitales extranjeros en el Soconusco y se formaron grandes plantaciones de cultivos de exportación, particularmente de café. Al mismo tiempo el gobierno federal otorgó a madereros norteamericanos y europeos enormes concesiones en la selva para la explotación de maderas finas. Este proceso trajo como consecuencia múltiples transformaciones en la vida de los chiapanecos. Sin embargo, sus efectos variaron considerablemente sobre un territorio ya para entonces fuertemente diferenciado por los tres siglos de vida colonial y el medio siglo posterior a la independencia.¹ Y si bien el Porfiriato logró trazar los rumbos generales de política y econo-

¹ Juan Pedro Viqueira, "¿Por qué hay indios en Chiapas?, *Etcétera*, 130:19.

mía y limitó la competencia de las autoridades locales, los grupos de poder regionales se acomodaron, negociaron y lograron sacar provecho de la situación. Los indígenas, por su parte, también intentaron aprovechar los pocos resquicios que se les abrían en su beneficio.

En el altiplano nuevos arreglos administrativos crearon a finales del XIX departamentos, bajo el mando de jefes políticos que representaban al Poder Ejecutivo del Estado y de la Federación. Estos jefes de departamento tenían la facultad de nombrar a los secretarios de los cabildos y a sus escribanos, quienes controlaban la captación de impuestos, el reclutamiento y control de mano de obra para las fincas. Las historias sobre el enganche, que así se llamó al método pleno de engaños para forzar a los indios a trabajar, han sido tema de múltiples estudios y de relatos literarios. En ellos se describe con gran detalle la demanda de trabajadores para las plantaciones y los mecanismos extraeconómicos a los que recurrían para allegársela. Completaba la complicidad entre los dueños de las plantaciones y el gobierno estatal el uso de las fuerzas del orden público y las privadas, que perseguían a los que huían y los obligaban a regresar. Los trabajadores eran y siguen siendo fundamentalmente varones, pero hubo casos en que se incluyó entre ellos a la familia entera. El estudio del trabajo femenino en las plantaciones es otro de los tantos temas pendientes para la investigación histórica.

Los grupos dirigentes de San Cristóbal, a pesar de su relativa marginación, no perdieron por completo su poder, y su control se dejó sentir principalmente sobre Los Altos. Nuevas haciendas invadieron las tierras de tzotziles y tzeltales, de modo que para 1889 había 950 fincas en manos de terratenientes sancristobalenses (Favre, 1984: 72). No obstante, aun esta historia compartida por los pueblos alteños impactó de manera diferente no sólo a cada municipio, sino incluso a las diversas subregiones

que podemos distinguir dentro de algunos de ellos. Las particularidades de sus procesos dependieron tanto de condiciones y recursos internos variables como de las relaciones que se establecieron con el contexto económico y político circundante. Jan Rus da buen testimonio de ello en su trabajo comparativo entre Chamula, Chenalhó y Zinacantán durante este periodo (Rus, 1988). En principio distinguiremos, como él, la vida en la finca de aquella que se desarrollaba entre la comunidad pedrana.

A finales del siglo XIX a Chenalhó le quedaba una tercera parte de su extensión original en manos indígenas (Favre, 1984: 72); el resto, territorio favorable para la siembra de café, caña y otros cultivos de precio alto, había sido ocupado por haciendas, entre ellas Los Chorros, Tanaté (posteriormente el ejido Puebla), Ajteal y Chixtetik. Arias (s/f), Rus (1988) y muy recientemente Aubry,² han rastreado pormenorizadamente la historia de una de ellas, Los Chorros, que fuera "criadero" de mano de obra para las plantaciones y uno de los lugares en los que se vivieran las peores condiciones de control y explotación (Rus, 1988). Sus condiciones lo asemejaban al vecino pueblo de Chamula, lugar que llegó a proporcionar hasta el 40 por ciento de la mano de obra requerida (Favre, 1984: 74). En esa situación las diferencias entre el trabajo masculino y femenino se disolvieron parcialmente, y así muchas mujeres se ocupaban de las labores agrícolas del terrateniente a la par que los hombres, sobre todo en tiempo de cosecha de café. Fueron ellas sujetas, junto con los varones, a tremendos castigos por la más mínima desobediencia (Arias, s/f: 12). Al mismo tiempo, sin embargo, las mujeres, además de encargarse de sus propias labores domésticas, debían también prestar sus servicios en la casa del patrón (*idem*).

² "El pueblo paramilitar de Los Chorros", *Masiosare*, 18 de enero de 1998.

Para el caso de Simojovel se ha reportado que el trabajo en la "casa grande" las exponía a hostigamiento y abuso sexual. En este mismo municipio ha sido también bien documentado el terrible "derecho de pernada" que los terratenientes se adjudicaban, según el cual tomaban sexualmente a las muchachas indias antes de que contrajeran matrimonio (Olivera, 1979). La complejidad de las relaciones de parentesco ritual y sanguíneo entre los indios y el patrón, y las lealtades que se generaron, han sido también estudiados por García de León (1985). Si bien no tenemos información en este sentido para Chenalhó, es de suponer que estas prácticas fueran comunes en la época. Sería importante explorar hasta qué punto los vínculos existentes entre los actuales cacicazgos políticos de Chenalhó y los grupos de poder estatales se podrían rastrear hasta los clientelismos y compadrazgos surgidos durante la vida en la finca.

No menos profundos fueron los cambios en la organización social y política de las comunidades indígenas que no fueron absorbidas por las fincas. Tras el establecimiento de las haciendas en Chenalhó, mestizos pobres que se dedicaban al comercio y diversas actividades en apoyo a las haciendas comenzaron a habitar permanentemente en Chenalhó. Los relatos de Jacinto Arias cuentan que escribanos y secretarios mestizos permitieron a los comerciantes vivir en el pueblo, les otorgaron parcelas de las orillas del pueblo, y muy pronto el ayuntamiento tradicional estuvo por completo bajo el control de los recién llegados (1990: 77). Las multas e impuestos extraídos por el ayuntamiento y los préstamos usureros a los que con frecuencia debían recurrir, obligaban también a los indios libres a dedicarse muchas veces al trabajo asalariado local. Las mujeres tenían que asumir entonces muchas de las labores agrícolas asignadas tradicionalmente a los hombres, aunque sin duda no de manera tan intensa como en la zona de las haciendas. Y también sobre

los cuerpos de estas mujeres se imprimía con absoluta impunidad el poderío masculino y mestizo a través de la violencia sexual y el hostigamiento (*idem*).

El fin del Porfiriato le dio oportunidad a los terratenientes de San Cristóbal para intentar recuperar su preeminencia anterior, y nos ofrece una buena oportunidad para analizar cómo conflictos desatados entre los poderes regionales aprovechan con frecuencia las contradicciones internas de las comunidades y las involucran en su propio beneficio. El nivel y la efectividad con que estas divisiones comunitarias han podido ser usadas y profundizadas por grupos de poder mestizo y por el Estado mismo han dependido mucho del momento histórico que se vive. Los procesos de fortalecimiento o crisis dentro del Estado repercuten en el tipo de estrategias de control que éste desarrolla. Sin embargo, es importante reconocer también que los conflictos generados entre los grupos de poder regional pueden ser utilizados en las comunidades para perseguir intereses propios. En efecto, los grupos conservadores sancristobalenses se declararon maderistas y armaron a los indios de los alrededores para que atacaran la capital del estado en nombre de la Revolución. Rus relata cómo a pesar de que fueron vencidos muy rápidamente, los chamulas, sobre todo, cambiaron de objetivo y aprovecharon la ocasión para vengarse de sus autoridades indias corrompidas por los enganchadores (1988: 13 y ss).

La Revolución mexicana en realidad representaba una amenaza seria para los dos grupos de poder en Chiapas, y provocó finalmente una alianza entre ellos. Los finqueros armados se apoderaron de casi todo el estado y lograron que el gobierno central posrevolucionario aceptara su control político y económico sobre él. Los finqueros siguieron en poder de las tierras y, acomodándose frente al nuevo poder central, hicieron una serie de componendas que dieron vuelta a las nuevas leyes fede-

rales. La ley del municipio libre, por ejemplo, se aplicó sólo a las localidades con población mestiza, a cuyo cargo se puso a los pueblos indios, que quedaron en calidad de agencias municipales. Con esta medida siguieron teniendo bajo control, especialmente a través del secretario, los ayuntamientos y la mano de obra indígena.

EL SURGIMIENTO DE LOS NUEVOS CACICAZGOS

Durante la época posrevolucionaria surgen en Chenalhó, al igual que en otros municipios de los Altos, nuevos cacicazgos indígenas que marcan el establecimiento de un nuevo tipo de relación entre el Estado y los indígenas. Se crea un sistema de control político parecido a lo que los ingleses impusieron en sus colonias como *indirect rule* o gobierno indirecto (*cfr.* Asad, 1973), mediante el cual líderes locales se convertían en representantes de los intereses coloniales. En el caso de Chenalhó los promotores, y posteriormente los maestros bilingües, han desempeñado a partir de los años sesenta un importante papel en ese sentido.

Desde la década de los veinte los líderes de Chenalhó continuaron intentando retomar el control de su ayuntamiento y de sus tierras. Nombraron escribano a Manuel Arias Sojob, uno de los pocos jóvenes indígenas alfabetos de la época, que además había participado en la Revolución con los carrancistas. En constante conflicto con los ladinos del pueblo, tramitaron frente al gobierno del estado la fundación de la primera escuela dirigida por ellos mismos (Arias, 1990: 100 y ss). Evidentemente fueron varones los que en ella se formaron, y aun ahora que algunas mujeres tienen posibilidad de ingresar al sistema de educación formal el porcentaje de analfabetismo es mucho mayor entre mujeres que entre hombres. Poco

más tarde, con el apoyo del gobierno federal, que bajo el gobierno de Cárdenas intentó otra vez limitar los poderes locales, lograron que las antiguas fincas se convirtieran en ejidos (Arias, 1990: 101-103); el resto fue considerado en régimen comunal. De acuerdo con Jan Rus (1988: 31) Chenalhó fue el municipio con el liderazgo indígena más politizado y menos tradicionalista de todos los Altos durante esos años. Sin embargo, ésta también es la época en que se sientan las bases para una especie de simbiosis entre la élite indígena y el partido que emergía de la Revolución.

Los terratenientes, negociando con los poderes centrales una y otra vez, lograban mantener el control, de modo que la reforma agraria tuvo efectos más limitados en Chiapas que en otros lugares de la república (Favre, 1984: 89 y ss). La creación de ejidos pocas veces afectó las plantaciones; en su lugar se dotó sobre tierras nacionales vacantes y se mantuvieron, mediante la corrupción y otros muchos mecanismos, las riendas del control de los municipios indios. Así llegó la década de los cincuenta y con ella la influencia del indigenismo mexicano sobre Chiapas.

El Instituto Nacional Indigenista se esforzaba por incidir en "regiones interculturales" atrasadas que no habían sido transformadas por la sociedad posrevolucionaria. San Cristóbal de Las Casas y la región de los Altos podían considerarse ejemplo típico, y en efecto fue ahí donde se creó el primer Centro Coordinador Regional, el tzotzil-tzeltal. El objetivo principal de estos centros era promover "el desarrollo y la integración regionales", incluyendo tanto la ciudad colonial como la región rural circundante. Estos esfuerzos debían ser apoyados por programas de cambio cultural para fomentar la formación de una sola cultura mestiza: el proceso de aculturación.

Particularmente interesante para nuestros objetivos es

la creación del promotor bilingüe. El INI planteaba que del contacto de las comunidades indígenas con la sociedad nacional resultaban dicotomías intergeneracionales. Un documento elaborado en la década de los cincuenta señala el surgimiento de un grupo culturalmente intermedio de jóvenes que vive en la periferia de dos culturas y sociedades sin pertenecer a ninguna, por lo que puede ser objeto de esfuerzos continuos e integrados de educación y así contribuir a abreviar el trabajo indigenista de cambio cultural inducido (De la Fuente, 1973: 80-81). El INI, igual que las instituciones que le precedieron, nunca consideró incluir entre sus promotores a las mujeres indígenas. Excluidas como estaban de la educación formal, eran monolingües y, seguramente desde la perspectiva del instituto, más tradicionalistas que los varones de su propio grupo social. El argumento implícito se sustentaba en datos empíricos, como aquellos que registran los niveles de educación formal, el bilingüismo, el uso de vestimentas "indígenas", etcétera.

Sirva esto de marco para entender el desarrollo de un nuevo grupo de poder dentro de las comunidades alteñas: el de los promotores, al que poco después se sumó el de los maestros bilingües formados por la Dirección de Educación Indígena de la SEP. Los promotores de salud, justicia, educación, producción, etcétera, y los maestros bilingües, en general se ligaron a los intereses del poder local, y paulatinamente quedó en sus manos la dirección de los asuntos internos de las comunidades. Convertidos en mediadores entre la comunidad, la región y el poder federal, tuvieron acceso a las decisiones políticas y pronto ocuparon muchos de los puestos del ayuntamiento. La lucha por la alcaldía municipal comenzó entonces a expresarse en términos de campesinos, que aglutinaba a una incipiente oposición todavía dentro del PRI, y maestros, más vinculados a los caciques y a los grupos de poder regionales. Chenalhó ha sido

desde entonces el municipio que ha tenido entre sus presidentes municipales a más maestros bilingües de todos los Altos (Pineda, 1995: 290).

Las ligas entre estas nuevas autoridades con diversas instancias de poder, intracomunitarias y regionales, han sido estudiadas particularmente para el caso de Chamula, debido a los conflictos que ahí se han desatado y que han expulsado de la comunidad a miles de indígenas disidentes. En Chenalhó, y en otros municipios de los Altos, también ha habido expulsiones, aunque no tan masivas o publicitadas como las de Chamula; pero sobre todo las autoridades facilitaron en gran medida la presencia del gobierno estatal y federal a través de múltiples dependencias, programas y proyectos, e intentaron obstaculizar el surgimiento de organizaciones independientes.

LA CRISIS DE LOS SISTEMAS DE CONTROL

Los cacicazgos indígenas formados y consolidados con apoyo del indigenismo oficial actuaron con relativa autonomía hasta la década de los setenta. El control que lograron establecer sobre el resto de la población indígena entró en crisis con el surgimiento del movimiento campesino. Este nuevo contexto forzó al Estado a replantear sus nuevas estrategias.³

La Federación y el estado reforzaron su intervención con la intención de impulsar el desarrollo rural y a la vez contener el movimiento campesino que estaba en ascen-

³ Estas crisis de las estructuras de poder comunitario han sido analizadas desde distintas perspectivas. George Collier (1994) y Frank Cancian (1992) las analizan como estrechamente vinculadas con la crisis del modelo económico nacional; otros más enfatizan la importancia de las organizaciones políticas y campesinas que empiezan a trabajar en la región (Leyva y Ascencio, 1997). Consideramos que ambas explicaciones están íntimamente relacionadas.

so, la influencia de algunos partidos y organizaciones políticas nacionales y nuevas opciones religiosas que para entonces comenzaban a incursionar en la zona. Nuevos organismos de asistencia, de crédito y organización y producción entraron en escena tanto en Chiapas como en el resto del campo mexicano: INMECAFE, CONASUPO, BANRURAL, entre otros. Buscando contrarrestar la acción organizada se renovó el discurso indigenista al tiempo que se intentó revitalizar la Central Campesina; en las zonas indígenas se crearon los consejos supremos, erigidos como representantes autorizados de la cultura de su grupo lingüístico.

Al finalizar la década de los setenta y a principios de la siguiente, y muy ligada a las crisis económicas recurrentes, la idea desarrollista comenzaba a reorientarse y a introducirse modelos de "tecnología apropiada" que retomaban y fomentaban recursos locales para resolver los problemas de los marginados, particularmente en el campo. Esta idea, entrecruzada con la tradición indigenista del Estado mexicano, dio lugar al despliegue de programas de rescate de culturas y costumbres, vistas como fuente de recursos. Así se crearon cooperativas y organizaciones de artesanas, programas de atención primaria de salud, de autoconstrucción. Pero la intervención gubernamental que intentaba cerrarle espacios al movimiento campesino abrió otros que, aunque estrechos, pudieron en ocasiones ser reapropiados por los indígenas. No es extraño, pues, que la discusión y la lucha por el control simbólico de la tradición y las costumbres se haya convertido en un importante centro nodal de los conflictos actuales.

Ya a fines de los setenta y durante los ochenta la presencia de los partidos opositores era más definitiva; en Chenalhó fue el Partido Socialista de los Trabajadores (luego PFCRN y ahora PC) el que tuvo una influencia significativa. Pronto los grupos de poder tradicionales liga-

dos al PRI encabezaron una violenta persecución contra los militantes del PST, sin que lograran eliminar su presencia en el municipio (Martínez, 1995). De hecho fueron pesetistas los que más decididamente impulsaron el desarrollo de una organización autogestiva de cafecultores que poco después se convertiría en la Unión de Ejidos y Comunidades de Cafecultores Majomut, cuya presencia se extendió a casi la mitad del municipio (*idem*).

A finales de los ochenta las elecciones nacionales provocaron ajustes importantes en muchos de los partidos de oposición que se organizaron dentro del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN). El PST participó en esta reestructuración, de la cual salió muy debilitado, tanto en el nivel nacional como el local. En Chenalhó la corrupción de uno de sus líderes, presidente de la mesa directiva de la unión, le restó credibilidad al partido, y muchos de sus simpatizantes pasaron a las filas de otras organizaciones y partidos: a la Organización Solidaridad Campesino-Magisterial (SOCAMA), vinculada al PRI, y a la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), ligada al recién creado Partido de la Revolución Democrática. El antes PST se convirtió en el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional, muy menguado ya. Pero fue sobre todo después del levantamiento del EZLN cuando el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional perdió a la mayoría de sus simpatizantes. Así lo demostraron las elecciones federales y estatales de 1994 cuando, bajo la cobertura del PRD, Amado Avendaño obtuvo una amplia mayoría en Chenalhó y el número de votos para el Partido Cardenista fue insignificante.

Hasta finales de los setenta la intervención estatal, de partidos y organizaciones, había limitado su interlocución casi exclusivamente a los varones; pero en este contexto las mujeres indígenas fueron consideradas guardianas de estas tradiciones, y valoradas por ello. Entonces

surgieron los primeros programas dirigidos específicamente hacia ellas, sobre todo en los campos de la salud y las artesanías. Poco a poco comenzaron a gestarse algunos espacios de acción organizada independiente para las mujeres que, aunque de manera limitada, empezaron a tener influencia en Chenalhó y en otros municipios vecinos. Surgieron organizaciones de artesanas independientes (Jpas Joloviletik y Jolom Mayaetik); grupos y organizaciones no gubernamentales (ONG) empezaron a trabajar en torno a la salud, la violencia, la educación popular; algunas organizaciones abrieron espacios relativamente autónomos donde las mujeres empezaron a expresarse, y aun parte de la iglesia católica comenzó un proceso que culminó hace unos pocos años con la conformación de la CODIMUJ (Coordinadora Diocesana de Mujeres). La experiencia de lo que había sido un poderoso movimiento campesino, de las ideas y formas de trabajo de la pastoral católica inspiradas en la teología de la liberación, y algunas demandas de género, coexisten a pesar de sus contradicciones.

EL IMPACTO DEL ZAPATISMO Y LOS PROYECTOS AUTONÓMICOS

El movimiento zapatista, que apareciera públicamente en 1994, encontró eco en los nuevos espacios organizativos que cuestionaban las nuevas estructuras de poder caciquil. Una de las primeras respuestas del movimiento indígena y campesino al levantamiento zapatista fue la toma de alcaldías y la sustitución de aquellas autoridades municipales que representaban los intereses del partido oficial y de grupos de poder estatales.

Desde el inicio del conflicto, en 1994, se cambiaron 26 ayuntamientos priistas en distintas regiones del estado y se establecieron nuevos consejos municipales, como una

forma de desconocer un sistema de gobierno impuesto desde el centro. A partir de 1996 se empezaron a crear los llamados municipios autónomos y surgieron así San Pedro Michoacán, Tierra y Libertad, San Juan de la Libertad, San Juan Cancuc, Zona Autónoma de Tenejapa, Moisés Gandhi, Nuevo Bochil, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, Ernesto Ché Guevara, San Andrés Sac' amché de los Pobres, Tzot Choj, Sitalá, Ixtapa, Amatenango del Valle, Nuevo Venustiano Carranza, Nicolás Ruiz, Socoltenango y Polhó. La mayoría de estos municipios se constituyeron siguiendo las formas tradicionales de elección de autoridades y al margen del proceso electoral. Podría argumentarse que a pesar de que aún no se ha establecido una ley reglamentaria, las modificaciones al párrafo primero del artículo cuarto constitucional crean el marco legal para que los pueblos indígenas organicen sus propias formas de gobierno.

El municipio autónomo de Polhó fue establecido en abril de 1996, cuando Javier Ruiz Hernández fue elegido por 33 comunidades y barrios de San Pedro Chenalhó como presidente del consejo autónomo. Esta elección tuvo como antecedente directo otra votación previa a los comicios de 1995, en la que de acuerdo con lo que podríamos llamar el sistema normativo tradicional se realizó una elección interna en la asamblea comunitaria para decidir quién sería el próximo presidente municipal.

Desde la llegada del Partido Nacional Revolucionario (llamado después Partido Revolucionario Institucional) en la década de los treinta el candidato del entonces partido único era elegido en asamblea, y se consideraba la participación en el proceso electoral como una ratificación de la decisión ya tomada. Con la llegada de otros partidos políticos, en los setenta, la asamblea se convirtió en el espacio en el cual se elegía a quienes ocuparían los cargos municipales, con la participación de representantes de los distintos partidos. Fue mediante esta forma

de democracia indígena que en 1995 resultó electo Javier Ruiz Hernández, representante del Partido de la Revolución Democrática. Ruiz Hernández tomó posesión antes de las elecciones formales, por lo cual fue desconocido por el gobierno y por el Consejo Estatal Electoral. Esta pugna entre la democracia electoral impuesta desde la Federación y la democracia indígena fundamentada en la asamblea comunitaria ha estado detrás de muchos de los conflictos locales, por lo que ameritaría ser investigada y analizada con mayor profundidad.

Al reconstruir la historia reciente de Chenalhó surgen diversas interrogantes: ¿qué hubiera pasado si desde las elecciones de 1995 se hubiera reconocido el establecimiento de un consejo municipal autónomo elegido de acuerdo con la normatividad consuetudinaria?; ¿cuál sería la situación actual si desde el gobierno estatal no se hubiera apoyado a un candidato oficial, Manuel Arias Pérez, nombrado, no por la comunidad, sino a través del tradicional "dedazo" priista? No es posible imaginar el posterior desarrollo de lo que fuentes oficiales han minimizado como "pugnas intercomunitarias", y que han tenido su manifestación más violenta en la masacre de Acteal, sin la constante injerencia de los poderes estatales y federales en las dinámicas locales. Los múltiples testimonios que señalan la complicidad de diversos funcionarios del gobierno estatal en la creación de grupos paramilitares tienen como antecedente esta larga historia de creación de cacicazgos locales, que desde el palacio municipal o desde las oficinas del Departamento de Asuntos Indígenas han sido los interlocutores directos —y en muchos casos ejecutores— de las políticas de grupos de poder estatales y federales cuyos intereses tienen poco que ver con las discusiones y decisiones de las asambleas comunitarias.

La masacre de Acteal fue una más de una serie de agresiones a comunidades que se ubican dentro del terri-

torio que constituye el municipio autónomo de Polhó. Independientemente de que estos ataques puedan ser considerados como provocaciones para que las bases de apoyo del EZLN rompieran la tregua declarada en el marco de la Ley del Diálogo y la Conciliación, constituyen también un ataque directo a los intentos de establecer regiones autónomas que demuestren la viabilidad de un nuevo proyecto de reorganización nacional. Después de la incursión en Acteal tropas del ejército mexicano entraron a los ejidos de Amparo Agua Tinta, cabecera del municipio autónomo de Tierra y Libertad (en Las Margaritas), Morelia, cabecera del municipio autónomo 17 de Noviembre (en Altamirano), y Galeana, cabecera del municipio autónomo de Francisco Gómez (en Ocosingo). Declaraciones oficiales y del sector más conservador de la iglesia católica chiapaneca, representado por el obispo de Tapachula, monseñor Felipe Arizmendi, señalaron a los consejos autónomos como responsables del divisionismo en las comunidades e hicieron un llamado para eliminar lo que denominaron como “gobiernos paralelos”.

No es de sorprender que el gobierno federal aprovechara la oportunidad para atacar los proyectos autonómicos, si tomamos en cuenta que la demanda de autonomía fue el punto medular del rechazo gubernamental a los acuerdos de San Andrés. Los meses que siguieron al 19 de diciembre de 1996, fecha en que el presidente Ernesto Zedillo rechazó los acuerdos a los que sus propios representantes habían llegado con el EZLN, y que fueron convertidos en una propuesta de iniciativa de ley por los diputados y senadores de la COCOPA, estuvieron marcados por una fuerte campaña de desinformación en torno a lo que la autonomía representaba para la nación. El rechazo a las demandas autonómicas se centró en dos argumentos: por un lado el peligro de desintegración nacional que representaban y por otro una des-

calificación total por parte de los asesores jurídicos gubernamentales a las culturas y formas de organización indígena. El racismo que permea a la sociedad mexicana se volvió evidente en el debate público sobre la autonomía. El jurista Ignacio Burgoa Orihuela habló del peligro de que los pueblos indígenas “regresaran a sacrificios humanos” (*La Jornada*, 4 de marzo de 1997) y antropólogos como Roger Bartra previnieron contra las semillas de “violencia y antidemocracia” que traería el reconocimiento de la autonomía (*La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 1997).

Los desmentidos y aclaraciones por parte del movimiento indígena nacional y del propio EZLN no sirvieron de nada frente al fantasma de la “desintegración nacional”. Adelfo Regino, representante del Congreso Nacional Indígena, señalaba en respuesta a las declaraciones oficiales:

No hay que temer. No existen razones para meternos en el terreno de la desconfianza y la confusión técnica; políticamente los conceptos de autonomía y soberanía son radicalmente distintos. Tradicionalmente se ha sostenido que la soberanía es un atributo que tienen los estados [...] por el contrario la autonomía es la facultad que tienen los pueblos en el marco del Estado —no fuera de él— para determinar sus condiciones generales de vida [...]. Cuando los indígenas mexicanos reclamamos nuestro derecho a la libre determinación concretado en la autonomía indígena, no estamos trastocando la soberanía. (*La Jornada*, 19 de enero de 1997.)

Mientras que en el nivel nacional el debate político se centraba en las distintas definiciones de autonomía por parte del movimiento indígena, entre comunistas y regionalistas, y dentro del propio Estado entre las llamadas “línea dura”, que rechazaba por completo la autonomía, y la “línea negociadora”, que proponía una defini-

ción gubernamental de la misma,⁴ en las comunidades indígenas de Chiapas la autonomía empezaba a convertirse en una realidad.

Culpar ahora al municipio autónomo de Polhó de la profundización de las divisiones internas en Chenalhó es tener una perspectiva ahistórica del conflicto y negar los múltiples factores que han intervenido en la formación de grupos de poder locales, pero sobre todo en la promoción de una escalada militar que poco o nada tiene en común con la manera en que las comunidades tzotziles han resuelto sus conflictos internos, aun en los casos más violentos que registra su historia reciente.

La ferocidad con que se han atacado los proyectos autonómicos, desde el discurso político y académico hasta las agresiones más frontales, que podrían ser caracterizadas como etnocidio, despiertan muchas interrogantes sobre los retos que esta demanda le plantea al Estado. No es lo mismo reconocer un pluriculturalismo visto en función de "tolerancia a la diferencia" y la utilización turística de la misma, que imaginar un proyecto nacional distinto, en el que el pluriculturalismo implique libre determinación de los pueblos indígenas, descentralización del poder y reconocimiento a su derecho de construir su propio futuro.

UN ATAQUE A LA ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

Aunque muchos medios de comunicación han presentado a la población masacrada en Acteal como bases de

⁴ En la Mesa de Derechos y Cultura Indígena la línea dura estuvo representada por los representantes de la Secretaría de Gobernación y la línea negociadora por funcionarios del Instituto Nacional Indigenista. Para una descripción de este debate véase Díaz Polanco, 1997.

apoyo zapatistas, la realidad es que la mayoría de sus habitantes pertenecían a una organización denominada Las Abejas, que desde su fundación se ha definido como parte de la sociedad civil que trabaja por la paz con justicia. A pesar de sus simpatías con las demandas políticas y sociales del EZLN, Las Abejas han mantenido autonomía de la dirigencia zapatista y sus asentamientos se han definido como territorio neutral.

Fundada en noviembre de 1992 en la comunidad de Tzanembolom, municipio de Chenalhó, la organización cuenta ahora con miembros en 24 comunidades de ese municipio. Desde su fundación estableció estrechos vínculos con la diócesis de San Cristóbal y con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, que los asesoró en la defensa de varios de sus integrantes detenidos arbitrariamente. Entre las razones que motivaron su fundación se habla de la defensa de los derechos agrarios de dos hermanas, Catarina y María Hernández López, quienes fueron despojadas de su herencia por su hermano Agustín Hernández López.⁵ Sus orígenes marcaron el posterior trabajo organizativo en el cual las mujeres han desempeñado un papel fundamental. A través del trabajo de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), de la pastoral social de la diócesis, y de su contacto con diversas organizaciones no gubernamentales, las integrantes de Las Abejas fueron encontrando sus propios espacios de reflexión y cuestionando muchas de las prácticas "tradicionales" que las excluían de la participación política.

Tras el levantamiento zapatista de 1994, los y las integrantes de Las Abejas desempeñaron un papel importante en lo que se denominó la resistencia civil pacífica,

⁵ Para una historia detallada de los orígenes de esta organización véase "El vuelo de Las Abejas", de Onésimo Hidalgo, en *Masiosare*, número 6, 28 de diciembre de 1997.

y participaron en varios de los nuevos espacios políticos, como la Convención Nacional Democrática, la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco y el Congreso Nacional Indígena. Siempre reivindicando la vía pacífica, sus miembros respondieron a muchos de los llamados a la movilización hechos por el EZLN. A medida que se iban polarizando las relaciones entre priistas y zapatistas los integrantes de Las Abejas eran presionados para que se definieran en uno u otro sentido. Rechazando el uso de las armas, pero identificados por los priistas como zapatistas, Las Abejas se convirtieron en uno de los grupos más vulnerables a los ataques de los paramilitares. De manera paralela, su cercanía a la diócesis de San Cristóbal los convertía en un medio indirecto para atacar al obispo Samuel Ruiz y a su equipo de pastoral.

La participación de las mujeres en la arena política, y el surgimiento de nuevos espacios organizativos para ellas, se han convertido en un símbolo de las amenazas a las que "estructuras tradicionales de poder" tendrían que enfrentarse si se consolidan las regiones autónomas y avanza la lucha zapatista. En muchas comunidades las reuniones de mujeres son ahora un sinónimo de influencia zapatista; por lo mismo son ellas las que en diversas ocasiones han sido objeto del hostigamiento por parte de los grupos paramilitares. La respuesta inmediata a la fundación de Las Abejas fue la violación tumultuaria, en diciembre de 1992, de tres de las esposas de los fundadores, una de ellas con siete meses de embarazo. De entonces a la fecha las agresiones a las mujeres han estado a la orden del día; durante 1997 varias de ellas fueron secuestradas y obligadas a cocinar para los grupos paramilitares bajo la amenaza de matar a sus hijos si escapaban o se rehusaban. La masacre de Acteal fue la más violenta de esta serie de agresiones; matando a las mujeres se intenta destruir un símbolo de la resistencia zapatista. El propó-

sito es "matar la semilla", como gritaban los mismos paramilitares el pasado 22 de diciembre.

Lo que pasó el 22 de diciembre de 1997 en Acteal no es producto de una violencia generada localmente, ni de venganzas personales. El prevenir el futuro desarrollo de hechos similares amerita que se reconozca la responsabilidad que los grupos de poder estatales y el Estado mismo han tenido directa e indirectamente. Sirva esta historia para desenredar un poco la complicada madeja de información contradictoria y a veces tendenciosa con que se ha rodeado la violencia en Chenalhó.

BIBLIOGRAFÍA

ARIAS, JACINTO

1990 *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2a. ed.

s/f, *Ya'yejal Kolonya Choro ta Che'nalo', Chiapas. Historia de la colonia de "Los Chorros" Chenalhó, Chiapas*, Subsecretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

ASAD, TALAL

1973 (comp.), *Anthropology and the colonial encounter*, Humanity Press, Nueva York.

CANCIAN, FRANK

1992 *The decline of community in Zinacantan*, Stanford University Press, California.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

1997 *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

COLLIER, GEORGE

1994 *Ya Basta! Land and the zapatista rebellion in Chiapas*, Food First Book, Oakland.

DE LA FUENTE, JULIO

1973 *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, SEP-INI (Serie Antropología Social, 4), México.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

1997 *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México.

FAVRE, HENRY

1984 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, 2a. edición en español, INI (Serie Antropología Social), México.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

1985 *Resistencia y utopía*, tomos I y II, Era, México.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL Y GABRIEL ASCENCIO

1997 *Lacandonia al filo de agua*, CIESAS-UNICACH-UdeG, México.

MARTÍNEZ QUEZADA, ÁLVARO

1995 *Crisis del café y estrategias campesinas (El caso de la Unión de Ejidos Majomut en los Altos de Chiapas)*, maestría en desarrollo rural regional de la UACH, México.

OLIVERA, MERCEDES

1979 "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas", *Cuadernos Agrarios*, 9, México.

PINEDA, LUZ OLIVIA

1995 "Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (comps.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM-CIESAS-CEMCA de la Universidad de Guatemala, México.

RUS, JAN

1988 "Contained revolutions: Indians and the struggle for control of Highland Chiapas, 1990-1925", ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Nueva Orleans.

ANTECEDENTES DE ACTEAL: MUERTE MATERNA Y CONTROL NATAL, ¿GENOCIDIO SILENCIOSO?*

GRACIELA FREYERMUTH ENCISO

Los hechos ocurridos en Acteal el 22 de diciembre pasado indignaron a muchos en México y en el mundo entero. Esta matanza, y el éxodo en el que se encuentran miles de chenalheros, nos revelan nuevamente la vida miserable en la que se debaten los indígenas de esta región del país. En este ensayo me propongo analizar la muerte materna en el municipio de Chenalhó, refiriéndome a la masacre de Acteal como un suceso con el que culmina la discriminación que en vida sufren los indígenas de este país, y particularmente las mujeres. En ambos casos el Estado debe asumir la parte de responsabilidad que le corresponde. La pregunta que debemos formularnos es si existe alguna relación entre la muerte materna y las agresivas campañas de control natal con la política de exterminio de la que hemos sido testigos en los últimos meses.

En los últimos cuatro años, y a pesar de las declaraciones oficiales en el sentido de que en Chiapas se ha-

* La información de este artículo forma parte del proyecto "Muerte materna en Chenalhó", que fue realizado durante 1995-1996 en el municipio de Chenalhó, codirigido con Anna María Garza.

bían resuelto las causas que llevaron al levantamiento de 1994¹ (declaraciones basadas en el monto de la inversión oficial en el estado), las condiciones de vida y marginación en los municipios alteños no han mejorado en absoluto. Paradójicamente, los servicios ofrecidos por el sector salud en este periodo han “ampliado” su cobertura y al mismo tiempo sufrido una de sus crisis más profundas,² que se ha manifestado en el deterioro de la calidad de la atención y en un total desprestigio frente a la población a la que debe servir.

Hay diversas maneras de exterminar a un grupo; en el caso de los chenalheros y de otros alteños este exterminio se inició, hace ya muchos años, por medio de la omisión. En Acteal murieron cuatro mujeres embarazadas. Algunos de los sobrevivientes testimoniaron la manera en que sus cuerpos fueron masacrados y tratados con saña inaudita, propia de los *kailbiles* guatemaltecos;³ el abrir sus vientres y extraerles a sus nonatos entraña también una violencia simbólica que sintetiza una política de exterminio hacia estos grupos —marginados y excluidos de un proyecto nacional—,⁴ y que se ha venido sosteniendo de manera silenciosa e inadvertida para muchos.

¹ Me refiero a las declaraciones realizadas por radio, durante 1997, por el licenciado Julio César Ruiz Ferro, ex gobernador de Chiapas, y el doctor Ernesto Zedillo Ponce de León el día 1 de octubre de 1997, durante su visita al estado de Chiapas. Para esto último, confrontar *La Jornada*, 2 de octubre de 1997.

² Durante 1996 y 1997 el hospital regional de la SSA en San Cristóbal de Las Casas llegó a sufrir un grave desabasto de medicamentos y jeringas, entre otras cosas. La falta de recursos también se manifiesta en el hecho de que las pacientes indígenas de la zona alteña tienen que ir a San Cristóbal un promedio de 16 ocasiones para que les sea realizada una cirugía electiva. Seguimientos realizados por Sebastiana Vázquez, Grupo de Mujeres de San Cristóbal (COLEM), a pacientes canalizadas desde las comunidades de Chamula y Chenalhó.

³ Véase Falla, 1992.

⁴ Al respecto véase Díaz Polanco, 1997; Bonfil Batalla, 1987.

EL CONTEXTO

En 1995 se realizó, en convenio con el IEI-UNACH y el COLEM, una investigación sobre las condiciones y el contexto en el que se da la muerte materna en la región. Inicialmente se planeó realizar el trabajo en dos municipios indígenas de los Altos de Chiapas: Chamula y Huixtán. Sin embargo, los acontecimientos locales durante el segundo semestre de 1994 y el primero de 1995 nos hicieron pensar que estas comunidades no eran las idóneas para el trabajo de campo; la polarización política y religiosa que se daba en ellas ponía en duda la factibilidad del proyecto. Esto llevó a replantear el lugar en el cual se desarrollaría el trabajo. Finalmente se decidió llevarlo a cabo en Chenalhó, pues se contaba en este municipio con un mayor número de contactos personales, y a pesar de que también existía en él una infinidad de grupos —en términos políticos y religiosos—, por lo menos hacia afuera se hacía menos evidente la polarización de sus comunidades, pues los procesos de negociación en ellas habían sido más eficaces. Además, no había presencia militar.

Chenalhó colinda al norte con Chalchihuitán y Pantelhó; al este con Pantelhó, San Juan Cancuc y Tenejapa; al sur con Mitontic y Chamula, y al oeste con Chamula y Larráinzar (INEGI, 1991).

Este municipio ocupa el tercer lugar en la región en cuanto a población y presenta una de las mayores tasas de crecimiento, con un total de 30 868 habitantes y una mediana de edad de 14 años. Las familias poseen en promedio de 1 a 2 hectáreas; solamente el 43 por ciento dispone de agua entubada, el 22 de electricidad y apenas un 6 por ciento cuenta con drenaje. Las viviendas, en su mayoría, constan de una o dos habitaciones, piso de tierra y paredes de madera, carrizo, o embarro (INEGI, 1991).

Chenalhó es uno de los cinco municipios que presen-

tan dos o más ecosistemas, pues hay tierras frías, calientes y templadas. El incremento de la población, la continua búsqueda de medios de subsistencia y la comunicación entre ellos han determinado que los chenalheros dispongan de tierras en distintas ubicaciones geográficas, muchas veces a varias horas de camino de sus hogares. La movilidad dentro y fuera del municipio es muy alta: una familia puede tener dos o tres casas en distintos parajes y en la ciudad. Esto ha permitido el intercambio entre los habitantes de las distintas zonas, con población indígena de otros municipios y con la población ladina de San Cristóbal de Las Casas.

En 1995, durante el desarrollo de la investigación, se reconoció la capacidad negociadora de sus habitantes. A pesar de la diversidad religiosa, partidista y étnica, el ser de Chenalhó era un elemento que se privilegiaba, y subordinaba, aunque fuese parcialmente, las otras diferencias, lo que se reflejaba en su organización. Tres experiencias distintas: el maíz, el café y el transporte, habían aglutinado a los chenalheros, independientemente de su pertenencia a un partido político o a una religión, y habían incluido en estas organizaciones a indígenas de otros municipios. Tales son los casos de los tzotziles de Chalchihuitán y Pantelhó integrados a la cooperativa del café, o el del transporte de frutas y verduras, en el que han permitido la incorporación de transportistas de otros municipios.

En los últimos años el presbiterianismo y el pentecostalismo han logrado una gran penetración en este municipio, pues de acuerdo con el censo de 1990 el 20 por ciento de los habitantes profesaban estas religiones.⁵

El manejo del español y la relación con el mundo

⁵ Los datos del censo deben ser vistos con cautela, ya que no separan a los católicos tradicionales de los católicos institucionales, por lo que resulta sobreestimada la adscripción religiosa al catolicismo.

mestizo contribuyen a la creación de desigualdades de la sociedad. Funcionarios municipales, maestros, promotores, comerciantes, transportistas o aquellos que han cursado niveles educativos superiores al de la primaria tienen formas de vida diferentes al resto de la población. Algunos de ellos adquieren mayor estatus sobre todo a partir de su capacidad para enfrentar a los mestizos, lo cual los convierte en líderes, esquilmadores o caciques.

Hasta hace poco los chenalheros habían sido predominantemente priistas. Sin embargo, en los últimos años han proliferado los adeptos a otros partidos políticos, tales como el Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), Acción Nacional (PAN), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido del Trabajo (PT). En las elecciones municipales más recientes el PRD logró el 20 por ciento de la votación, constituyéndose en la segunda fuerza municipal, y en las elecciones federales de 1994 obtuvo el 62 por ciento.⁶

El zapatismo en Chenalhó se consolidó posteriormente a 1994 y en 1995, durante el trabajo de campo, se reconoció que una parte de la población, independientemente de su adscripción religiosa, partidaria o étnica tenía simpatía por este movimiento. La reivindicación de una vida digna para los indígenas era un elemento cohesionador. En algún momento llegaron a adscribirse a este movimiento comunidades católicas, presbiterianas o tradicionalistas, pues les abría las posibilidades de mejorar, a corto plazo, sus condiciones de vida, ya que el diálogo de San Andrés era prueba de que el zapatismo era un interlocutor válido para el Estado. Con el paso del tiempo y el estancamiento de las pláticas de paz algunas comunidades fueron abandonando la opción zapatista. Sin embargo, se mantuvo la convivencia respetuosa en-

⁶ Alianza Cívica de San Cristóbal, 1994.

tre los simpatizantes del movimiento zapatista y aquellos que no lo eran.⁷

Durante 1996 y 1997 algunos signos ominosos revelaban la desconfianza y la polarización social en Chenalhó, como el linchamiento de tres indígenas en las inmediaciones de Yibeljoj,⁸ el asesinato de los jóvenes que fueron abandonados en una gruta cercana a Chojolhó (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1997), y los rumores de la presencia de "cortadores de cabezas"⁹ en Poconichim.¹⁰

Lo que es cierto es que después de 1994 las condiciones de vida de los indígenas alteños, incluidos los chenalheros, no han mejorado, y son tan deplorables como las de los refugiados guatemaltecos en los primeros años de su estancia en el país (Freyermuth y Godfrey, 1993).

LAS CONDICIONES DE SALUD

Los siguientes datos ilustran lo anterior: los adultos de Chenalhó presentan, como principales causas de muerte, las mismas que los niños de edad preescolar del país en su conjunto (SSA, 1991). El 39 por ciento de las muertes de hombres y mujeres en edad reproductiva se deben a

⁷ Trabajo de campo en veinte comunidades de Chenalhó.

⁸ Comunicación personal de dos informantes que habitan en dos comunidades distintas de la zona del actual conflicto.

⁹ El mito de los cortadores de cabezas surgió en Chiapas a raíz de la construcción de la carretera panamericana. En esa época se consideraba que los trabajadores de caminos y transportes capturaban indígenas y hasta mestizos para obtener sus cabezas y colocarlas durante la construcción de puentes o a la orilla de la carretera; esto impedía el fracaso en la construcción. Se consideraba que esta empresa era muy rentable y estaba bien remunerada. En 1996 por primera vez oí que los cortadores de cabezas podían también ser indígenas.

¹⁰ Entrevista realizada en una comunidad de Chenalhó en junio de 1995.

enfermedades infecciosas de vías respiratorias y gastrointestinales que, con la tuberculosis pulmonar, son las primeras tres causas de muerte en el municipio. Este perfil de mortalidad difiere grandemente del observado en el nivel nacional, pues en el país el grupo de edad de 15-64 años muestra, como primeras causas de muerte, accidentes, tumores malignos y enfermedades cardiovasculares. En Chenalhó, además, entre las primeras diez causas de muerte, cuatro son insuficientemente especificadas y corresponden a nosologías populares.¹¹

La muerte materna,¹² junto con la mortalidad infantil, son indicadores sensibles para evaluar la calidad de la atención médica, ya que la mayor parte de los padecimientos relacionados con la maternidad y la infancia pueden alcanzar índices de curación de un 90 por ciento. La muerte materna adquiere relevancia en nuestro país y en el mundo entero pues existen evidencias de que el bienestar de los niños menores de 5 años depende directamente de la salud y del poder que tengan, dentro de la familia y de la sociedad, las mujeres (Banco Mundial, 1993). La muerte materna en nuestro país ha dejado de ser prioridad para el sector salud desde hace por lo menos dos décadas, privilegiándose el fortalecimiento de los programas de control natal, llamados eufemísticamente de "planificación familiar", y en época más reciente, de "salud reproductiva".

En un estudio que realizamos en las oficialías del registro civil de los Altos de Chiapas se observó que en al-

¹¹ Datos obtenidos a través de actas de defunción. Nosologías populares son un conjunto de signos y síntomas que adquieren un nombre particular, que responden a causas bien identificadas por el grupo que las comparte y que no necesariamente se corresponden con los síndromes de la medicina alópata; en los Altos destacan el *potz'lom*, el *chulelal*, la alteración, la calentura, la hinchazón, entre otros.

¹² La muerte materna es aquella que resulta de causas directa o indirectamente atribuibles al embarazo, el parto y el periodo de cuarenta días después del parto, denominado puerperio.

gunos municipios la muerte materna era seis veces mayor que la reportada para el país. Al advertir las deficiencias en la captación de información (Freyermuth y Fernández, 1997) se consideró necesario reconocer el grado de subregistro de esta problemática. Para ello en 1995 se realizó en Chenalhó el seguimiento de los casos de 40 mujeres fallecidas en edad reproductiva (15 a 49 años), y se encontró que existía una subestimación del 45 por ciento para el periodo de 1988-1993. Esto significa que por cada caso registrado como muerte materna existe otro que no se registra (Freyermuth y Garza, 1996).

Los problemas relacionados con el embarazo, parto y puerperio, lejos de disminuir en la región, han ido en aumento.¹³ Sin embargo, de acuerdo con el plan emergente presentado recientemente por el secretario de Salud, no aparecen como una prioridad. Es probable que esto se deba a que la maternidad, en las zonas indígenas, no es atendida en clínicas ni hospitales, y por lo tanto el sector salud carece de registros confiables.

Además, en los últimos tiempos la venta y el uso indiscriminado de oxitócicos,¹⁴ por prácticamente cualquier persona, han incrementado el riesgo de muerte y de discapacidad de las mujeres. La elevada frecuencia de rupturas uterinas y muertes fetales en los hospitales de San Cristóbal dan cuenta de ello.¹⁵

¹³ En el municipio de Chenalhó hubo once muertes maternas en el periodo de 1988-1993 y siete en los años 1994-1995.

¹⁴ Medicamentos de empleo delicado que estimulan la contractilidad uterina. Pueden ser utilizados, intrahospitalariamente, para la inducción y conducción del parto en situaciones especiales, y se administran *después* de la salida de la placenta para evitar el sangrado posparto. En las comunidades de los Altos están siendo utilizados rutinariamente *antes* de la salida del producto, "para apurar el parto".

¹⁵ En 1997 el COLEM inició una campaña de lucha en contra de la muerte materna. Como parte de ella se conformó un grupo de trabajo multidisciplinario e interinstitucional; en él se ha discutido esta problemática. Cfr. Fernández (coord.), 1997.

Si pretende realmente resolver los problemas de salud de la población, el sector salud se enfrenta a dos problemáticas muy complejas: las formas en que los indígenas lo conciben y responden a sus programas y estrategias de atención, y la manera en que los funcionarios y trabajadores de la salud interpretan las políticas de salud y las necesidades y formas de actuar de la población indígena a la que va dirigido su quehacer.

EN RELACIÓN CON LA POBLACIÓN

En cualquier grupo social, para que el sector salud tenga impacto, éste debe ser una referencia inmediata y cotidiana ante la enfermedad o las lesiones; solamente así las acciones que se propongan desde esta instancia tendrán la aceptación y, por lo tanto, la repercusión deseada. En general, las unidades de atención médica existentes en un municipio indígena y pobre como Chenalhó son escasas, y las disponibles no cuentan con recursos suficientes. A pesar de que en Chenalhó el 90 por ciento de la población podría recibir atención de primer nivel, se desconfía de los médicos y el sistema de salud. La población reconoce la eficacia de los medicamentos, pero los valora más cuando son recetados por promotores indígenas. Por otro lado, el modelo de atención médica violenta culturalmente a la población, en particular a las mujeres monolingües, quienes tienen una visión de la vida, de la salud y la enfermedad muy diferente a la occidental.

Los médicos y el personal de salud no están formados para esforzarse y comprender las necesidades y expectativas de las mujeres indígenas, para las cuales los métodos de exploración son muy vergonzantes. En muchas ocasiones el trato es despectivo y las explicaciones no son claras. Esta desconfianza no proviene solamente de

la relación de por sí desigual entre médico y paciente, sino de la forma en que se han relacionado durante muchos años los indios y los mestizos.

Las mujeres se encuentran en una situación de mayor desventaja, ya que —salvo contadas excepciones— no tienen control de los recursos familiares; son ellas quienes menos conocen la cultura y la lengua de los mestizos y están bajo el mandato de los hombres (padre, esposo, hermano, hijo, suegro y otros familiares). Dependen, para su defensa y el cuidado de su salud, de un hombre. Esta situación de dependencia se justifica culturalmente como una forma de “protección”, con respecto tanto a otros hombres indígenas como al mundo mestizo.

La desconfianza que existe entre la población indígena y las instituciones de salud impide que se proporcione atención. La muerte de dos mujeres por complicaciones del parto, en la primera semana de 1998, ilustra el hecho. La primera, que no fue siquiera registrada como paciente, acudió al servicio de urgencias del hospital de la Secretaría de Salud (SSA) en San Cristóbal de Las Casas, se negó a ser intervenida quirúrgicamente y murió sin recibir atención médica. Se trata de una familia originaria de Chenalhó que, por su propia voluntad, había solicitado los servicios del hospital. El segundo caso se dio en Las Limas,¹⁶ Chenalhó, donde los médicos militares identificaron a una mujer que tenía complicaciones del parto y debía ser trasladada urgentemente. Ella y sus familiares se negaron a hacerlo por el miedo de que “los ejércitos” les hicieran daño; pocas horas después la mujer falleció.

Pero una gran parte de las enfermas graves ni siquiera tienen la opción de ser atendidas médicamente en situa-

¹⁶ Las Limas fue sede de las pláticas entre las partes del actual conflicto en Chenalhó, efectuadas el 11 de diciembre de 1997. Se realizaron en esta comunidad por considerarla neutral.

ciones de emergencia. De las cuarenta historias que se registraron durante el trabajo de campo, sólo en cuatro los familiares consideraron al sector salud como una opción para resolver el problema. Tres de las mujeres, a pesar de haber estado internadas en un centro hospitalario, murieron a menos de cinco días de haber sido egresadas (Freyermuth y Garza, 1996).

El siguiente testimonio ha sido seleccionado porque revela, como otros, las estrategias que ante el riesgo de muerte durante la maternidad adoptan los pobladores de Chenalhó:

Mi primera mujer está muerta, se murió en el parto. La segunda mujer también, y ahorita que tengo mi otra mujer, está embarazada. Ya voy de tres mujeres. A ver qué dice Dios; no sé si se me va a morir otra vez.

Casi cumplimos tres años con mi primera finada mujer, porque apenas íbamos a tener dos hijos. Mi primera hija nació bien. La segunda es la que se murió; no nació la placenta. Así se murió mi Margarita con apenas 18 años, no salía la placenta y con eso se murió. Aguantó como media hora y se puso muy débil; se desmayó y con eso llegó a morir. Primero traje a mi suegra y mi suegro que vivían muy cerca, nada más abajito, luego mandamos a traer parteras. Ahí estábamos todos mirando, amontonados, cuando llegó a fallecer mi mujer.

No busqué partera, porque antes las mujeres casi nunca buscaban partera. Ellas podían tener solitas a sus hijos, podían atenderse solas. Así era mi mamá. Entonces yo nunca me preocupé de buscarle su partera a mi mujer, y cuando le sucedió eso entonces ya estaba muy mala. Fueron a buscar a la partera por su pensamiento de mi mamá, a nadie le pidió opinión, ella se fue a traerla. Como nosotros éramos muy jóvenes no sabíamos nada, no teníamos buscado a ninguna partera y además en ese tiempo mi mujer se veía fuerte y sana, como que no tenía enfermedad, por eso no me preocupaba.

Le fui a avisar a mi suegro, a mi suegra y a sus herma-

nos. Todos nos juntamos en nuestra casa y estábamos viendo. Ya de ahí se arreció el dolor y se alivió y tuvo a su bebé. Nació el bebé, nació bien pero la placenta no venía, no venía. Vimos que se puso muy débil, se debilitó. Ya no tenía fuerza y no sabíamos qué hacer; como que no sabía yo qué hacer, sentía que estaba perdido.

Duró como media hora, o quince minutos, eso es lo que aguantó; de ahí no hablaba, estaba muy débil. Como escucharon que no venía la placenta se juntaron varias mujeres para ver dónde estaba la placenta, pero ni así. Nadie la pudo ayudar y se murió. Ahí estaba yo agarrándola de la cintura, y las mujeres la estaban agarrando también, y así se fue poco a poco en mis brazos, en las manos de las parteras; de las que saben revisar la placenta.

La segunda esposa de Agustín murió por un mal manejo de oxcitócicos que le produjo ruptura uterina. Sobrevivió casi 72 horas después del parto y hubiera sido posible su traslado, pero ni hermanos, ni suegros, cuñadas, padres o esposo consideraron que llevarla a un hospital podía resolver su situación.

La verdad, a nosotros se nos perdió el pensamiento. Ella pedía la medicina, ella pedía las cosas pero no sabíamos qué hacerle, ella me decía, como somos cuñadas: "dame medicina, dame planta, quiero curarme todavía" (cuñada, 30 años).

Si se analiza cada uno de los casos de las 40 muertes de mujeres se puede comprobar que la medicina institucional no es reconocida por los chenalheros como una opción de salud, y por lo tanto no se recurre a ella en situaciones de urgencia.

Dificultades en la comunicación, desconfianza y escasez de recursos humanos y materiales son los problemas que, según los chenalheros, les impiden acudir a los servicios de salud.

En el centro de salud, allá en Yabteclum, cuando vamos nosotros ¿qué cosa nos dan? No hay nada. Te dan algunas medicinitas, no son efectivas, o cuando quieres más medicinas, no hay. No es igual como una ciudad, no es igual como un grande pueblo; por eso yo lo veo que, aunque tengan remedio todavía, aquí no se consigue el medicamento (pastor pentecostalista, 40 años).

Si hubiera doctor lo mandamos a inyectar, pero... como no está. Como no hay doctor se mandan a rezar, o a curarse con *Ilol* (varón, 30 años).

A mí no me dejaron entrar. El que entró fue el chofer. Yo pensaba que iba yo a entrar, pero no me dejaron. "No hay paso", me dijeron. Entonces entró mi mujer. Cuando nosotros llegamos le apuntaron su nombre de mi difunta mujer; después ya sólo me preguntaron mi nombre y le entregué mi firma. Mi mujer no quería que lo operaran, pero como ya estaba muerto el niño lo tuvieron que operar. Yo pensé que si lo iban operar, que lo operaran de una vez para ya no tener hijos. Así es como yo quería, pero no me dejaron hablar, me sacaron empujando, sólo me pidieron la firma. Pero mi difunta mujer no quería que lo operaran: "véte, no te van a operar", así le dije. . . ya sólo eso le dije (varón, 28 años).

Muchas mujeres no quieren ir, también porque han escuchado que si se desnuden, ése es lo que no quieren las mujeres. Por eso mi esposa no quiere ir allá, prefiere estar acá (varón, 27 años).

También existen problemas intercomunitarios generados a partir de la normas que se establecieron para el funcionamiento de las clínicas de solidaridad social, como las del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). Quienes acuden a estas unidades se enfrentan con lo siguiente:

Nosotros, hay veces, vamos hasta Takiukum. Está lejos, y ahí no te dan la medicina. Que porque nosotros no trabajamos en esa clínica de Takiukum; y cuando vamos a preguntar por la medicina: "no les puedo dar la medicina, porque ustedes no trabajaron", nos dice con la que hablamos. Y sí ayudé a hacer la malla de la clínica, ayudé a poner la malla alrededor de la clínica. Fuimos como tres veces a consulta y nos dijeron que con eso ya estaba pagado lo que había trabajado, que si quería consulta mi esposa que tenía que ir a lavar allá en la clínica. Como mi esposa no iba a lavar, pues no le daban la medicina, no nos daban, nada más le daban a los que están allí en el paraje (varón, 45 años).

Pues quién sabe, no lo dan porque mi esposo es de Yaxgemel, es de otra comunidad. Pero dicen que no. . . no dan a los que no están anotados sus nombres (mujer, 60 años).

EN RELACIÓN CON EL SECTOR SALUD

De acuerdo con los datos de la Secretaría de Salud en 1997, 44 comunidades del municipio de Chenalhó cuentan con servicios de la SSA que, según ellos, pueden proporcionar atención a una población de casi 14 mil habitantes. La SSA tiene técnicos de atención primaria de salud (TAPS). Estos TAPS desarrollan sus actividades en 13 localidades que tienen en total una población de 4 572 habitantes, y a través del Programa de Ampliación de Cobertura (PAC), cubren a 2 542 habitantes en 21 comunidades. En 22 localidades el IMSS podría atender a 13 097 personas. Así, supuestamente el 90 por ciento de la población de Chenalhó podría disponer de atención médica. Sin embargo, como reflejo de la percepción que tienen los chenalhó, los médicos que trabajan en las comunidades se enfrentan a relaciones de desconfianza,

escasez de recursos, problemas de comunicación e incongruencias entre el decir y el hacer de las instituciones, que reducen drásticamente su cobertura y el impacto de sus acciones:

Bueno, es una experiencia completamente distinta. A pesar de que yo más o menos tenía conocimiento del medio. . . es muy gratificante poder trabajar con gente que lo necesita, poder dar de uno todo lo que se pueda. Estarlo haciendo es muy difícil, muy difícil realmente, hay de todo, hay de todo. Muy al principio, teníamos muchos problemas acá como en todas partes de Chiapas. Sobre todo en los Altos a uno lo ven como gente que viene del gobierno. Esto dificultaba muchas cosas. Desafortunadamente algunas gentes de la jurisdicción vinieron a hacer muchas promesas; prometieron de todo: la nueva clínica, que afortunadamente ya se está construyendo, toneladas de medicamentos. . . no sé cuántas cosas. Y luego la gente viene aquí a reclamar "¿dónde está la medicina?, ¿dónde está el medicamento?, ¿dónde está la clínica nueva? El doctor se traga todo, toda la medicina, por eso no hay." También tuvimos muchos problemas porque. . . bueno, ahora ya más o menos entiendo, no sabía nada, absolutamente nada del idioma tzotzil. Entonces, con las traductoras que yo tenía en ese tiempo ¡ja!, una bronca. Porque casi nos venían a matar en las noches, porque todo, todo lo revolvían; en serio. . . decían otras cosas (médico pasante, 25 años).

Más o menos uno va entendiendo su forma de pensar y su forma de decidir. A raíz del conflicto todo mundo hace lo que quiere y ya no se puede trabajar. En algunas comunidades, en donde vacunaba el IMSS ahora ya no quieren nada (médico adscrito, 35 años).

La atención del embarazo, parto y puerperio no ha podido ser realizada por las instituciones de salud, y los médicos prácticamente no tienen acceso a la resolución de los problemas en ese campo. Se desconoce la situa-

ción que prevalece en la región, debido a que en los registros de defunciones de mujeres en edad reproductiva se declaran otras causas de muerte y el subregistro, como lo señalamos anteriormente, es muy elevado.

El sector salud, como estrategia para mejorar las condiciones de salud y de vida de la población, ha venido privilegiando el control natal por métodos definitivos de "planificación familiar"; en lugar de promover y ofrecer atención médica oportuna y de calidad a aquellas mujeres con complicaciones en la maternidad, ha dado prioridad al programa de control natal. Esto ha generado un contraefecto, sobre todo en comunidades contiguas a aquellas en las que dicho programa ha sido promovido de manera más intensa, como en las que son mayoritariamente evangélicas y pentecostalistas. Existe rechazo al programa, y algunas comunidades se oponen a cualquier sistema de planificación familiar (aunque algunas mujeres lo deseen) debido al tipo de procedimientos utilizados y a la manera en que se informa y se recaba el "permiso"¹⁷ para efectuarlos. La esterilización definitiva —que es el recurso para el control natal más socorrido en las comunidades indígenas— se asocia fundamentalmente con la práctica intrahospitalaria. Esto ha contribuido a que las mujeres con padecimientos graves, de cualquier naturaleza, no opten por los servicios hospitalarios por temor a la esterilización o a otros procedimientos que pongan en riesgo su vida. Es decir que el programa que pretende mejorar la salud de la madre, y que se ofrece como una opción para la disminución de la muerte materna, se ha convertido en un obstáculo para que las mujeres con complicaciones de embarazo, parto y puerperio lleguen a un centro hospitalario.

¹⁷ Contamos con testimonios que refieren que se solicita el permiso durante el desarrollo de una cesárea, por ejemplo, situación que genera profunda ansiedad en las pacientes.

Para las mujeres que solicitan una "ligadura" —cirugía electiva de oclusión tubárica bilateral—, se cuenta con servicio de traslado al hospital, pero se carece de él para las pacientes graves con complicaciones. En el nuevo programa de "salud reproductiva" el control natal es la estrategia preferida para disminuir la muerte materna. El principio que rige esta política es el de reducir la muerte materna eliminando el evento que crea el riesgo; en suma, abatir los riesgos reproductivos eliminando la reproducción:

A mí se me hizo un genocidio esa "Misión Chiapas",¹⁸ porque quieren que la gente ya no tenga más hijos. Nos vinieron a atascar de anticonceptivos, un montón. La gente quiere curarse, quieren curarse la diarrea, la bronquitis, la neumonía, y tú les dices: "¿sabe qué?, pues no hay penicilina, no hay para quitarle la diarrea, no hay para eso, pero sí hay para que no tenga usted más hijos". Se me hace absurdo, pero es la realidad que se vive aquí en Chenalhó, en Chiapas. Grueso. . . o sea, no hay nada para curarte, para salvarte, y para que no tengas hijos hay un montón. Pide y te dan lo que quieras, te mandan de todo. . . hasta condones. . . yo no lo puedo manejar. Mi obligación es ofrecerle anticonceptivos a todas las mujeres que entran por esa puerta, y si convengo a todas, mejor. En lo personal, creo que son situaciones molestas. Yo le estoy ofreciendo estos métodos a una chamacita de 16 años. Para mí es muy lógico que si disminuyes los índices de mortalidad, forzosamente bajan los índices de natalidad. . . pero si bajas la natalidad y la mortalidad sigue alta, te vas a quedar sin pueblo (médico pasante, 25 años).

En el caso particular de la muerte materna, el estudio que se realizó permite señalar que sigue siendo un pro-

¹⁸ La Misión Chiapas fue una campaña intensiva de control natal que se realizó en el estado en 1995.

blema importante en la región y, sobre todo, que hay desconocimiento y subvaloración del problema por parte de las instituciones de salud y de las autoridades comunitarias. La muerte materna para los pobladores de Chenalhó todavía se presenta y se percibe como un hecho irremediable.

Es por esto que es necesaria la reformulación del Programa de Salud Reproductiva para las comunidades indígenas, a fin de que respondan más a intereses de bienestar social que demográficos.

Uno de los problemas del sector salud es definir en forma nacional los programas prioritarios. Éstos deben elaborarse a partir de las condiciones regionales, y dar respuesta a las necesidades particulares de las comunidades a las que van dirigidos; sobra decir que se requiere que cuenten con recursos suficientes para su aplicación.

Un programa encaminado a disminuir la muerte materna en la región debe considerar por lo menos tres aspectos: 1] las dinámicas intra e interfamiliares comunitarias que impiden la canalización de las mujeres a un segundo nivel de atención; 2] los obstáculos en el traslado de las pacientes de los lugares de difícil acceso y los generados por la presencia militar en la región, y por último, 3] el análisis y la puesta en marcha de estrategias que posibiliten un mejor entendimiento entre personal de salud y población indígena. En el actual contexto chiapaneco, en el que las diferencias de la sociedad se han hecho más evidentes, es necesario diseñar estrategias de acción que eliminen el racismo institucional. Este racismo¹⁹ marca las relaciones entre el personal de salud y

¹⁹ Utilizamos el término "racismo" porque existen algunas estrategias para no dar atención médica a los pobladores por su condición de indígenas, como por ejemplo no hablar en tzotzil aunque exista personal contratado con el manejo de ese idioma; no ser claros en la información que se proporciona acerca de los trámites necesarios para tener acceso a la atención médica; no proporcionar el servicio

la población indígena, y ha determinado la exclusión de estos servicios de una gran parte de la población más necesitada de atención médica.

BIBLIOGRAFÍA

BANCO MUNDIAL

1993 *Informe sobre el desarrollo mundial 1993, Invertir en salud*, Banco Mundial, Washington.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1987 *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS/SEP, México.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS A. C.

1997 *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó*, diciembre.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

1997 *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México.

ELU, MARÍA DEL CARMEN

1993 *La luz enterrada. Estudio antropológico de la muerte materna en Tlaxcala*, Fondo de Cultura Económica, México.

FALLA, RICARDO

1992 *Masacres en la selva: Ixcán Guatemala (1975-1982)*, Editorial Universitaria, Guatemala.

FERNÁNDEZ, MARIANA

1997 (coord.), *Memorias del grupo de trabajo por la Campaña Lucha en contra de la Muerte Materna*, Grupo de Mujeres de San Cristóbal A. C.

FREYERMUTH, GRACIELA

1993 *Medicina alópata y medicina indígena. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, CIESAS-ICHC, San Cristóbal, Chiapas.

arguyendo múltiples causas, entre otras formas (entrevistas médicas a médicos y enfermeras que trabajan en el sector, 1997).

- 1997 "Muerte materna, género y etnia en Chenalhó", *Nueva Antropología*, vol. 16, núm. 52-53, agosto.
- FREYERMUTH, G. Y A. GARZA
- 1996 *Muerte materna en Chenalhó, Informe final*, presentado al Programa de Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México.
- FREYERMUTH, G. Y M. FERNÁNDEZ
- 1997 "Factores culturales en el registro de la muerte en mujeres en edad reproductiva", en Esperanza Tuñón Pablos, *Género y salud en el sureste de México*, El Colegio de la Frontera Sur y La Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México.
- FREYERMUTH, G. Y N. GODFREY
- 1993 *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia. Políticas de salud dirigidas a los refugiados guatemaltecos*, Gobierno del Estado de Chiapas y CIESAS-Sureste.
- GARZA, A. Y G. FREYERMUTH
- 1995 "Interpretaciones sobre las causas de defunción", en *Anuario IEI V*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- GUITERAS HOLMES, C.
- 1986 *Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HERNÁNDEZ, B., A. LANGER, M. ROMERO, J. CHIRINOS
- 1993 *Informe final de actividades del proyecto Factores de riesgo para la muerte materna hospitalaria en el estado de Morelos*, Instituto Nacional de Salud Pública, abril.
- INEGI
- 1990 *XI Censo de población y vivienda*.
- PÉREZ ENRÍQUEZ, MARÍA ISABEL
- 1990 *Migración y religión en los Altos de Chiapas*, tesis de maestría en sociología rural, Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- REYES FRAUSTO, SANDRA
- 1992 *Mortalidad materna en México*, Instituto Mexicano del Seguro Social, Subdirección General Médica, México.

SECRETARÍA DE SALUD

- 1992 *Anuario estadístico 1991*, México.
- SERVICIOS COORDINADOS DE SALUD PÚBLICA DEL ESTADO DE CHIAPAS
- 1997 *Diagnóstico de Salud*, Dirección de los Servicios de Salud. Departamento de Regulación de los Servicios de Salud, Jurisdicción Sanitaria núm. II.

LAS MUJERES Y EL MOVIMIENTO POR LA DEMOCRACIA EN SAN PEDRO CHENALHÓ*

CHRISTINE EBER

Los mecanismos de sobrevivencia de las mujeres indígenas y sus sueños para el futuro son temas comunes que unen a los pueblos indígenas y que han agrupado a muchas mujeres en los últimos años en los Altos de Chiapas. La amplitud del movimiento por la democracia en San Pedro Chenalhó es una de tantas expresiones de esta unidad.

Sin embargo, las historias de vida de las mujeres revelan también que existen diferencias en las comunidades indígenas que no han recibido suficiente atención en discusiones sobre los procesos de democratización. Las víctimas de la masacre de Acteal no eran integrantes del movimiento zapatista, pero formaban parte de un grupo con un claro compromiso democrático. Pertenecían a Las Abejas, el grupo más importante en el sector del movimiento por la democracia conocido como "sociedad civil".

En este trabajo describiré las principales diferencias entre dos sectores del movimiento democrático en Chenalhó: el sector de la "sociedad civil" y el sector zapatista.

* Traducción de la doctora María José Bustos.

ta. A través de la historia de vida de dos mujeres abordaré la manera en que han vivido las diferencias dentro del movimiento democrático y, a la vez, delinearé las distinciones más fundamentales entre el movimiento democrático y los seguidores del PRI. A través de las historias de dos mujeres, también me ocuparé de destacar cómo los pedranos han luchado tanto antes como después de iniciado el movimiento democrático, a medida que se profundizaban la pobreza y la discriminación.

Antonia, una mujer de 38 años y madre de seis hijos, ha hecho suya la causa democrática zapatista. Su participación desde los años ochenta en grupos cercanos a la teología de la liberación y en una cooperativa de tejido la prepararon para el momento en que pudo tomar un papel más activo en pos de la democracia en su comunidad. En los tres movimientos sociales en los que ha intervenido, Antonia fue desarrollando sus dotes de liderazgo y acrecentando su conocimiento sobre el mundo fuera de su propia comunidad. Su participación también le ha proporcionado un sentido de pertenencia a una comunidad de compañeros en lucha que entienden sus necesidades y comparten sus sueños.

Mónica, también de 38 años de edad y madre de siete hijos, se ha relacionado sólo marginalmente con la teología de la liberación y no tiene tanta habilidad en el tejido como para unirse a una cooperativa. Aunque apoya el movimiento democrático, encuentra al zapatismo demasiado radical para su gusto. Ella se ha dedicado más que nada a la educación y la crianza de sus hijos. Colabora con la manutención de la familia atendiendo una pequeña tienda que funciona en su casa y apoya el trabajo de su esposo como maestro de primaria.

Las diferencias más problemáticas para los habitantes de Chenalhó se derivan de la participación religiosa y política. Antes que los misioneros católicos y protestantes empezaran a hacer proselitismo en los Altos de Chia-

pas, a mediados de siglo, entre los indígenas no existía la diferenciación religiosa ni podía distinguirse lo espiritual como una esfera separada de los demás asuntos comunitarios. Hoy los pedranos tampoco separan lo religioso de otros aspectos de su vida cotidiana, pero se encuentran divididos en tres grupos religiosos claramente distinguibles: los tradicionalistas, que continúan practicando tradiciones que conjugan elementos católicos y mayas; los protestantes de diversas afiliaciones, y los seguidores de la Palabra de Dios, movimiento relacionado con la teología de la liberación y dirigido por el obispo Samuel Ruiz. La pertenencia a alguno de estos grupos constituye en la actualidad un elemento muy importante para la identidad de los pedranos. Hasta el final de los años ochenta los pedranos compartían el deseo de mantenerse unidos a partir de su identidad como campesinos pobres. Así, decidieron establecer una cooperación (el pago de una pequeña suma de dinero tres veces al año) para no dividir su comunidad o correr el riesgo de expulsiones masivas. Por su parte, los tradicionalistas estuvieron de acuerdo en no obligar a los protestantes a asumir cargos comunitarios (Eber, 1995: 230). Desde el estallido de la rebelión zapatista algunos protestantes de Chenalhó también se han unido a las bases de apoyo* a pesar de que en muchos de los grupos protestantes prevalece el principio de que uno se debe preparar para la justicia en el cielo, más que luchar por ella en la tierra.

Además de sus diferencias religiosas, los pedranos se han enfrentado también por cuestiones políticas. La polarización más importante que se ha presentado después del levantamiento ha sido entre los priistas y los miembros del movimiento democrático. Sin embargo, existe

* El término "bases de apoyo" se utiliza en el contexto chiapaneco en referencia a los sectores que se han identificado abiertamente como población civil zapatista.

otra diferencia que los simpatizantes del PRI han aprovechado para desestabilizar el movimiento: entre miembros de las bases de apoyo zapatistas y los miembros de la "sociedad civil". Este último sector está compuesto por quienes apoyan el movimiento democrático pero no pertenecen a bases de apoyo, ni se consideran zapatistas.

Después del levantamiento el PRD creó una amplia base de apoyo en Chenalhó, para lograr un cambio democrático. Sus miembros provenían tanto de bases de apoyo zapatistas como de la "sociedad civil". La alianza entre los dos sectores en el PRD fue, sin embargo, breve. En la primavera de 1995 los simpatizantes del PRD lanzaron una campaña preelectoral para alcanzar la presidencia municipal, en la cual su candidato obtuvo la mayoría frente al presidente, miembro del PRI, aliado a poderosos hombres de la región y a sectores del gobierno estatal. No obstante, sin esperar hasta el otoño, los simpatizantes zapatistas dentro de las filas del PRD forzaron al presidente municipal a abandonar su puesto e instalaron a su candidato perredista. Los priistas, reaccionando contra esto, recurrieron a la policía estatal y federal para desalojar al presidente perredista y reinstalar al priista. Los simpatizantes zapatistas, grupo al que pertenece Antonia, respondieron a esta acción separándose de la estructura política formal y creando un gobierno municipal autónomo. La sede de este nuevo gobierno fue la localidad de Polhó, no lejos de Acteal.

Hasta hace poco las diferencias económicas entre los pedranos no habían sido significativas; las oportunidades de acumulación de capital han sido muy limitadas y los valores comunitarios se han mantenido, conteniendo en cierta medida al individualismo más intransigente. Las principales formas de obtener dinero o de llegar a puestos de poder eran las alianzas con el presidente municipal, apoyado por el priismo, o entrar a formar parte del magisterio bilingüe. De todas maneras, los habitan-

tes de Chenalhó dependen del dinero en efectivo para poder tener acceso a lo que no producen o manufacturan. Así, las diferencias se han marcado por el modo en que la gente tiene acceso al dinero en efectivo, en forma privada o a través de cooperativas. Las mujeres indígenas han sido líderes en la formación de cooperativas por su participación en proyectos de apoyo a artesanías. Aunque aún es reducido el número de mujeres que se ha organizado en cooperativas de artesanías, estos grupos aminoran los efectos devastadores de la explotación económica y mantienen vivos los valores comunitarios. Sin embargo, las mujeres que se han organizado en estos grupos corren enormes riesgos políticos y económicos. Muchas líderes de cooperativas han sido atacadas físicamente y han sufrido emocionalmente por haberse apartado de los roles tradicionales. Además del aumento de la violencia, cada vez son más las artesanías que se organizan en cooperativas, con lo cual hay más competencia. Aun cuando las tejedoras pueden vender sus productos, deben esperar hasta ocho meses para recibir un precio más justo de organizaciones que luchan por mantenerse a flote en un mercado global muy competitivo (Eber y Rosenbaum, 1993; Nash, 1993; Rovira, 1987: 179-198).

LA VIDA DE ANTONIA

“He llevado al gobierno sobre mi espalda toda mi vida. Es hora de quitarme de encima este peso.” Antonia me dijo estas palabras mientras ponía al fuego una olla de frijoles; su niño dormía sobre su espalda. Durante el tiempo que he conocido a Antonia siempre ha tenido la espalda cubierta por un niño dormido, una jarra de agua o una bolsa en la que carga alguna cosa. Antonia lleva la carga con elegancia y pocas veces se queja. Apenas aho-

ra, después de dos años del estallido del conflicto, la oigo protestar contra un peso que ya es demasiado para ella.

En 1987, cuando viví con Antonia y su esposo, Domingo, conversamos muchas veces sobre cómo el gobierno mexicano y el estado de Chiapas desatendían las necesidades y los derechos de los pueblos indígenas. Veía esta negligencia con mis propios ojos: la falta de electricidad y de sistemas sanitarios, la escasez de escuelas, de clínicas, de servicios médicos y de fuentes de agua limpia. Pero Antonia y Domingo no se sentaban sólo a hablar de esto y a mirar cómo su mundo se iba deteriorando poco a poco. En la década de los ochenta, después de la crisis provocada por el crecimiento de la deuda externa, Domingo hacía frecuentes viajes a Villahermosa y a otras ciudades, lejanas, incluso, buscando trabajo asalariado o comprando productos para revender en su comunidad. Antonia reunió a mujeres de la comunidad para organizar una cooperativa textil a fin de vender sus productos al turismo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Juntos, Antonia y Domingo sembraron un cafetal con la esperanza de que, cuando madurara, hubiera subido el precio del café. También empezaron a leer la Biblia y a relacionarla con sus vidas, todo esto bajo la dirección de religiosas, sacerdotes y catequistas que participaban en la Palabra de Dios, movimiento adscrito a la teología de la liberación en Chiapas.

En reuniones y talleres de la Palabra de Dios Antonia comenzó a relacionar su propia situación con una problemática social más amplia, vinculando las enseñanzas de la Biblia con su propia experiencia y con las enseñanzas ancestrales. Cuando llegó el momento, moderó discusiones junto a hombres que no eran su marido, y habló en servicios y reuniones públicas cuando tenía algo que decir. Durante este proceso fue adquiriendo una personalidad independiente y afirmativa, no muy aceptada por algunos miembros de la comunidad, que no la

consideraban apropiada para una joven de su edad. Antonia tuvo que enfrentar duras críticas por sus ideas progresistas y su participación en la vida pública. Recordando el conflicto que enfrentó en aquellos días, dijo:

Por ejemplo, si yo quería cuestionar algo que no me parecía bueno de nuestras tradiciones, los tradicionalistas decían que estaba mal. Pero si yo quería reafirmar algo que me parecía bueno de nuestras tradiciones otros me criticaban porque todavía seguía las tradiciones y decían que no creía en la Palabra de Dios. Así, los dos caminos estaban en conflicto.

Cuando visité a Antonia en 1993, noté que ella participaba muy poco en la Palabra de Dios. Me explicó que el cuidado de los niños y su trabajo en la cooperativa textil le llevaban casi todo su tiempo y energía. Además de su gran carga de trabajo, los problemas que surgían por haberse hecho notar en la comunidad eran demasiado para ella. Antonia me dijo también que se sentía muy sola en su lucha contra la injusticia. Aunque su madre, sus hermanas y otras mujeres estaban de acuerdo con ella, no se comprometían tanto y no levantaban la voz. Sólo ella tenía el valor de hablar.

Antonia continuó su labor y liderazgo dentro de la cooperativa, pero esto significaba un gran trabajo extra y un riesgo para ella. La única razón por la cual seguía adelante era por el compromiso que había hecho con otras mujeres del grupo. En esa época parecía estar muy cansada frente al reto de sacar adelante a cinco niños, y con uno más en camino.

El 3 de enero de 1994, tres días después de que los zapatistas revivieron el espíritu de resistencia, Antonia dio a luz a su sexto hijo, una niña. A pesar de la nueva boca que alimentar y de los conflictos políticos y religiosos, parecía que la esperanza había vuelto a la vida de Anto-

nia con el nacimiento de una segunda hija y con las nuevas posibilidades que se abrían para los pueblos indígenas. En esos días me escribió una carta compartiendo conmigo sus reflexiones sobre la rebelión:

Estoy muy contenta de que haya gente que se llama zapatista. Porque yo no sabía cómo luchar para hacer que el gobierno nos oyera. Por muchos años sólo los católicos han hecho marchas a San Cristóbal y a Tuxtla. Y el gobierno no nos ha escuchado. . . Ya hace dos años fui a la marcha a Tuxtla con miles de personas. Nos reunimos en Chiapa de Corzo. Caminando a pie desde allí, llegamos hasta Tuxtla. Hacía mucho calor y yo iba cargando a mi Cenaida [su hija de 2 años]. Pero el gobierno nos trató como animales, como a moscas que llenan las calles. . . Yo no quiero ir a quejarme al gobierno ya más. . . No nos entienden. . . Nos tratan como animales, y ellos son más animales que nosotros.

Antonia me contó que cuando ella y su esposo se enteraron de que un grupo de indígenas que se autonombraban zapatistas habían tomado varias comunidades, no sabían qué pensar. Aunque sentían temor, les entusiasmaba la idea de que un grupo de indígenas, no tan diferentes de ellos, hubieran encontrado la forma de hacerse escuchar. Conforme transcurría el año Antonia, su esposo y otros miembros del grupo Palabra de Dios empezaron a reunirse con protestantes y tradicionalistas para discutir los problemas de la comunidad. Después llegaron grupos zapatistas que les ayudaron a organizarse en bases de apoyo. Antonia vio inmediatamente la relación entre estas bases y los grupos que ella había contribuido a formar a través de la Palabra de Dios. Los católicos, que se reunían en las capillas o en casas de diferentes familias, discutían los problemas de la comunidad, la experiencia de la pobreza y cómo sus acciones podían encauzarse con las enseñanzas de Jesús en la Biblia.

Los representantes del EZLN, como las monjas y los sacerdotes, hablaban de la importancia de escuchar el punto de vista de cada quien sobre los problemas comunes y de la necesidad de igualdad entre hombres y mujeres. Fomentaban la elección de mujeres como líderes de las bases de apoyo e insistían en que debían intervenir activamente en los asuntos públicos, y no sólo cocinar, tejer o cuidar a los niños.

Cuando se produjo la separación entre las dos facciones del PRD Antonia apoyó al grupo que propuso un gobierno autónomo. Esta decisión abrió una brecha más grande entre ella y su familia extensa. Nadie de la familia, con excepción de Domingo, eran miembros de las bases de apoyo, y no estaban de acuerdo con la formación de un gobierno autónomo. La familia de Antonia y las mujeres de la cooperativa temían que estuviera poniendo en peligro a toda la comunidad. Poco después un cuñado de Antonia empezó a participar activamente en la "sociedad civil" como representante del grupo Las Abejas. Como Las Abejas no admiten el liderazgo formal de las mujeres, la hermana de Antonia no podía participar a la par de su esposo en la organización. Antonia, por el contrario, ejercía una posición de líder en su base como presidenta de la cooperativa de panadería que las mujeres de la base habían formado. Antonia defendió al gobierno autónomo ante sus parientes, explicándoles que no había otra opción para seguir viviendo con un mínimo de dignidad. Decía:

Es necesario estar separados, bien separados. Es necesario romper con ellos para poder estar libres y poder formarnos, para dar nuestras propias opiniones que vienen de nuestros propios grupos. Eso es lo que pensamos. No queremos ya ser parte del gobierno formal.

Antonia hizo una analogía con un bebé que llega al mundo sin recursos ni conocimiento para explicarme cómo

se sentían ella y los otros simpatizantes zapatistas tratando de formar un nuevo gobierno. Poco a poco el niño va ganando fuerzas y experiencia y puede pararse por sí solo:

Aquí, en el municipio autónomo, bueno, hemos sido como bebés, como un recién nacido que aún no sabe cómo sobrevivir. El bebé no tiene dinero, ni tiene milpa, ni ropa. No tiene nada, es como nosotros, pues. . . Es que no sabemos cómo trabajar bien todavía. Pero después, cuando maduremos, quizás, si Dios quiere, tendremos recursos económicos.

Después, temiendo que la gente piense que lo que ella dice es que son como pichoncitos esperando que su madre o Dios les traiga comida, agrega:

No es que nos quedemos siendo niños, esperando que nos traigan la comida, no. Nosotros podemos buscar nuestra propia comida. Sabemos cómo hacerlo. Estamos buscando. Nuestra lucha, nuestras mentes, nuestra imaginación, eso es lo que tenemos. Sabemos lo que hacemos.

Desde que Antonia me dijo esto en 1996, ella y sus compañeras de la base de apoyo, alrededor de ochenta mujeres, han encontrado muchas formas creativas de expresar su imaginación. En su trabajo colectivo las mujeres han hallado la manera de mantener vivos sus valores tradicionales, y al mismo tiempo ampliar sus derechos como mujeres. Las bases de apoyo constituyen un nuevo instrumento para que reformulen sus tradiciones culturales en nuevas formas que se traducen en un nuevo papel en la vida pública. Las bases de apoyo zapatista tienen muchas similitudes con las comunidades cristianas de base, en las cuales participó Antonia durante la década de los ochenta como integrante de un grupo de la Palabra de

Dios. En conversaciones que mantuve con ella en julio de 1996 me explicó que su participación en las comunidades de apoyo zapatistas era en realidad una prolongación de su trabajo en la Palabra de Dios.

Bueno, esta lucha en la que estamos ahora. . . nosotros la llamamos "lucha sagrada". Por ejemplo, uno no tiene que abandonar la Palabra de Dios cuando está interviniendo en la lucha. Uno puede continuar con las dos, porque la lucha está relacionada con la Palabra de Dios. Porque sé que cuando empecé con la Palabra de Dios, siempre hablaba de las injusticias, sobre la explotación de que éramos víctimas por parte del gobierno. Así cuando la lucha llegó, pues, la relacionamos con la Palabra de Dios. Porque la Palabra era como nuestro foco, es mi foco para ver mi camino, por donde yo puedo caminar con mis luchas.

Antonia me explicó que aunque la Palabra de Dios les alumbraba el camino para buscar la justicia, había atravesado en el camino un tronco grande que les impedía el paso. Ese tronco estaba formado por los ricos y por el gobierno que explotaba a los pobres. Los pobres podían avanzar hasta donde el tronco se los permitía; no tenían forma de cortarlo hasta que los zapatistas les mostraron cómo hacerlo.

En el contexto de su lucha sagrada, los hombres y mujeres de las base de apoyo donde participa Antonia, y también en la Palabra de Dios, buscan modos de incorporar dentro de sus vidas la tradición heredada por sus antepasados, la forma de vida que la Palabra de Dios les enseña a los cristianos, y las maneras en que los zapatistas sostienen que los indígenas pueden lograr la paz con justicia. En el curso de estas discusiones los miembros de las bases de apoyo han elaborado un código para un movimiento de revitalización cultural. Este código se evidencia en el trabajo que hacen las bases para restaurar el

equilibrio en las relaciones sociales, un requisito indispensable para la salud y el bienestar de las comunidades indígenas. Los miembros de las bases de apoyo iniciaron su acción enfrentando uno de los desajustes más pronunciados, el provocado por el alcoholismo. Otra preocupación son los derechos de las mujeres.

La incorporación de las mujeres en la vida política requirió primero encontrar quiénes pudieran ocupar puestos de liderazgo en las bases. Esto no fue fácil. Aunque los miembros de la base dicen que debe haber igual número de mujeres que de hombres entre sus ocho representantes, de las aproximadamente ochenta mujeres que hay en la base sólo pudieron encontrarse tres dispuestas a servir como representantes. Estos puestos requieren que las mujeres dejen con frecuencia sus hogares para asistir a reuniones, a veces en parajes distantes. Muchas mujeres con niños tienen dificultades para asistir a estas reuniones, aun a las locales. Los obstáculos son numerosos: encontrar quién cuide a los niños, pagar el transporte hasta el lugar de la reunión, el cansancio por las tareas de la casa, el cuidado de los niños, el trabajo en el campo, el tejido u otras artesanías, y la persistencia de una ideología de género que asocia a la mujer con el hogar.

Antonia era la candidata ideal para ese puesto de liderazgo, pero con seis niños no pudo aceptar. Me explicó que a muchos miembros de las bases les costó aceptar su decisión y que ella estaba apenada por no poder servir a las bases de esa manera. Pero no tenía opción. Su cargo en la cooperativa estaba más integrado con roles tradicionales y no la obligaba a alejarse de su casa con frecuencia, como lo requería el cargo en las bases de apoyo. Alejarse tanto de su casa no le permitiría cumplir con sus funciones de madre, esposa y miembro de la cooperativa.

Las tres mujeres que de hecho fueron nombradas como representantes son dos solteras y una divorciada

con hijos ya crecidos. Las mujeres de la base de apoyo decidieron que sólo las solteras pueden servir como representantes, porque para una mujer casada resulta demasiado difícil cumplir con las responsabilidades de la casa y de la base. En el caso de la mujer divorciada con hijos más grandes, los demás miembros le ayudan en sus quehaceres diarios o en la milpa. Cuando le pregunté a Antonia por qué los hombres de la base no podían ayudar más a sus esposas para que pudieran ser representantes, ella me respondió que sería bueno que algunos hombres lo hicieran, pero por el momento las mujeres no habían hablado mucho sobre cómo avanzar con esto.

Hasta el momento la retórica y la estructura organizativa que ha venido del movimiento zapatista no incorpora eficientemente la realidad de vida de las mujeres indígenas. Sin embargo, en las bases de apoyo a las que pertenece Antonia se están buscando, en la dinámica de la agenda zapatista, formas de crear proyectos que den más poder a las mujeres, aunque dentro del marco de sus roles e ideología de género tradicionales. Ejemplo de ello es el proyecto de Mujeres Marginadas, una cooperativa de panadería en la cual las bases dividen la tarea de acuerdo con su género, pero donde las mujeres tienen el liderazgo general. Por ejemplo, los hombres recogen leña y ayudan de una u otra forma mientras las mujeres hornean el pan y se desempeñan como dirigentes de la cooperativa. El proyecto de la cooperativa panadera refleja el deseo de las mujeres de seguir manteniendo la división del trabajo y al mismo tiempo llamar la atención sobre su marginación económica por su doble condición de mujeres e indígenas. Antonia es presidenta de este grupo. En él puede trabajar para la base de una forma que reafirma su rol e identidad actuales, y al mismo tiempo elaborar con otras mujeres nuevas formas de fortalecer su posición en la comunidad.

LA VIDA DE MÓNICA

Conocí a Mónica cuando estaba realizando una encuesta sobre las familias de su paraje, como a cinco kilómetros del lugar donde vive Antonia. En casi todas las casas que visité me decían que Mónica era quien contestaría a "todo lo que yo necesitaba saber". Pronto supe que tenía un mundo más amplio que sus vecinos; había vivido en San Cristóbal con su esposo, Bernabé, cuando él estudiaba para ser maestro. Pero Mónica prefirió vivir en su paraje, donde puede cultivar su maíz, tener pollos y atender una pequeña tienda en su casa. Asistió a la escuela sólo hasta sexto grado; sin embargo habla y escribe español con corrección y se mantiene informada a través de las conversaciones con su esposo, quien sí pudo seguir sus estudios. Mónica habla con sus hijos más español que tzotzil, pero con Bernabé sólo habla tzotzil. Ella dice que hablando español quiere preparar a sus hijos para vivir en el mundo mestizo. Siguiendo los usos mestizos, Mónica y Bernabé han construido una casa de cemento con una estufa de gas donde antes se levantaba su casa de adobe con el fogón abierto. Mónica cuida mucho la limpieza de sus hijos y los viste con ropa de material sintético; ella, sin embargo, sigue usando sus trajes indígenas de puro algodón tejido a mano. También les enseña a sus hijos cómo comportarse, especialmente frente a los mestizos. Mónica tiende a considerar la cultura mestiza como una cultura "superior", pero respeta y sigue las tradiciones y costumbres de sus antepasados que considera significativas y valiosas. Por ejemplo, vive en la misma casa con sus suegros, ambos chamanes. Cree que los ruegos y medicinas tradicionales de sus suegros son eficientes y los respeta, siempre y cuando no estén alcoholizados.

Cuando conocí a Mónica su esposo era maestro en un paraje lejano donde vivía durante la semana. Mónica

mantenía la familia, cuidaba a sus hijos y atendía los animales y el campo hasta que su esposo regresaba los fines de semana para ayudarla. En 1994 por fin a Bernabé lo asignaron a su propia localidad. Es muy serio en su trabajo y no le falta el respeto a sus alumnos ni a los padres de familia. Esto lo distingue de muchos maestros indígenas que consideran atrasada la tradición de sus estudiantes y se sienten casi exiliados en su lugar de trabajo. Cuando al finalizar la década de los ochenta hice trabajo de campo en la zona, oí quejarse en innumerables oportunidades a los padres de familia porque los maestros no asistían a clase, iban a enseñar en estado de ebriedad, o abusaban de los niños. También escuché que a veces se consiguen una mujer en las localidades donde trabajan, aunque tengan otra en su pueblo, y luego las abandonan cuando su trabajo termina. Otros tienen relaciones con mujeres casadas de la zona (Eber, 1995: 200-202).

Mónica y Bernabé le dan una gran importancia a la educación como medio para que sus hijos puedan triunfar en la vida. Como en su localidad la escuela sólo llega hasta primaria, han hecho el esfuerzo de construir una casa en La Hormiga, un barrio de San Cristóbal de Las Casas, y dividen su tiempo entre las dos viviendas para que su hija mayor pueda asistir a la secundaria. Ésta no fue una decisión fácil para ellos. Tanto Mónica como Bernabé prefieren vivir en su localidad, donde él tiene su trabajo y donde viven sus padres. Mónica dice que ella siente como si su cuerpo estuviera en La Hormiga, pero su alma en su propia casa, con sus plantas y sus animales. Después de mucho hablar y de ver llorar a Lucía, su hija mayor, los padres aceptaron que ella siguiera estudiando. Mónica explica:

Yo no quería que estudiara porque me sentía muy sola. Yo quería que ella estuviera en la casa. Yo le decía: "Deja tus estudios, quédate en casa. Tenemos cosas que hacer: criar

los pollos, tenemos cerdos y pavos para vivir." Pero ella no quería. Lloraba tanto que dejó de comer durante dos días, por la tristeza, porque mi hija no quiere dejar de estudiar. . . "Bueno", dijo su padre, "es mejor que estudies, pues. Ya encontraremos el dinero. Vas a estudiar." Así fue como vinimos para que ella estudiara. Ahora tenemos que estar aquí para que ella estudie.

No es fácil conseguir el dinero para los estudios, aun para un padre con salario. Se tienen que pagar libros, cuadernos, uniformes y zapatos. Para las familias que viven en localidades más distantes los padres deben alquilar un cuarto o construir una casa cerca de la escuela. La mayoría de ellos deben endeudarse para hacer frente a estos gastos. Aunque Mónica respeta el deseo de su hija de seguir estudiando, piensa que ella debe asumir su propia responsabilidad para salir adelante.

Lo único que le pido es que se porte bien, que sea educada y que no malgaste el dinero. Ya que ha comenzado, mi esposo y yo pensamos que es mejor que siga. Pues, ella debe continuar tanto como pueda. Pero si no quiere, ya no es nuestro problema. Es su problema. Ahorita les damos a nuestros hijos la libertad de que puedan seguir con sus estudios, ahora que tenemos esta casita aquí. Eso, si ellos quieren.

Un día, cuando visité la casa de Mónica, Lucía estaba preparándose para ir a una reunión en la escuela a la que iba a asistir. Vi a Mónica prepararla e instruirla sobre cómo debía sentarse modestamente con su corta falda mestiza. Su madre también consideró necesario explicarle a Lucía cómo debía comportarse para que los maestros varones no le tocaran los senos y otras partes del cuerpo. Las instrucciones que recibió Lucía de parte de su madre sobre cómo enfrentar posibles situaciones con hombres mestizos es un triste testimonio de los riesgos que tanto Lucía como sus padres corren.

A pesar del mundo extraño y a veces agresivo que los niños indígenas deben enfrentar, Mónica considera que, sin educación, sus hijos tendrán una vida muy difícil. Anima a otras mujeres de su localidad para que manden a sus hijos a la escuela tal como lo hacen ella y su esposo. Mónica describe así el destino de las niñas de su localidad que no van a la escuela:

Veo a las niñas allá en mi localidad llorando. Realmente a ellas les gustaría estudiar, también. "Me gustaría estudiar, como tu hija", dicen. "Ojalá pudieras hacerlo", les contesto. Pero desgraciadamente, no hay dinero. Nuestra gente no puede. Así son las cosas ahora. . . Ésta es la razón por la que los niños y las niñas se quedan en casa. Allí se casan. Pues, son muy, muy pobres. Si su marido no tiene dinero, pues no tienen ropa. O si se va a emborrachar o busca a otra mujer, entonces la joven esposa queda abandonada. Así es. Es triste, ¿no? Es la tristeza de la pobreza.

Mónica no está dispuesta a unirse a un movimiento para enfrentar la injusticia, como Antonia. Sin embargo, ella y Bernabé participaron un tiempo en reuniones de la Palabra de Dios y han llamado a catequistas a su casa para orar por sus hijos cuando estaban enfermos. Ellos tampoco se han integrado a religiones protestantes que han ganado a muchos conversos en su comunidad, aunque comparten con numerosos protestantes la idea de la acumulación privada del capital. Hay un templo evangélico frente a su casa, pero Mónica dice que no quiere unirse a ese grupo porque ve que sólo ayudan a sus seguidores. Quiere ayudar a todos, sin importar de qué religión sean.

Antes de la rebelión Mónica organizaba en su casa reuniones de mujeres para discutir problemas comunes y preocupaciones, sobre todo los relacionados con temas de reproducción, salud y cuidado de los niños.

Tomó la iniciativa de reunir a este grupo después de hablar con algunas vecinas sobre su deseo de tener menos hijos y tras la visita de una enfermera de los servicios públicos de salud. En las reuniones las mujeres hablan de lo difícil que es cuidar a tantos niños. Mónica tiene siete hijos. En ocasiones ha tomado pastillas anticonceptivas, pero entiende el temor de las mujeres indígenas de recurrir a métodos fuera de la medicina tradicional, basada en hierbas. Algunas mujeres sospechan que los representantes del gobierno promueven la esterilización para limitar el número de las familias indígenas y así poder dominarlos mejor. También temen los abortos que realizan los médicos inexpertos que llegan a sus comunidades y que no se encuentran a gusto en los puestos a los que han sido asignados. Conociendo estos miedos, me sorprendió mucho que Mónica me dijera que entre 1995 y 1996 muchas mujeres habían sido esterilizadas. Atribuía tal decisión a la mala cosecha de maíz de ese año. Según ella, ver a sus hijos sufrir de hambre había llevado a estas mujeres a recurrir al procedimiento que sin lugar a dudas las atemorizaba.

A diferencia de Mónica, cuyo marido tiene dinero para comprar maíz, la mayoría de las mujeres no tienen a quién acudir cuando la cosecha falla. Muchas trabajan en los campos ayudando a sus maridos o buscan un trabajo asalariado en las plantaciones. Otras, que tejen bien, pueden venderles sus blusas a otras mujeres y contribuir con dinero para comprar maíz o para pagar quien trabaje la milpa por ellas. A menudo las que tienen niños pequeños deben dejarlos al cuidado de sus hermanos un poco mayores, para poder trabajar en el campo. Mónica admite que ella puede alimentar a sus hijos, mantenerlos limpios y no depender de su trabajo más allá de las pequeñas tareas hogareñas, porque su marido gana un salario que les permite comprar comida si no pueden cosechar lo suficiente. También están en condiciones de

comprar jabón y otros productos que necesitan. Mónica describe así el sufrimiento que la pobreza trae para muchas mujeres y sus hijos:

... a los 7 u 8 años, los niños ya empiezan a trabajar con azadoncitos. Sí, niños y niñas, todos tienen que trabajar. Sí, los niños se mueren por falta de alimentos. Las mujeres sufren por sus hijos. Los niños ven que otros niños tienen sandalias o zapatos o blusas o faldas nuevas y ellos también quieren; pero sus madres no se los pueden comprar. Y sí, los niños y sus madres lloran. Todos están tristes. Así es como vivimos.

El año después del levantamiento Mónica y Bernabé se unieron con otros en su comunidad en la "sociedad civil" para apoyar los esfuerzos del PRD de tener otro candidato que fuera más sensible a sus demandas en la presidencia municipal. Al igual que Antonia y Domingo, no tenían confianza en los presidentes municipales anteriores, aliados al PRI. Aunque Mónica coincide en términos generales con las demandas de los zapatistas en cuanto a la necesidad de mayor justicia social y unidad entre los campesinos pobres, no está de acuerdo con que el grupo simpatizante de los zapatistas haya obligado al presidente municipal priista a abandonar su cargo antes de tiempo, ni tampoco apoya al gobierno autónomo establecido por ese grupo. Mónica había oído muchos rumores sobre algunos cambios sociales radicales propuestos por el gobierno alternativo: que todos debían contribuir con parte de su cosecha para ayudar a mantener a los líderes; que aquellos que tenían más tierras debían repartirlas entre los que tuvieran menos para que todos tuvieran la misma cantidad; que los maestros tenían que trabajar gratis y, por último, que los que tenían más hijos debían dar uno o más a las familias que no los tuvieran. Aunque Mónica no creía en este último rumor, temía que los zapatistas dividieran en dos a la comuni-

dad. Sus temores eran que las divisiones pudieran llevar al PRI a retirarles la ayuda oficial, apoyo en alimentos y el aluminio para techos, recursos con los que la gente ya contaba. Esta situación creó una dependencia de la gente con respecto al PRI, e influyó en la comunidad para abandonar al PRD y unirse nuevamente al PRI.

Los rumores sobre los zapatistas habían despertado muchos temores y discordias en las comunidades de Antonia y Mónica, y todo esto llevó a acusaciones de brujería y asesinatos. Aunque la gente de Chenalhó ha tenido que enfrentar sus diferencias, no es difícil identificar a sus verdaderos enemigos: los políticos corruptos del PRI y los mestizos que los oprimen. Pero en la primavera de 1996 un nuevo enemigo empezó a emerger dentro de las mismas comunidades. Durante mi visita a San Pedro Chenalhó, en julio de 1996, escuché muchas historias sobre hombres indígenas con capuchas negras que interceptaban a la gente en los senderos y les cortaban la cabeza, que luego era vendida a alto precio. Aunque nadie advirtió haber visto uno de los cadáveres, todos decían conocer a alguien que sí los había visto. Las historias, aparentemente, se habían iniciado a raíz del asesinato de siete jóvenes que fueron muertos por una multitud enfurecida en la cabecera de Chenalhó en septiembre de 1996. Los cuerpos de los jóvenes fueron arrojados a una cueva a pocos kilómetros de la cabecera municipal. Al menos algunos de ellos eran conocidos simpatizantes zapatistas que vivían cerca de Polhó.

LA CRECIENTE VIOLENCIA EN 1997

Cuando visité Chenalhó en julio de 1997 no pude encontrar a Mónica ni allí ni en su casa de La Hormiga; sin embargo pude pasar muchas horas con Antonia. Ella me habló de los grandes cambios que habían experimentado

en la comunidad en los primeros meses de 1997 y se mostró muy preocupada por la escalada de violencia en el municipio y por el futuro. En una oportunidad, cuando caminábamos a la casa de su madre, me mostró a un hombre que montaba a caballo y del que se decía que estaba juntando armas en su casa, que iban a ser usadas para matar zapatistas. Al hijo mayor de Antonia, Felipe, se le había asignado la función de guardia de su paraje. Cada noche debía subir a lo alto de la colina y proteger a la comunidad de intrusos o de una invasión paramilitar. Aunque éste era un puesto muy peligroso, Antonia estaba contenta de que se lo hubieran asignado, ya que últimamente estaba viéndose con muchachos de la cabecera municipal que no respetaban a los ancianos ni servían a la comunidad.

Otro de sus hijos, David, a raíz de la violencia había aceptado un trabajo usualmente asignado a mujeres. Ya de vuelta de Estados Unidos recibí un cargamento de tejidos de la cooperativa en el que había algunos hechos por David. Me maravillé de la belleza de su trabajo, pero al mismo tiempo me entristecí al saber que él se ocupaba ahora de esas tareas ya que era demasiado peligroso trabajar en el campo. Sé que David es un campesino totalmente dedicado que se preocupa mucho por su milpa cuando está lejos del campo y no puede cuidarla.

La vida de Antonia y de su familia se ha visto dramáticamente transformada por la creciente violencia y por la masacre de Acteal. Después de la masacre la cooperativa ha usado dinero en efectivo, que tenía guardado, a fin de comprar molinos de maíz para los sobrevivientes y para otras víctimas de la violencia política en Chenalhó. Desde que esto ocurrió los miembros de Las Abejas y las bases de apoyo zapatistas han estado coordinando esfuerzos y trabajando juntos por la paz y la justicia en su comunidad.

No sé si Antonia alguna vez supo lo que decían los

asesinos mientras masacraban a 45 hombres, mujeres y niños, y a fetos aún no nacidos; gritaban: "Hay que destruir la semilla." Como representante de la semilla que estos enemigos de la democracia quieren destruir, Antonia pone en peligro su vida y la de sus hijos. Pero sé que a pesar de esto ella no abandonará la lucha. Sus esfuerzos muestran la determinación y el sacrificio que muchas mujeres en Chenalhó están dispuestas a hacer para sembrar definitivamente en su comunidad la semilla de la democracia, así como para ampliar sus derechos y los de sus hijas. Su vida, como la de Mónica, es testimonio de la fuerza y determinación de esta semilla.

BIBLIOGRAFÍA

EBER, CHRISTINE

1995 *Women and alcohol in a Highland Maya town: Water of hope, water of sorrow*, University of Texas Press, Austin.

EBER, CHRISTINE Y BRENDA ROSEBAUM

1993 "That we may serve beneath your hands and feet: Women weavers in Highland Chiapas, México", en June Nash (comp.), *Crafts in the world market: The impact of global exchange on Middle American artisans*, State University of New York Press, Nueva York, pp. 154-180.

NASH, JUNE

1993 "Maya household production in the world market. The potters of Amatenango del Valle, Chiapas, México", en June Nash (comp.), *Crafts in the world market: The impact of global exchange on Middle American artisans*, State University of New York Press, Nueva York, pp. 127-154.

ROVIRA, GUIOMAR

1996 *Mujeres de maíz. La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*, La Letra, Barcelona.

DE HOMICIDIO CALIFICADO A GENOCIDIO: CUESTIONAMIENTOS JURÍDICOS EN TORNO A LA MASACRE DE ACTEAL

MARTHA FIGUEROA MIER

En este artículo me propongo exponer algunas premisas jurídicas que hemos venido desarrollando conjuntamente con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas para lograr una nueva tipificación, y por ende una nueva acción penal, en el caso de la masacre de Acteal; de homicidio calificado, como se ha manejado hasta la fecha, a genocidio. Los argumentos aquí presentados son parte de una serie de interrogantes que surgen al vincular los hechos violentos de Acteal con otros acontecimientos sucedidos en San Pedro Chenalhó y en el resto de Chiapas, como parte de lo que organismos de derechos humanos han denominado una "guerra de baja intensidad".

Son muy pocos los casos en que dichas denuncias encuentran respuesta en el campo jurídico. Los casos de aplicación en México del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en procesos judiciales de cualquier tipo se pueden contar con los dedos de una mano.

Lo anterior lleva a graves situaciones de inexactitud al "administrar y procurar justicia", tal como ocurre en el

caso de la masacre de Acteal. A quienes ejercemos la abogacía en defensa de los derechos humanos no deja de sorprendernos e indignarnos que una ex magistrada como la señora Mireille Roccatti realice tibias declaraciones sobre lo que jurídicamente puede ser tipificado como genocidio. Por su parte, el procurador de Justicia de la República, Jorge Madrazo, sólo ha solicitado el ejercicio de la acción penal contra los consignados por "homicidio calificado, lesiones, asociación delictuosa, y por empleo de armas de uso exclusivo del ejército", y no por los delitos de *genocidio* y *delincuencia organizada*.

Las interrogantes se multiplican: ¿por qué en la investigación de los hechos perpetrados en el municipio de Chenalhó los sobrevivientes —sin heridas graves aparentes, pero con visibles traumas emocionales— declaran en calidad de testigos, y no como víctimas?; ¿acaso ellos no son el sujeto pasivo en los cuales se tipifica o encuadra el delito de homicidio calificado en grado de tentativa? Esta grave omisión reduce sus derechos y limita el ejercicio de la justicia. Los y las sobrevivientes de la matanza de Acteal no tendrán derecho a ser coadyuvantes con el ministerio público, ni les será posible la reparación del daño sufrido.

¿Por qué recae en las víctimas, las más vulnerables, las que aún desconocen lo que es vivir en un "estado de derecho", la responsabilidad de "acreditarse", "promover", "conseguir un traductor"? ¿Por qué los encargados de la investigación no actúan de oficio "supliendo la falta de la queja"?¹ ¿Por qué las víctimas deben soportar el peso del proceso de investigación, la carga de la prueba, además de los costos sociales, económicos, emocionales que ello le significa? ¿Por qué pagar tan alto precio al exigir justicia?

¹ "Falta de la queja" es el término legal que se utiliza para referirse a las deficiencias en la integración de una demanda.

Cuando éramos estudiantes de derecho se nos enseñaba que la justicia era un principio mayor que la ley, que el derecho únicamente era un instrumento de la primera. ¿Por qué entonces se minimiza lo acontecido? ¿No se los aniquiló a sangre fría, después de atentar más de una vez contra su integridad física y mental? ¿No se encuentran los sobrevivientes de Acteal al igual que muchos de los indígenas de Chenalhó, de los Altos, de la selva, de todo Chiapas, de Oaxaca, de Guerrero. . . de México, en condiciones de existencia que entrañan su devastación material y cultural?

La Convención Internacional sobre Genocidio —ratificada por México e incorporada en el Código Penal Federal al contemplar el genocidio como delito— dice que debe castigarse a quien hace alianzas con miras a cometer genocidio, quien incita directa y públicamente a cometerlo, así como la tentativa y la complicidad. ¿Por qué entonces sólo se “recomienda” la renuncia de funcionarios públicos involucrados en este delito?; ¿por qué no se les somete a juicio político y penal?

La Convención de Genocidio aprobada en 1948 en su artículo II dice:

Se entiende como genocidio cualquiera de los siguientes actos cometidos con la intención de destruir, en todo o en parte, como tal, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso: a) matar a miembros del grupo; b) inferir a los miembros del grupo grave daño corporal o mental; c) infligir deliberadamente al grupo condiciones de vida calculadas para producir en todo o en parte su destrucción física; d) imponer medidas dirigidas a prevenir los nacimientos dentro del grupo, y e) forzar la transferencia de niños de un grupo a otro.

México ratifica la convención y cumple su compromiso en lo relativo a incorporar a su legislación esta definición. Así el Código Penal Federal indica que:

Comete delitos de genocidio el que con el propósito de destruir, total o parcialmente, a uno o más grupos nacionales de carácter étnico, racial o religioso, perpetrare por cualquier medio, delitos contra la vida de los miembros de aquéllos o impusiere la esterilización masiva con el fin de impedir la reproducción del grupo.

En otros artículos se puede ubicar la tipificación sobre las condiciones de vida que conlleven a la destrucción física o parcial del grupo, y se determina una pena de prisión mínima de 20 años y máxima de 40.

Sobre la base de estas definiciones vale la pena pensar en lo ocurrido el 22 de diciembre, pero también en todos los hechos que llevaron al levantamiento armado de 1994 y las respuestas del gobierno federal y estatal para “pacificar” a la entidad poniendo en práctica planes contrainsurgentes, militarizando a todo el país y dando lugar a una muy clara guerra de baja intensidad, no sólo en la zona llamada de “conflicto” sino en todas las zonas, regiones y entidades en las que hay presencia significativa de pueblos indios. Es válido afirmar que hay pruebas de que en las altas jerarquías del gobierno federal existe un “plan coordinado de diferentes acciones enderezadas a la destrucción de las bases esenciales de la vida de grupos nacionales. . .”, y por lo tanto son responsables del delito de genocidio.

No obstante que los agresores pertenecían en su mayoría al mismo grupo étnico que los agredidos, si ubicamos la masacre en un contexto histórico más amplio² veremos que el Estado y los grupos de poder se han valido de los cacicazgos locales para el control y, en casos de resistencia, la represión de la población indígena. Es importante vincular los hechos de Acteal con la violencia de Estado en otras regiones indígenas del país.

¿No son los muertos de Acteal las últimas y más visi-

² Véase Garza y Hernández en esta recopilación.

bles víctimas de la acción de *matar a miembros de un grupo étnico*?; se dio muerte a por lo menos 45 personas del grupo tzotzil. ¿Cuál es la cuenta actual de los y las indígenas víctimas de homicidio durante el conflicto de Chenalhó y otros de la zona Altos, norte y selva de Chiapas?; ¿y en Oaxaca, en Guerrero, en Veracruz, y así hasta llegar a Chihuahua?... muertos que se han querido presentar como conflictos políticos, económicos y ahora hasta interfamiliares.

¿No son los muertos de Acteal víctimas de la acción de *inferir a los miembros del grupo grave daño corporal o mental*?; además de atentar gravemente contra su integridad física o mental durante la matanza, al igual que los muchos otros indígenas citados en el párrafo anterior de todo México, ahora se encuentran en condiciones de existencia que entrañan su destrucción física total o parcial; se les destruye casi cotidianamente con acciones derivadas de la “labor social” de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA), policía judicial federal y estatal, seguridad pública del estado, y otras en que han resultado heridos, muertos, presos, violados sexualmente y víctimas de otros delitos documentados antes del conflicto de 1994 en Chiapas, y agravados después de éste. ¿Acaso hay personas cuya salud mental haya mejorado gracias a la “terapia” de sobrevuelos, retenes, amenazas y rumores de ataques masivos, persecuciones, intranquilidad que impide sembrar o cosechar, amenaza constante de muerte para sus hijos?

¿No son los muertos de Acteal víctimas de la acción delictiva de *infligir deliberadamente al grupo condiciones de vida calculadas para producir en todo o en parte su destrucción física*?; pues basta ver las condiciones de vida en que vive no sólo la mayoría de la población sobreviviente de la masacre, sino el resto de los indígenas, las condiciones de “alta marginación” reportadas oficialmente por el Estado. Otra conducta tipificada como ge-

nocida es *imponer medidas dirigidas a prevenir los nacimientos dentro del grupo*. . . La muerte principalmente de mujeres y menores, la mutilación de los vientres de las indígenas muertas, los secuestros de mujeres y menores, las expulsiones de sus comunidades, los desalojos violentos, los abortos producidos por la huida de sus comunidades, no parecen ser acciones casuales resultado de la “alta violencia” del momento; sería importante explorar la relación entre estos hechos, el alto índice de muerte materna y las agresivas campañas de control de la natalidad impulsadas en ese municipio.³

Finalmente, y complementando la reflexión anterior sobre las condiciones y elementos del delito de genocidio, ¿no son los muertos de Acteal las últimas y más visibles víctimas de la acción delictiva de *forzar la transferencia de niños de un grupo a otro*? Ahora los menores sobrevivientes y huérfanos de Acteal, en “caritativa y eficiente” acción del DIF estatal, serán canalizados para su atención y apoyo al DIF municipal de Chenalhó, de acuerdo con las propias palabras del procurador de la Defensa del Menor del estado. Asimismo, esta condición se cumple y encuadra en todos aquellos menores y mujeres secuestrados, forzados a “trabajar” para los grupos de paramilitares, obligados a robar y despojar a sus propios vecinos, convirtiéndolos así en uno más de ellos. Igualmente responsable es utilizar a los menores como fuente de información durante las “labores sociales de asistencia” de SEDENA, o interrogando y torturando a menores, como ocurrió en el lamentable caso del ejido Morelia. Identificar y “delatar” frente a la población a sus representantes causa graves problemas a toda la población indígena y a los menores, que generan un gran sentimiento de culpa que los “autoexpulsa” o excluye de sus comunidades.

3 Véase Freyermuth Enciso en esta recopilación.

Por todo lo anterior es válido concluir que los hechos delictivos de Acteal configuran "genocidio", y no "homicidio calificado", cuyos responsables son, no sólo los autores materiales, sino también los intelectuales. Es deber del procurador de la República investigar también a las altas jerarquías del gobierno federal y estatal.

Pero Acteal sólo es el último acto de un crimen anunciado, denunciado y continuado en Chiapas; y son una vez más las mujeres indígenas objeto y objetivo de guerra. ¿Ante quién y cómo se pueden quejar estas mujeres y clamar justicia? ¿Qué posibilidades tienen de que se procese y castigue al político, funcionario o empleado del sector salud que ha puesto en riesgo sus más elementales derechos humanos? Ellas saben y sufren permanentemente la angustia de ser violadas sin consecuencia alguna para su agresor. Todo esto ha sido denunciado de manera pública desde hace muchos años. Las violaciones contra las y los indígenas son numerosas; algunas cuentan con denuncias y muchas con juicios inacabados o no resueltos.

Los homicidios de Acteal no son actos fortuitos. Es evidente el adiestramiento de los autores materiales para ser instrumentos de exterminio. Ello nos lleva a cuestionar una vez más las consignaciones por "asociación delictuosa". ¿Por qué no se presentaron como "delincuencia organizada", si los testimonios, las confesiones y otras averiguaciones hablan de organización, niveles, jerarquía, planes, administración de recursos materiales y humanos, al igual que en los cárteles de los narcotraficantes? Muchos de estos términos —los relacionados con delincuencia organizada— fueron usados por el mismo procurador cuando informó en los medios masivos de comunicación de los "avances de la investigación". ¿Por qué entonces no se retomaron durante el proceso judicial?

Se repiten en este nivel las prácticas de los ministerios

públicos comunes cuando reciben quejas de delitos contra las mujeres: las regañan, las hacen culpables de la agresión sufrida, y muchas veces atenúan los delitos por empatía de género con el agresor. De esta manera, casi ninguna queja de una mujer que presenta varios golpes y tiene huellas de violencia en el cuello o en la cabeza, no obstante la gravedad de las lesiones, es consignada por homicidio en grado de tentativa, o lesiones agravadas por el parentesco. Si la mujer tiene suerte, su agresor será consignado por lesiones simples y puesto en libertad después de unos días, mientras que ella debe sanar de heridas que tardarán muchos meses en desaparecer.

Como en este tipo de casos, las mujeres y sus hijos víctimas de la masacre de Acteal tampoco parecen tener posibilidades de obtener justicia; la agresión es aminorada pese a la contundencia de todas las pruebas existentes. Las declaraciones oficiales en torno al caso, así como el desarrollo del proceso judicial, parecen apuntar a que la impunidad se impondrá una vez más por sobre la impartición de justicia.

ACTEAL: LOS EFECTOS DE LA GUERRA DE BAJA INTENSIDAD

MERCEDES OLIVERA BUSTAMANTE

Es difícil para quienes hemos vivido de cerca la guerra de Chiapas trascender la rabia y el dolor que nos causa el asesinato masivo de Acteal, en un escenario de cambios sólo aparentes en la política del gobierno hacia el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). No obstante, intentamos en este artículo hacer algunas reflexiones sobre el significado de la contrainsurgencia en Chiapas y, más específicamente, sobre los efectos que la *guerra de baja intensidad* (GBI) ha tenido en la vida de la comunidad y en las identidades de las y los indígenas que viven en las zonas de guerra.

La propuesta de regresar al diálogo de San Andrés hecha por el gobierno luego del genocidio parece no tener mucha credibilidad ni dentro ni fuera del país.¹ Lo sucedido meses antes y semanas después del 22 de diciembre de 1997 pone en evidencia que la política contrainsurgente que se ha lanzado contra los zapatistas permanece intacta.

¹ Cfr., por ejemplo, el comunicado de prensa de la Federación Internacional de los Derechos del Hombre (Bruselas, 15 de enero de 1998) y la Resolución B4-0056-00598 del Parlamento Europeo (Estrasburgo), donde se señala la responsabilidad omisiva de las fuerzas del orden en la masacre de Acteal, exigiendo castigo para los actores materiales e intelectuales.

El gobierno ha mostrado hasta dónde está dispuesto a llegar el régimen neoliberal. Su objetivo es evitar que los indígenas construyan sus autonomías y ejerzan los derechos culturales que les reconoce el artículo cuarto de la Constitución Política Mexicana y el Convenio 169 de la OIT, ratificado por México en 1990.²

Por los testimonios de los sobrevivientes³ no queda duda de que la masacre de Acteal es parte de la guerra lanzada contra el proyecto zapatista. La crisis del poder local pone en entredicho la funcionalidad de las instituciones gubernamentales y deja en evidencia que el origen y sostén de su poder vertical y autoritario está en el partido oficial. Las autoridades indígenas oficiales se convirtieron en un eslabón de la política contrainsurgente dirigida desde la capital del estado y, junto con la fuerza de seguridad pública, colaboran para realizar y justificar la represión desproporcionada a las bases de apoyo y simpatizantes del zapatismo, matando o encarcelando a los dirigentes y cubriendo la impunidad de los agresores.⁴ Ruiz Ferro, el gobernador depuesto, institucionalizó públicamente la ayuda gubernamental a los paramilitares, al formar con los 117 presidentes municipales del estado de Chiapas la Coordinación de Seguridad Estatal. El gobierno estatal, con anuencia, financiamiento y apoyo militar del gobierno federal —a partir de su fracaso con la ofensiva de 1995— ha puesto en práctica en las regiones indígenas identificadas con el za-

² Cfr. CIAM, 1997.

³ Los testimonios en referencia han sido recabados por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, por diferentes grupos de voluntarios y por mujeres. En la Procuraduría de Justicia del Estado existen declaraciones de indígenas priistas, acusados de estar implicados en la matanza, y de autoridades a quienes se les hacen cargos de autoría o de omisión en el asunto.

⁴ Cfr. Antonio García de León, "La nueva ofensiva", *La Jornada*, 4 de enero de 1998.

patismo la experimentada estrategia de guerra de baja intensidad. Ésta incluye el uso de paramilitares para confrontar un sector de la población con otro y hacer aparecer que el conflicto no es con el Estado, sino intercomunitario o interfamiliar. Como en Centroamérica, el objetivo inicial es aislar políticamente a la insurgencia, desorganizando o eliminando la base social que la apoya, aterrorizando al conjunto de la población, golpeando a las instituciones que considera sensibles a las demandas de aquélla. Ha procurado también crear justificaciones jurídicas y políticas que lo preserven del costo político de aplicar la etapa final de su plan: asestar un golpe militar de aniquilamiento a las fuerzas armadas de la insurgencia. El temor del partido oficial a perder su hegemonía ante el crecimiento de las bases de apoyo zapatistas, y los avances políticos que parecían irse concretando en las mesas de San Andrés, fueron elementos que sin duda pesaron en la decisión del gobierno de implantar la estrategia de guerra de baja intensidad. La aparición de los grupos paramilitares cambió cualitativamente la situación de las comunidades.

Desde el punto de vista cultural y afectivo la GBI altera la vida cotidiana, las costumbres tradicionales, el arraigo a los lugares donde se nace, donde viven los antepasados y los dioses protectores y las esperanzas cíclicas de tener con qué alimentarse. Esta estrategia afecta la salud del cuerpo, de los afectos y sentimientos; intenta arrojar dudas sobre el proyecto político, desmoviliza; en fin, trastoca toda la vida y la cultura, y afecta profundamente las identidades indígenas y genéricas.

En las relaciones sociopolíticas se han generado rupturas en cadena, desestructurando el tejido social. En muchos lugares comienzan a expresarse el adelgazamiento y la crisis de autoridad, la desorganización de la vida institucional corporativizada por el partido oficial. Su crisis se refleja en todo el funcionamiento social: dentro de las

familias se dan muchos casos en los que unos son zapatistas o perredistas, otros son priistas y algunos pretenden ser neutrales; pero las divisiones y la diferenciación política se dan también en dimensión ampliada en el nivel de los grupos y organizaciones de cada comunidad.

El terror entre la población indígena se ha ido implantando de diversas maneras: los paramilitares armados por el gobierno amenazan a los dirigentes, crean un clima de desconfianza en las comunidades, imponen su poder con ayuda de las autoridades locales, obligan a la población a tomar partido por uno u otro bando comprando líderes, otorgándoles prebendas y privilegios al afiliarse al PRI o cualquiera de sus agencias.⁵ Capitalizando diferencias y conflictos locales, los paramilitares (chinchulines, Justicia y Paz, Máscara Roja, etcétera) entregan armas a los caciques y a sus partidarios; el ejército y las fuerzas de seguridad del estado se encargan de entrenarlos militarmente y de hacer los planes operativos de cada acción. Atacan a las poblaciones, familias o personas zapatistas; los secuestran, les queman casas, les roban sus cosechas y animales, asesinan a los líderes y a todo aquel que se resiste a obedecer sus órdenes de matar y robar a las bases zapatistas. En contubernio con los aparatos de justicia, cuando no matan a los dirigentes y líderes los encarcelan y los mantienen presos como rehenes políticos.⁶

⁵ Cfr. Coordinadora de Organismos no Gubernamentales por la Paz (CONPAZ) y Centro de Derechos Humanos; Fray Bartolomé de Las Casas, 1996, *Militarización y violencia en Chiapas*, México; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1996, *Ni paz ni justicia. Informe general acerca de la guerra civil que sufren los choles en la zona norte de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas; Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1996 y 1997, *La Palabra* (números 1 al 29), San Cristóbal de Las Casas; Jesús Ramírez, "Mapa de la contrainsurgencia", en *Masiosare*, 13 de enero de 1997.

⁶ La GBI fue puesta en práctica inicialmente en la región chol, en el norte del estado de Chiapas. Después apareció en el municipio de El

Las acciones contrainsurgentes de "baja intensidad" fueron subiendo su potencial desde mediados de 1996, tratando de provocar una respuesta militar del EZLN para colocarlo fuera de la Ley del Diálogo, que temporalmente lo protege con la condición de que no use las armas. Cualquier respuesta militar zapatista justificaría y aceleraría su aniquilamiento. Acteal fue una provocación de dimensiones irresistibles (*cfr.* Petrich, 1997: 14).

La GBI incluye un tratamiento especial hacia las mujeres y sus hijos, considerados como la parte más sensible y vulnerable de las poblaciones: los usa como objetivos y objetos de guerra para aterrorizar, demostrar y renovar las dimensiones y símbolos de su poder ante el enemigo. Los hostigamientos sexuales y las violaciones a las mujeres de parte del ejército y de las fuerzas de seguridad pública han sido arma permanente en la guerra contra los zapatistas, aunque sólo ocasionalmente se han denunciado. La proliferación de la prostitución y el uso de trabajadoras sexuales para obtener información y controlar a la población es común en el campo y en la ciudad. Las amenazas de muerte a las campesinas indígenas y tenerlas como rehenes para obligar a sus maridos a realizar acciones contra los zapatistas o para que se afilien a los grupos paramilitares, las vuelve objeto y lastima enormemente su dignidad. Golpear, herir o asesinar selectivamente a las mujeres que han manifestado su repudio al ejército se ha hecho más frecuente este año.

Por los relatos y testimonios sabemos que, ante la sorpresa del ataque, muchas de las mujeres que estaban

Bosque, hacia el occidente de la región indígena de los Altos, y de ahí se empezó a ejecutar en los municipios de Larráinzar y Chenalhó, creando un cerco en forma de media luna en torno a los cuatro municipios que se consideran como la zona de conflicto. En El Bosque fue claro que, partiendo de un problema pequeño y local, la contrainsurgencia se extendió a diversas partes de la región autónoma cuya cabecera es Oventic.

rezando en la ermita de Acteal no alcanzaron a huir. Hasta antes de morir obedecieron el histórico mandato de su rol maternal y en vez de salvar sus vidas trataron de proteger a sus hijos, cubriéndolos con sus propios cuerpos. Después de muertas fueron ultrajadas.⁷

La maternidad que en la vida cotidiana encierra a las mujeres indígenas en interminables cautiverios y es destino único e ineludible, se usa perversamente en la guerra. Se trastoca su significado de vida en símbolo de muerte, con la intención de paralizar los movimientos de resistencia y provocar con el terror acciones irreflexivas de los rebeldes. La crueldad hacia las mujeres de Acteal refleja el acendrado carácter patriarcal del sistema y la necesidad del gobierno de reconstruir y de hacer sentir con violencia su posición de poder y fuerza ante las y los indígenas. Pero masacrar a mujeres inermes con la saña con que lo hicieron en Acteal es para los rebeldes el anuncio simbólico de una muerte generalizada. Destruir a la madre, a los hijos y a las posibles vidas en gestación es un anuncio de aniquilamiento total de las personas, de las ideas, del futuro para los indígenas que apoyan a los zapatistas, pero sobre todo para las mujeres indígenas que han aumentado la fuerza política insurgente al ejercer sus derechos ciudadanos.

Afortunadamente los zapatistas —insurgentes, milicianos y bases— no respondieron a la provocación, lo que hubiera sido luz verde a su aniquilamiento; en lugar de ello dieron una muestra de su madurez y vocación de paz. Sin embargo, a pesar de que los acontecimientos no llegaron a la dimensión calculada por la contrainsurgencia, los efectos de la guerra y el terror entre la población indígena son enormes. Se ha trastocado toda la vida de las personas y de las comunidades y generado en ellas

⁷ Para una descripción de la masacre véase la crónica en esta recopilación.

una contradictoria dinámica que se mueve entre la rebel-
día y la sumisión, entre la tristeza y la esperanza, entre la
impotencia ante el poder criminal y la exigencia de justi-
cia, entre el miedo y la inseguridad, y la certeza de que
su proceso autonómico seguirá adelante.

Las muertes, asesinatos, secuestros cometidos impu-
nemente, además de los costos humanos y económicos,
dieron paso a un rompimiento brusco de valores y nor-
mas, a un clima de temores y desconfianzas y a impor-
tantes desplazamientos de la población. En la región
chol los desplazamientos han trazado, además, el mapa
de la ubicación política de la gente. Las migraciones han
ido concentrando a los priistas de diferentes lugares en
algunas comunidades específicas y a las bases zapatistas
en otras, lo cual, lejos de distender, ha dado la posibili-
dad de que los paramilitares organicen mejor sus fuerzas.

Los desplazamientos afectan profundamente a las
mujeres que, además del terror y la urgencia de escapar
para salvar la vida, tienen que soportar los duelos de las
muertes y separaciones, las rupturas familiares, el aban-
dono de su casa, de sus ollas, de su fogón, de los espacios
que han sido el ámbito fundamental de su existencia y el
marco fundamental de su identidad de mujer.

Otro eje fundamental de la contrainsurgencia ha sido
la desarticulación de la base productiva familiar. Los pa-
ramilitares destruyen siembras, queman cosechas, roban
ganado, impiden que los desplazados se acerquen a sus
milpas y cafetales. Los últimos años han sido difíciles; el
hambre y las enfermedades acosan permanentemente a
los indígenas. Las familias y comunidades que han dado
cobijo a los desplazados tienen que compartir con ellos
la terquedad de su pobreza. Las carencias extremas colo-
can a la población en una situación muy proclive a la
mediatización de las "ayudas" oficiales. Para muchas fa-
milias el límite de la resistencia lo marca el hambre de los
hijos, por eso el programa económico alternativo que

plantean los zapatistas es aumentar la producción para la
subsistencia y la solidaridad entre los campesinos.

La pobreza, unida a la angustia y a los cambios forza-
dos, ha afectado el estado de salud de los y las despla-
zados. Después de cada desplazamiento se eleva el núme-
ro de niños y niñas, y viejos y viejas muertos. El miedo
ante la muerte hace que muchas madres no puedan seguir
amamantando a sus pequeños. Los casos de las parturien-
tas que necesitan atención hospitalaria y se niegan a salir
de sus comunidades por temor al ejército se suceden.

En el ámbito de las relaciones sociales es importante
advertir que por lo menos dos proyectos políticos dis-
tintos se están confrontando y están incidiendo de ma-
nera diversa en las identidades culturales. Por un lado
los zapatistas reivindican la importancia de las tradicio-
nes culturales; sin embargo cuestionan algunas de las es-
tructuras tradicionales de poder y proponen cambios en
la organización comunitaria, sobre todo en lo que
respecta a las relaciones de género. Por su parte, el
proyecto político oficial, aunque reivindica a través del
discurso indigenista el derecho a la diferencia cultural,
desarrolla paralelamente una estrategia basada en el te-
rror, el hambre y la destrucción de la vida, de la cultura
y de las identidades. Ésta es parte estructural de la con-
trainsurgencia que en Chiapas parece haber llegado a su
clímax genocida y etnocida. ¿Se trata de acabar con los
indígenas de cualquier manera antes que el Estado mexi-
cano reconozca y actúe consecuentemente con la plura-
lidad étnica del país? ¿Es ése el mayor temor del régimen
zedillista? ¿No será que el verdadero temor está en la
posibilidad de que los anhelos de democracia real, con
participación económica, política y social para todos y
todas, se extienda desde las autonomías indígenas a todo
el país? ¿O se trata de eliminar a los indígenas y no indí-
genas zapatistas y de otros grupos que tanto estorban
para restablecer en México el clima de "paz" que exigen

los poderes transnacionales de la modernidad neoliberal? El problema es complejo, pero la dirección de las "soluciones" gubernamentales es muy clara.

En el nivel sociohistórico es importante señalar que el ejercicio terrorista, etnocida y genocida del poder en Chiapas se puede considerar como un eje del sistema jerárquico imperante. Se trata de reproducir las relaciones desiguales y subordinadas entre indígenas y ladinos y la posición subordinada de las mujeres en sus familias y comunidades. Este proceso de dominación se ha repetido infinidad de veces a partir de la implantación del régimen colonial, cuando los tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales y todos los pueblos prehispánicos de América Latina tuvieron que aceptar la fusión entre su condición étnica y su posición de indígenas subordinados y tributarios al poder del imperio español. Entonces también la violencia fue usada para aplastar las rebeldías indígenas y mantener vigente el sistema de opresiones y discriminaciones étnicas y genéricas. La religión cristiana, entonces, proporcionó la ideología adecuada para aceptar la sumisión. Las instituciones religiosas y de gobierno fueron usadas para que los indios se convirtieran en siervos fieles de sus amos españoles, primero, criollos y mestizos, después (cfr. Zavala y Miranda, 1994; García de León, 1997).

El sistema de subordinación/dominación se ha regenerado permanentemente a lo largo de la historia de los pueblos indios. Finqueros, coyotes, comerciantes y autoridades se han encargado de reeditar la subordinación servil dentro de las familias y comunidades indígenas. Han renovado los sistemas de opresión de los grupos hegemónicos sobre los indígenas y las mujeres en tal forma que cultura étnica y posición subordinada se confundieron por mucho tiempo en la condición y existencia de los y las indígenas (García de León, 1998). Las instituciones y políticas de desarrollo, así como parti-

dos, iglesias y organizaciones, han promovido cambios en la cultura tradicional de los indígenas de Chiapas, sin importarles que en el proceso perdieran sus identidades, siempre que su posición subordinada se reacomodara en las nuevas estructuras de poder.

Actualmente el sistema pretende que acepten, sin rebeldías, someterse a la dinámica homogenizadora del Estado mexicano, para lo que estorban la identidad étnica, las reivindicaciones autonómicas y los reclamos de paz con justicia y dignidad. Tampoco le parece oportuno que las mujeres cambien sus roles e identidades subordinadas a los mandatos tradicionales. Es peligroso que las mujeres tengan pretensiones de obtener mayor poder dentro de sus comunidades y de tener una mayor participación política, como lo promueven las leyes revolucionarias de las insurgentes zapatistas. Esa pretensión las pone en la mira de la contrainsurgencia; están en peligro de que, como en Acteal, el gobierno, el ejército y los paramilitares las usen como objetos y objetivos de la guerra.

Pero la situación ahora ya no es la misma, ahora hay esperanzas de cambio, las y los indígenas chiapanecos han ido construyendo nuevas identidades. Ellos ya no aceptan los designios del poder gubernamental. Su rebeldía es una esperanza.⁸

BIBLIOGRAFÍA

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

1997 *Resistencia y utopía*, Era, 2a. edición, México.

1998 "La nueva ofensiva", *La Jornada*, 4 de enero, p. 9.

PETRICH, BLANCH

1997 "Chenalhó, cronología de la violencia", en *Masiosare. Suplemento de La Jornada*, 4, 14 de diciembre.

⁸ Cfr. "Rechazo indígena a incursiones militares", *La Jornada*, 4 de enero de 1998; "Váyanse, no los queremos y las balas fueron la respuesta", *La Jornada*, 13 de enero de 1998.

ZAVALA, SILVIO Y JOSÉ MIRANDA

1994 "Política indigenista de la Corona", en Teresa Valdivia (coord.), *Usos y costumbres de la población indígena en México*, INI, México.

CONSTRUYENDO LA UTOPIA: ESPERANZAS Y DESAFÍOS DE LAS MUJERES CHIAPANECAS DE FRENTE AL SIGLO XXI*

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO

Estas voces, estas esperanzas, estas experiencias, llegan desde uno de los márgenes de la nación. Escribo desde tierras chiapanecas, donde un grupo de hombres y mujeres se atrevió a soñar con la Utopía en tiempos de desencanto; donde las mujeres indígenas y mestizas han luchado por que éste no sea uno más de esos sueños masculinos de los que está plagada la historia, sino una realidad en la que hombres y mujeres, indígenas y mestizas, se relacionen de manera justa y digna. Este ensayo se propone analizar las esperanzas, retos y desencantos que ha implicado esta lucha.

Los desafíos y logros de las mujeres mexicanas para el siglo XXI dependerán de la suma de distintos esfuerzos en cada uno de los rincones de nuestro país.

La etapa de la lucha de las mujeres chiapanecas a la

* Este ensayo fue escrito en 1996, y ganó el premio de Aniversario Doble Jornada. Considerando la actualidad de la información que en él se presenta, y la manera en que la historia organizativa que en él se aborda permite contextualizar los otros ensayos, se decidió incluirlo en esta colección.

que hace referencia este escrito se inicia con la difusión, en 1994, de la llamada Ley Revolucionaria de Mujeres, en la que las combatientes zapatistas dieron a conocer sus demandas específicas de género, como el derecho a elegir libremente pareja, a ejercer cargos públicos o a decidir sobre su sexualidad. Se auguraron nuevos tiempos para indígenas y mestizas. La realidad ha resultado ser mucho más compleja que lo que se vislumbraba bajo el optimismo de la efervescencia zapatista.

La intensa participación en espacios públicos de mujeres indígenas y mestizas ha tenido como respuesta la violencia por parte de un Estado militarizado, y en muchos casos la violencia doméstica por parte de sus mismos compañeros. La violación sexual se ha tornado un arma de represión política utilizada por los cuerpos de seguridad y por los grupos paramilitares conocidos como "guardias blancas".

La violencia ejercida por el Estado o por el esposo se ha convertido en una forma de control frente a un movimiento de mujeres que ha venido a cuestionar tanto el nacionalismo oficial como el esencialismo étnico de algunos sectores del movimiento indígena.

SITUANDO MI CONOCIMIENTO

Como académica y como integrante de una organización no gubernamental que desde 1989 lucha contra la violencia sexual y doméstica hacia las mujeres, me ha tocado ser observadora y parte de la historia que aquí narro. Existen otras versiones más optimistas (Olivera, 1995) o más pesimistas (Bonilla, 1996; Rojas, 1995) de lo que ha sido la lucha de las mujeres en Chiapas. Mi análisis es un *conocimiento situado*¹ marcado por mis

¹ Retomo el concepto de *conocimiento situado* (*situated knowledge*) de la antropóloga feminista Donna Haraway (1989), quien lo utiliza

experiencias como mujer mestiza urbana que durante diez años ha trabajado en zonas rurales tratando de entender la manera en que mujeres y hombres indígenas han confrontado en distintas épocas y regiones al Estado mexicano.

Formada dentro de la tradición marxista de las ciencias sociales mexicanas, durante años consideré que el feminismo era una ideología burguesa que "dividía al pueblo"; y que los problemas específicos de las mujeres no eran muy diferentes de los del resto del pueblo marginado. No fue sino hasta que me enfrenté en abril de 1989 con el lado más oscuro de la violencia patriarcal que empecé a considerar la importancia del análisis de género para entender las estructuras de dominación. A partir de que mi mejor amiga y compañera de casa, quien trabajaba entonces en un proyecto de educación popular vinculado a la diócesis de San Cristóbal, fuera secuestrada y violada por desconocidos que respondían a las características de los policías judiciales, empecé a entender las especificidades de la violencia gubernamental hacia las mujeres. Acompañándola a ella a presentar su denuncia y presenciando el trato irrespetuoso que recibió por parte del médico legista y del ministerio público comprendí a qué se referían las feministas cuando hablaban de la estructura patriarcal del Estado. Éste fue el principio de un largo caminar, inicialmente por lograr la justicia para su caso y después por modificar las estructuras y prácticas que reproducen y justifican la desigualdad entre los géneros. Aún continuamos caminando juntas, ahora acompañadas de otras quince com-

para cuestionar el concepto de verdad científica de la ciencia patriarcal. Nuestras descripciones de la realidad estarán siempre marcadas por la manera en que nos situamos en el mundo; la clase, el género y la etnicidad influirán en la forma en que nos apropiamos y entendemos la realidad.

pañeras con quienes integramos una organización de mujeres y para mujeres.

Cinco años más tarde, en abril de 1994, en el marco de las movilizaciones de la sociedad civil en favor del diálogo, nuevamente la violencia tocó a nuestra puerta, esta vez de una manera más "sutil". "Desconocidos" entraron a nuestra casa y registraron todas nuestras pertenencias, llevándose únicamente disquetes de computadora, videocasetes y algunas fotografías que extrajeron de nuestros álbumes familiares. Junto con casi 40 horas de videograbación que incluían parte de mi material de tesis, los "desconocidos" se llevaron también lo que aún me quedaba de seguridad personal. Esta intimidación me ayudó a entender la importancia del miedo como instrumento desmovilizador. Sentirme violada en mi intimidad, vigilada, controlada, vulnerable, me hizo reflexionar sobre la manera específica en que las mujeres estamos viviendo el conflicto chiapaneco.

La violencia doméstica, la violación y el hostigamiento sexual, la tortura y hasta la muerte, son el precio que muchas mujeres han tenido que pagar en los últimos años por atreverse a participar abiertamente en la lucha política.

Como lo han señalado los análisis de género realizados en otras regiones militarizadas, como los de Carol Smith en Guatemala (1989), Davida Wood en Palestina (1995) o Dette Denich en Sarajevo (1995), en contextos de conflicto político-militar la sexualidad femenina tiende a convertirse en un espacio simbólico de lucha política, y la violación sexual se instrumentaliza como una forma de demostrar el poder y el dominio sobre el enemigo. Chiapas no ha sido una excepción, y a pesar de los espacios de resistencia ganados por las indígenas la militarización ha afectado de manera específica a las mujeres, volviéndolas más vulnerables frente a una guerra sucia no declarada.

Los cuerpos de las mujeres, literal y metafóricamente,

han sido la materia prima para un nacionalismo oficial basado en el mito del México homogéneo y mestizo; para un movimiento indígena que fundamenta su discurso en la reivindicación de las tradiciones "milenarias" y que considera a las mujeres como las transmisoras por excelencia de la cultura; y para una guerra de baja intensidad que se vale de la violación como estrategia desmovilizadora.

Paralelamente a su participación en la lucha política por la desmilitarización y por "una paz con justicia y dignidad", las indígenas chiapanecas han tenido que luchar por construir un movimiento de mujeres amplio que logre superar las diferencias políticas y culturales, y por impulsar un movimiento indígena democrático que no idealice las tradiciones y reconozca la importancia de las demandas de género.

INTENTANDO CAMINAR JUNTAS

Tras el desencanto que representó el fracaso del socialismo real y la simbólica caída del muro de Berlín, el zapatismo ha traído a un amplio sector de la sociedad civil mexicana una nueva esperanza de las posibilidades de construir un México distinto. Las mujeres organizadas no han sido la excepción. La Ley Revolucionaria de Mujeres alimentó esas esperanzas y empezaron a realizarse foros, talleres, encuentros, para discutir la participación política de las mujeres en el movimiento de resistencia de la sociedad civil chiapaneca.

La emergencia de este nuevo movimiento de mujeres fue la expresión de un largo proceso organizativo y de reflexión en el que han estado involucradas mujeres indígenas zapatistas y no zapatistas. A través de la teología de la liberación, de organizaciones indígenas y campesinas, de proyectos productivos, de talleres de salud, mu-

jeros indígenas de la selva, los Altos y la sierra se han empezado a cuestionar sobre la manera en que históricamente han sido excluidas de los espacios de decisión política, y han planteado la necesidad de empezar a construir la democracia desde el espacio familiar (véase Hernández Castillo, 1995).

Muchos de estos cuestionamientos se difundieron más ampliamente a raíz de que en agosto de 1994 se realizó la Convención Nacional Democrática en el corazón de la selva lacandona, en una comunidad rebautizada como Aguascalientes, con el objetivo de formar un movimiento civil amplio que presionara para lograr la democratización de la sociedad mexicana. Antes de la realización de la CND mujeres de organizaciones no gubernamentales, de cooperativas productivas y de organizaciones campesinas, convocaron a una reunión preparatoria para elaborar conjuntamente un documento que sería presentado en la reunión de Aguascalientes, en el cual se expusieran las demandas específicas de las mujeres chiapanecas. Éste fue el germen de lo que en septiembre de 1994 se convirtiera en la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, un espacio heterogéneo cultural, política e ideológicamente.

Mujeres mestizas urbanas de organizaciones no gubernamentales, feministas y no feministas, y de comunidades eclesiales de base, tuvieron que superar las barreras lingüísticas para comunicarse con mujeres monolingües de los Altos, sobre todo tzeltales y tzotziles, integrantes de cooperativas artesanales y organizaciones de parteras; para las colonizadoras de la selva, tojolabales, choles y tzeltales, el reto lingüístico fue menor pues la mayoría son bilingües, ya que el español se ha convertido en la lengua franca de la selva, donde han confluido indígenas de todo el estado. Llegaron también mujeres mestizas e indígenas mames desde la sierra y la costa, muchas de ellas vinculadas a cooperativas agroecológicas.

Católicas, tradicionalistas, protestantes, ateas, feministas, ecologistas, analfabetas y profesionistas, cada una con una visión específica de la lucha, producto de su propia experiencia sobre lo que representa ser mujer. Para las campesinas de la OCEZ, la CIOAC, la OPEZ y la CNPA la lucha principal debería ser la tierra para sus compañeros, pero también para ellas mismas y para sus hijas; las mujeres de la sierra trajeron al debate la importancia de buscar formas alternativas de desarrollo menos depredadoras y compartieron su experiencia en la agricultura orgánica; el tema de la violencia doméstica estuvo presente entre indígenas y mestizas. A pesar de las diferencias se logró elaborar una plataforma común y se realizaron tres reuniones ordinarias y una especial, después de la cual un sector importante de la convención decidió integrarse a la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (ADEPECH) para apoyar al gobierno en resistencia del licenciado Amado Avendaño. Otras decidimos mantenernos al margen del “nuevo gobierno en resistencia” con la filosofía de seguir siendo organizaciones no gubernamentales, sin importar de qué gobierno se tratase. Quienes se integraron a la ADEPECH tuvieron también sus propias diferencias cuando surgió la disyuntiva de sentarse a negociar con el gobierno estatal o rechazar cualquier clase de diálogo. Aquellas que optaron por el diálogo a los pocos meses reconocieron la inutilidad del mismo, ante las “migajas” que ofrecía el gobierno. Estas diferencias políticas terminaron por disolver la Convención Estatal de Mujeres; sin embargo el diálogo iniciado en ese espacio heterogéneo ha continuado en el marco de las mesas de negociaciones entre el EZLN y el gobierno.

Muchas de las mujeres integrantes de la convención fueron invitadas por el EZLN como asesoras o como participantes en la mesa 1 sobre “Cultura y derechos indígenas”, dentro de la que se integró una mesa especial so-

bre la "Situación, derechos y cultura de la mujer indígena". En esta mesa la asesoras mestizas venidas del centro del país criticaron el neoliberalismo, mientras que las mujeres indígenas expusieron lo difícil que es su vida cotidiana, por las carencias económicas pero también por la violencia y discriminación que sufren en distintos niveles. Se criticó al Estado, pero también a la "costumbre"; sin grandes modelos teóricos estas voces trajeron al debate nacional un cuestionamiento de género que ya no es posible ignorar. La Asamblea Nacional por la Autonomía de los Pueblos Indígenas (ANIPA) se vio forzada a incluir las voces de las mujeres en sus propuestas de autonomía, y en diciembre de 1995 realizó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres de ANIPA.

A pesar de las dificultades para caminar juntas, los momentos de confluencia han servido para compartir experiencias; se ha crecido en la reflexión. Quienes en las primeras reuniones pedían molinos de nixtamal o créditos para granjas agrícolas, ahora hablan de proyectos más amplios: de autonomía económica, de un desarrollo alternativo, de una vida libre de violencia.

LAS DEMANDAS DE LAS MUJERES EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA

Algunas de las nuevas demandas específicas de mujeres que han surgido de los espacios de confluencia son demandas para el Estado y giran en torno al derecho de ser tomadas en cuenta en la distribución agraria, a ser sujetos de crédito y a recibir apoyos en la comercialización. También se demanda de las instituciones de salud del Estado un trato médico respetuoso y se rechazan los métodos forzados de control de la natalidad. Muchas otras, sin embargo, van dirigidas a sus mismas comunidades, familias y organizaciones, como es el derecho a

elegir con quién casarse, a poder heredar tierra, a tener cargos dentro de la comunidad y a vivir una vida libre de violencia sexual y doméstica.

Las mujeres indígenas organizadas han opinado también sobre cambios constitucionales. En el marco de las consultas gubernamentales sobre la ley reglamentaria del artículo cuarto constitucional, que desde enero de 1992 reconoce el carácter multicultural de la nación, expresaron sus opiniones sobre el derecho a la cultura y sobre el respeto a sus derechos como mujeres en el marco de la "costumbre" (Memorias del Encuentro Taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones", 19 y 20 de mayo de 1994). Estas nuevas voces han puesto en tela de juicio la dicotomía entre tradición y modernidad que ha reproducido el indigenismo oficial y que en cierta medida comparte el movimiento indígena independiente, según la cual sólo hay dos opciones: permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad.

Las mujeres indígenas reivindicaron su derecho a la diferencia cultural y a la vez demandaron el derecho a cambiar aquellas tradiciones que las oprimen o excluyen: "También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres, la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres, que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie."²

Más que rechazar la costumbre, las mujeres indígenas de Chiapas proponen reinventarla bajo nuevos términos. Sus demandas vienen a cuestionar tanto al nacionalismo homogenizador que reivindicaba el México mestizo, resultado de la fusión necesaria de dos culturas,

² Encuentro Taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones".

como al esencialismo indígena que demanda la defensa a ultranza de las tradiciones culturales.

Sin rechazar por completo ni el nacionalismo mexicano ni el discurso autonomista indígena, las mujeres chiapanecas no han sido meras víctimas de las ideologías patriarcales que intentan valerse de sus cuerpos para construir la nación mestiza o para perpetuar la tradición india. Al reivindicarse simultáneamente como mexicanas y como indígenas estas nuevas voces se proponen modificar las características de las "comunidades imaginarias" a las que se adhieren.

Quienes han analizado los vínculos entre nacionalismo y sexualidad tienden a presentar a las mujeres como objetos de las ideologías nacionalistas que se fundamentan en el control de su sexualidad, y las consideran como reproductoras biológicas y culturales de la nación (Parker, Russo, Sommer y Yaeger, 1992; Sutton, 1995). Sin embargo, las mujeres también han hecho suyas algunas de estas ideologías, contestándolas y reformulándolas desde su propia experiencia de género. Las mujeres indígenas de Chiapas han reivindicado sus derechos de ciudadanía nacional y han retomado la demanda del movimiento indígena nacional de mantener y recuperar sus tradiciones, pero lo han hecho a partir de un discurso que plantea la posibilidad de "cambiar permaneciendo y de permanecer cambiando". En un documento de propuestas presentado ante el Congreso Nacional Indígena, en octubre de 1996, por mujeres de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Querétaro, Veracruz, San Luis Potosí, Estado de México, D. F. y Puebla, se señala:

Nosotras mujeres indígenas tenemos derecho a vivir en una sociedad que se base en relaciones de respeto, cooperación, igualdad y equidad entre las diversas culturas que conforman la nación. Es decir a no ser discriminadas por nuestra condición de mujeres indígenas, a no ser

subordinadas por ser mujeres indígenas, a no ser excluidas por ser mujeres indígenas y a no ser violentadas —física, psíquica, sexual y económicamente— por ser mujeres indígenas (Propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena. Del seminario "Reformas al artículo cuarto constitucional", 8-12 de octubre de 1996, México, D. F.).

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

Esta nueva definición de la autonomía estuvo presente en todas las mesas de trabajo del Congreso Nacional Indígena. Mujeres mixes, otomíes, zapotecas, nahuas, tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, que durante seis meses se habían venido reuniendo en la ciudad de México en el seminario "Reformas al artículo cuarto constitucional", participaron activamente en las cuatro mesas de trabajo en las que se dividió el congreso y fueron las encargadas de recordarles a los participantes que los pueblos indígenas no son esencialmente democráticos, como lo señalaban algunos líderes indígenas, sino que la

democracia hay que construirla, empezando desde la casa.

Sus críticas fueron tomadas por algunos como provocaciones, e incluso se habló de que se trataba de “desestabilizadoras”. Otros, sin embargo, reconocieron la importancia de sus cuestionamientos y finalmente lograron que en los resolutivos del congreso se incluyeran sus demandas de género y sus propuestas de ampliación del concepto de autonomía.

De hecho sí fueron “provocadoras” y su objetivo era “desestabilizar”, pero “desestabilizar” un poder masculino que las excluía y “provocar” una reflexión crítica para la construcción de un movimiento indígena más democrático.

Sin embargo, la realidad ha demostrado que no es tan fácil desestabilizar un poder arraigado en siglos de cultura patriarcal y en estructuras políticas y económicas controladas por hombres. Las “provocadoras” han tenido que pagar un precio muy alto por su audacia.

ENTRE LA REPRESIÓN FAMILIAR Y LA REPRESIÓN GUBERNAMENTAL

Rosa Gómez y Julieta Flores son dos de las muchas mujeres chiapanecas que han pagado un precio muy alto por atreverse a salir de sus casas y demandar sus derechos. Sus historias han quedado reducidas a una pequeña nota en el diario local. A diferencia de las tres mujeres tzeltales violadas en un retén militar en julio de 1994, de las tres enfermeras de la Secretaría de Salubridad violadas y golpeadas en San Andrés Larráinzar a principios de octubre de 1995, o de Cecilia Rodríguez, representante internacional del EZLN violada por enmascarados durante el mismo mes, cuyos casos fueron denunciados

en el nivel internacional, la información sobre los casos de Rosa y Julieta ha circulado más a través de rumores locales que de periódicos nacionales. Sus historias, sin embargo, ejemplifican claramente la manera en que la violencia se convierte en un arma de represión y control en lo público y en lo privado.

Rosa Gómez, indígena tzotzil de Jitotol, empezó a participar junto con su esposo, antes de la rebelión zapatista, en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos. En esta organización empezó a reflexionar junto con otras compañeras y con algunas jóvenes asesoras agrónomas y sociólogas sobre los derechos de las mujeres. Cuando en julio de 1994 distintas organizaciones promovieron la realización de una reunión de mujeres previa a la Convención Nacional Democrática convocada por el EZLN, Rosa asistió en representación de su comunidad. Éste fue el principio de un proceso de formación e intensa participación política en los nuevos espacios de mujeres que se crearon a raíz de la rebelión zapatista. A partir de entonces Rosa se destacó entre sus compañeras por su participación en la recién constituida Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas. Sus múltiples salidas despertaron los celos y la desconfianza de su esposo, quien también participaba a través de la CIOAC en los movimientos de resistencia civil. Sin lograr ningún apoyo por parte de los dirigentes locales de su organización o del presidente municipal en resistencia, Rosa tuvo que enfrentar la violencia doméstica en varias ocasiones hasta que el 28 de agosto de 1995, al regreso de una de sus reuniones organizativas, fue asesinada a machetazos por su esposo. Tras su asesinato muchas de sus compañeras de Jitotol dejaron de participar en reuniones y marchas de mujeres, limitándose a acompañar a sus esposos en las movilizaciones generales.

No obstante la importancia simbólica que la Ley Revolucionaria de Mujeres ha tenido para legitimar las de-

mandas de género que cientos de mujeres venían haciendo en sus organizaciones campesinas, productivas o religiosas, su existencia no puede cambiar por decreto prácticas e ideologías que justifican la exclusión y la violencia hacia las mujeres. La persistencia de este tipo de relaciones en áreas bajo influencia del EZLN ha sido señalada por integrantes de organizaciones no gubernamentales que han cuestionado fuertemente la tolerancia zapatista al respecto (*cfr.* Rojas, 1995; Bonilla, 1996). Es difícil saber cómo está manejando la comandancia del EZLN las contradicciones entre las nuevas leyes revolucionarias y la costumbre jurídica prevaleciente en muchas de las comunidades tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles. Sin embargo, no se puede esperar que una ley revolucionaria pueda modificar en dos años prácticas sociales reformuladas y mantenidas a lo largo de siglos. Lograr que los hombres zapatistas compartan su poder dentro de la familia es un reto que las mujeres zapatistas tienen que lograr al mismo tiempo que hacen frente a un sitio militar y a la escasez de alimentos producto del mismo.

A Julieta Flores le tocó enfrentar la otra cara de la moneda: la violencia gubernamental. Integrante de la Unión Campesina Popular Francisco Villa, en el municipio de Ángel Albino Corzo, Julieta había acompañado desde chica a su padre en las movilizaciones campesinas. El 15 de diciembre de 1995, tras una serie de tomas de tierras y de movilizaciones demandando la instalación de un gobierno municipal plural, un grupo de policías judiciales acompañados de la policía pública local la detuvieron junto con otros campesinos de su organización, y la llevaron a la base militar cercana, donde fue torturada y violada en diversas ocasiones. Su testimonio describe con detalle las dolorosas torturas sexuales a las que fue sometida, y la manera en que fue obligada a presenciar la tortura de Reyes Penagos Martínez, dirigente de su organización, quien apareciera muerto días más

tarde. Tras cuatro días de torturas Julieta fue liberada sin que se presentara ningún cargo en su contra y sin que exista registro alguno de su detención.

Desde una ideología patriarcal que sigue considerando a las mujeres como objetos sexuales y como depositarias del honor familiar, la violación y tortura sexual de Julieta fue un ataque a su padre y a todos los hombres de su organización. Al igual que los soldados serbios, los judiciales mexicanos

se apropiaron de las mujeres simultáneamente como objetos de su violencia sexual y como símbolos en una lucha contra sus enemigos hombres, reproduciendo los esquemas de los patriarcados tradicionales, en los que la ineficacia de los hombres para proteger a "sus" mujeres, controlar su sexualidad y sus capacidades reproductivas era considerada como un signo de debilidad del enemigo (*cfr.* Denich, 1994).

Desde que se inició el conflicto armado el Grupo de Mujeres de San Cristóbal (COLEM) ha documentado cincuenta casos de violación vinculados con pugnas políticas en las regiones fronterizas, de los Altos y selva. Este panorama desolador y la respuesta tibia que el EZLN ha dado a las denuncias de las mujeres organizadas ha provocado el desencanto de algunas feministas que inicialmente habían expresado su solidaridad con el movimiento zapatista. Adela Bonilla, integrante de la comisión de mujeres de CONPAZ, quien por más de veinte años ha trabajado apoyando los procesos organizativos de mujeres indígenas de Chiapas, señala al respecto:

Nuestro primer entusiasmo fue poco a poco estrellándose con la realidad. Retenes militares de ambos lados, miradas y actitudes hostiles también de ambos lados, barreras cada vez más difíciles de franquear entre nosotras y ellas y luego. . . las violaciones de las muchachas tzel-

tales, ajustes de cuentas de hombres, la guerra toda en el campo de batalla de nuestros cuerpos y corazones y ¿a quién importa? Unos soldados negaron, amenazaron, se burlaron, humillaron y se llevaron "el caso" a sus archivos —¿quién se atreve a tocar a los intocables militares?—; los otros soldados guardaron silencio, no hubo comunicados, ni posdatas, ¿quién se atreve a criticarlos? (Bonilla, 1986: 57).

El legítimo desencanto de Adela es compartido por muchas compañeras que creyeron que la Ley Revolucionaria de Mujeres hacía del zapatismo un movimiento comprometido con la lucha feminista; esa ley, como todas las leyes, es un ideal a alcanzar, más que una realidad vivida. La sensibilidad de género que han expresado las demandas zapatistas es sólo la semilla de una nueva cultura que aún se tiene que construir. Las mujeres indígenas, zapatistas y no zapatistas, están trabajando en ello. Acostumbradas a los tiempos que marcan los ciclos agrícolas, han desarrollado más que nosotras, las mestizas urbanas, la cualidad de la paciencia. Para muchas de ellas es difícil entender que los primeros desencantos nos hagan abandonar los espacios que tanto trabajo costó ganar. A pesar de la indiferencia, de los silencios, de la violencia, siguen de "provocadoras" dentro y fuera de sus comunidades.

Es a través de estas pequeñas y grandes luchas que se está construyendo el México del siglo XXI, no sólo en las grandes esferas del poder político sino también en la vida cotidiana, en las organizaciones artesanales, en los proyectos de salud, en las tomas de tierras, en los debates legislativos. Las mujeres chiapanecas zapatistas y no zapatistas están aportando su grano de arena para la construcción de un México nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

BONILLA, ADELA

1994 "Nuestro primer entusiasmo estrellándose con la realidad", *La Correa Feminista*, 15.

DETTE, DENICH

1995 "Of arms, men and ethnic war in (former) Yugoslavia", en *Feminism, nationalism and militarism*, American Anthropological Association, Arlington.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

1996 "De la comunidad a la Convención Estatal de Mujeres", en June Nash (comp.), *La explosión de las comunidades en Chiapas*, IWGA, Copenhague.

NELSON, DIANE MICHELE

1995 *A finger in the wound: Ethnicity, nation and gender in the body politics of quincennial Guatemala*, tesis doctoral del Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford.

OLIVERA, MERCEDES

1996 Entrevista con Mercedes Olivera en "Chiapas ¿Y las mujeres qué?", *La Correa Feminista*, vol. II, México.

ONG, AIHWA

1995 "Postcolonial nationalism: Women and retraditionalization in the Islamic imaginary, Malaysia", en *Feminism, nationalism and militarism*, American Anthropological Association, Arlington.

PARKER, ANDREW, MARY RUSSO, DORIS SOMMER Y PATRICIA YAEGER

1992 *Nationalisms and sexualities*, Routledge, Nueva York.

ROJAS, ROSA

1996 "Chiapas ¿Y las mujeres qué?", *La Correa Feminista*, vol. I-II, México.

SMITH, CAROL

1989 *Guatemalan Indians and the State 1540-1988*, Texas University Press, Austin.

WOOD, DAVIDA

1995 "Feminist perspectives on Palestinian political culture under occupation", en *Feminism, nationalism and militarism*, American Anthropological Association, Arlington.

A MANERA DE EPÍLOGO TESTIMONIAL DE MUJERES

TEMORES Y RETOS
DESDE LA EXPERIENCIA URBANA*

DIANA DAMIÁN PALENCIA

Este último ensayo queremos dedicarlo a compartir nuestras reflexiones sobre algunos de los retos que enfrentamos las mujeres urbanas organizadas. Muchas veces, en nuestro deseo por contribuir a que se conozca la difícil realidad de las mujeres indígenas y campesinas, olvidamos escribir sobre lo que sentimos y pensamos quienes, moviéndonos entre la ciudad y el campo, también somos actrices sociales de los complejos procesos que se viven actualmente en Chiapas.

Somos mujeres con perspectivas, visiones, costumbres y trabajos diferentes; muchas somos madres y algunas han decidido no serlo; unas somos chiapanecas y otras han hecho de Chiapas su segunda "matria". "Las mismas" y otras más que se nos han unido en los últimos tiempos tenemos en común reivindicar nuestra identidad de mujeres como un espacio para la organización política y el cambio social.

* Los nombres de las mujeres entrevistadas se omiten por seguridad y también porque consideramos que sus experiencias reflejan el sentir de otras muchas mujeres en Chiapas.

Las mujeres de Chiapas no sólo somos datos, no sólo somos estadísticas, no somos solamente un poco más del 50 por ciento de la población; somos mujeres que trabajamos, que triunfamos, que amamos, que luchamos, que reímos mucho, y que también lloramos. Recuperar el espacio de la subjetividad es asimismo una tarea importante en el actual contexto político.

Este artículo hace referencia a lo que hacemos y lo que tememos, con el propósito de reflejar la manera en que la conciencia de género nos hace coincidir también en los sentimientos. Nuestra intención es hablar por nosotras mismas, y compartir lo que esta guerra nos ha provocado. . . unirnos más.

Nos ha tocado vivir cotidianamente esta guerra llamada de "baja intensidad", tratando de manejar la presencia militar y policiaca de la manera más simulada posible; es decir, hacemos como que no los vemos, como que queremos olvidarnos de su presencia amenazante. Así nos levantamos todos los días, pensando en cómo hacerle para poder pasar los retenes militares, para no ser agredidas verbalmente en la calle por los hombres de uniforme olivo o azul fuerte. Nos levantamos sin embargo con una sonrisa de "aquí no pasa nada" o mejor dicho. . . probablemente no pasará nada. Las que tenemos hijos o hijas hacemos otro esfuerzo de "simulación" para que vivan su infancia o su adolescencia de la manera más "normal" posible. Sin embargo lo más difícil es hacernos creer a nosotras mismas que el día de hoy no pasará nada que nos dañe, y así salimos a la calle a trabajar o a cumplir con la jornada diaria, ya sea en el campo o en las zonas urbanas.

Las mujeres que trabajamos en comunidades tenemos una estrecha relación con las mujeres indígenas y campesinas, y uno de esos días en un taller de salud, en la zona cañera del estado, le comenté a las compañeras sobre lo que pensaba escribir. Una de ellas me dijo:

Si escribes unas letras, acuérdate que nosotras, muchas, no sabemos decir nuestra palabra en el papel; pero sí sentimos y sufrimos mucho. Aunque los ejércitos traten de echar miedo, nosotras las mujeres somos muy valientes, la mayoría, y no les tenemos miedo, así que continuaremos en la lucha, con más fuerza. Yo tengo 28 años en la lucha y nunca me ha preguntado nadie si lloro un día, o si estoy triste. Pero sí le recomiendo que escriba, que yo estuve en la cárcel, a mis años, y no tengo miedo, que tengo ganas de seguir en la lucha. Pero sí, claro, me pongo triste a veces por la situación que pasamos, la injusticia, las muertes de tantos compañeros y compañeras que nadie sabrá su nombre. Y me pongo más triste porque no luchamos por tener más, sino porque no tenemos nada, y me cansa la cabeza y me pregunto ¿cómo hacerle para llegar a más mujeres y hombres y nos unamos más para ser una sola lucha? ¿Usted no ha pensado cómo?

Yo callé porque tampoco lo sé. Coincidencia de género, tal vez.

He pensado cómo hacer para reflejar en este ensayo lo que la compañera de la zona cañera, yo y otras pensamos. Estamos de acuerdo en luchar de manera pacífica, tenemos ganas, tenemos la cabeza y el corazón puesto aquí, de la manera en que cada una pueda y quiera hacerlo. Pero también tengo muchas dudas sobre la efectividad de nuestras luchas. Cuando me entero de que hombres del ejército federal han violado a mujeres indígenas, sé que no podemos callar; la palabra es nuestra única arma. No han violado a una o dos mujeres; al lastimar a una mujer nos han lastimado a todas. La violencia hacia las mujeres no se ha limitado a lastimarnos física y psicológicamente; también nos han matado junto a nuestros hijos, como en Acteal.

Nuevamente son las mujeres y los niños el centro de la violencia, como lo han sido en múltiples guerras en

otras latitudes. La forma que toma la violencia y el uso simbólico que se hace de los cuerpos de las mujeres para sembrar el terror, nos hace pensar cómo el género marca la manera específica en que se vive y se muere en este contexto de guerra.

La masacre de Acteal hizo que muchas de nosotras saliéramos nuevamente a las calles a participar en las marchas que se organizaban en todo el mundo por la paz, en apoyo a los acuerdos firmados en San Andrés y en protesta por la matanza de Acteal. Nos juntamos el 12 de enero de 1998, nos unimos otra vez —“las mismas”, dirían por allí— después de muchos intentos de trabajar juntas. El dolor, la indignación y la conciencia de género nos unieron una vez más.

En San Cristóbal las mujeres encabezamos la marcha; dentro de la tristeza e indignación del momento estábamos contentas de poder estar juntas, de vernos y abrazarnos. Las diferencias y los distanciamientos se olvidaron ante la necesidad de denunciar el genocidio. Esto es algo que los hombres a veces no entienden muy bien: cómo puede ser que las mujeres, aunque tengamos diferencias y disgustos, nos perdonemos y nos queramos.

La marcha llegaba a la plaza de la catedral; después tendríamos una reunión a fin de planear las estrategias a seguir para denunciar la masacre de Acteal y la violencia desatada por los grupos paramilitares. Terminaba la marcha cuando en el mitin se nos informó de la agresión que sufrieron los manifestantes de la marcha pacífica en Ocosingo. Por allí se hablaba de la muerte de una mujer que horas más tarde veríamos en las imágenes de la televisión. Salimos del mitin; nadie sabía qué decir. El silencio reflejaba la impotencia y el dolor que sentíamos: otra vez más muerte, y otra vez una mujer. Nos reuniríamos, íbamos destrozadas. Hablamos del trabajo para terminar de escribir este documento que consideramos una posible aportación para entender y reflejar la manera en que

las mujeres estamos viviendo la guerra. Propuse que esta colección de ensayos no sólo reflejara nuestro trabajo, aunque es muy importante, sino que también plasmara cómo nos sentíamos y qué implica para cada una de nosotras la guerra de “baja intensidad” y la militarización. De esas voces y esos sentimientos surgió este testimonial.

Las palabras de otras como nosotras se han escuchado seguramente en muchas guerras; pero cierto es que hoy estamos aquí solas o con nuestros hijos. La maternidad se vuelve una condición contradictoria en contextos como éste. Cuando nos manifestamos en apoyo o en contra de algo algunas llevamos a nuestros hijos e hijas, pues pensamos que tienen que empezar a tomar conciencia. Sin embargo, hechos como el de Ocosingo nos recuerdan el peligro a que nos exponemos y los exponemos al participar en marchas. La conciencia, entonces, se mezcla con sentimientos de culpa:

Nosotras nos peleamos para encabezar las marchas, le entramos a la misma lógica, lo que vivimos es una guerra y no la hemos asumido. Me lleno de coraje, yo creo que por eso sigo y por eso me aviento hacia delante. De pensar en los niños muertos, me pongo a pensar en que pudieron ser mis hijos y que pueden serlo, y que no se va a evitar aunque me salga yo de esto; lo siga o no lo siga haciendo. Sin embargo hoy me he sentido inconsciente al poner a mis hijos enfrente de la guarnición militar y no caí en cuenta de esto hasta que me tomaron fotos.

La conciencia nos dice que tenemos que enseñar a los hijos y las hijas a que libremente digan lo que piensan, a que expresen si algo les ha dolido y que sepan que existen posibilidades de construir una vida más justa. Pero el temor siempre surge porque sabemos que están expuestos continuamente en esta guerra, en la calle, al salir a la escuela, o al manifestarnos juntos y juntas. Entonces nos llena un sentimiento de culpa y confusión.

Hay algunas de nosotras que pensamos que los hijos sí tienen que involucrarse según su edad; que están involucrados sólo por el hecho de vivir en un estado militarizado, y sabemos que no podemos excluir la posibilidad de que sean lastimados. Es importante, entonces, que tengan información, que tengan elementos para entender lo que está pasando. Qué tipo de información, cómo manejarla, en qué espacios pueden participar, son preguntas que nos hacemos continuamente.

Para otras los hijos han dejado de ser un dilema frente al contexto actual. Sus hijos han crecido y han tomado sus propios caminos. Con años de experiencia y de militancia, sus contradicciones y temores están más vinculados a las limitaciones y retos que enfrenta la organización política y en especial el movimiento amplio de mujeres:

Yo no le tengo miedo a la muerte, me he muerto ya muchas veces, ya ésa no es mi preocupación. Tampoco son mi preocupación mis hijos, que ya están grandes, y cada uno tiene su propia vida. . . Lo que me preocupa es que se me está acabando la vida, y no he podido hacer que las fuerzas políticas existentes, los partidos en que he militado, nos incluyan a las mujeres, incluyan nuestras propuestas y posiciones. Seguimos luchando por que nuestros derechos sean reconocidos y cada vez que escucho de la muerte de una mujer me siento tan inútil, me siento tan incapaz de haberme comunicado con otras mujeres. Surge nuevamente la necesidad de buscar otras formas de trabajar, la necesidad de arrancar los personalismos, las desconfianzas, de ir mas allá juntas. No quiero que nos vean como que nos unimos únicamente por la violencia hacia las mujeres, sino realmente como una fuerza política. ¿Cómo reunir todo lo que tenemos dentro? Porque tenemos muchas cosas, porque cada una tiene algo, unir todo esto y la posibilidad de hacer propuestas. En momentos como éste mi mayor temor es que nos paralice-

mos, que nos quedemos calladas, y no podamos seguir trabajando juntas. Eso para mí es la angustia mayor.

Para aquellas que se mueven en el mundo académico la guerra y la violencia ha venido también a cuestionar sus proyectos de vida; surgen muchas dudas sobre el cómo y para qué del conocimiento científico. ¿Estará sirviendo de algo lo que se hace desde la academia?

De repente te das cuenta que escribes y que crees que lo que escribes e investigas es importante, y sin embargo te das cuenta que somos tan poca cosa frente a estos poderes que nos sobrepasan, y de pronto me entró una sensación de impotencia y de culpa de estar construyendo mi proyecto de vida sobre una cuestión académica que sirve tan poco a la gente con la que estamos trabajando. Cuando pasó lo de Acteal yo estaba fuera de San Cristóbal y hablé para acá con una compañera, y para mí fue tan importante hablar con ella porque no me podía comunicar con otra gente de la misma manera en que me comunicaba con ella. Entonces una se da cuenta de lo que tiene, que en los años de militancia hemos ido formando lazos, y sabía que tenía que estar aquí. Sentí esto, la impotencia y la sensación de vulnerabilidad. Una idea muy concreta que me surgió a partir de lo de Acteal es que tengo que darle un giro a mi proyecto académico, que tengo que pensar en cómo lo materializo más en otras cosas. Yo sé que el trabajo sigue siendo muy limitado, yo sé que lo que escribamos no va a cambiar nada, pero eso es lo que sé hacer.

Para otras la violencia extrema que se manifestó en la masacre de Acteal vino a remover temores que muchas hemos vivido a lo largo de estos años de guerra no reconocida. El sentimiento de vulnerabilidad nos volvió a invadir, incidentes a los que en otro momento no les daríamos importancia en el contexto actual toman una nueva dimensión:

El año pasado antes de terminar el año estuve recibiendo llamadas telefónicas, y una noche me hablaron como a la 1 de la mañana y dijeron "te vamos a entrar a violar". Cuando pasó lo de Acteal pensé "podría ser yo". Yo no he pensado en el miedo a la muerte, pero sí en la violencia, a mí da mucho miedo, el tema de la violación me da pavor, y eso es lo que siento, siempre, pienso más en la violación que en la muerte.

Para las mujeres que vivimos en las zonas urbanas y que hacemos el trabajo en comunidades rurales, nuestras historias personales han estado marcadas por estos encuentros. Involucrarnos emocionalmente con las mujeres y los niños y niñas nos ha dejado huellas, hemos aprendido de estos intercambios de experiencias, nos hemos formado junto con ellas. Con esas mujeres y esos hombres, junto a esos niños y niñas que sin tener nada más que la vida la viven con tanta intensidad, hemos aprendido a ver nuestra propia vida con otros ojos. A lo largo del tiempo, en esas idas y venidas de la comunidad a nuestra casa, y viceversa, las palabras y los rostros se nos han ido metiendo poco a poquito en el corazón. Para muchas de nosotras los datos y cifras que dan los periódicos no son de gente anónima, son mujeres y hombres con nombre e historias personales, a muchos de los cuales hasta vimos crecer; esto marca la manera específica en que estamos viviendo esta historia:

Mi corazón está en Chenalhó, siento que fue ahí que mi vida cambió por completo, como que volví a nacer, y eran esos caminos de Acteal, Tzajalhucum, de Majomut. . . yo era muy joven, tenía 24 años, cuando llegué por primera vez a Chenalhó. Vivía muy protegida y para mí fue un *shock* conocer esa realidad. Me acuerdo la primera vez que fui a Los Chorros, y ahora estos días con lo que pasó, pensé en las mujeres, las artesanas. También me preguntaba, de veras, cuántos años tendrían esos

muchachitos [los paramilitares de Los Chorros], si los habré visto. Pensaba en gente concreta y en las caras y tenía mucho miedo y más que nada una desolación absoluta. Me dio una enorme tristeza de pensar que hubo tantas advertencias, pero no se me ocurre por más que volteo para atrás qué más pudiéramos haber hecho, y me da coraje que hasta que murió toda esa gente, todas esas mujeres, hasta entonces llegó todo mundo. Ahora que fuimos estaba lleno de gente, ¿por qué tenemos que esperar a que haya muertes para hacer algo? Todo Chenalhó está militarizado, las mujeres tienen mil y una amenazas, les dijeron que iban a matar a las hijas de las zapatistas y que iban a violar a las zapatistas. A las mujeres de Altamirano las acaban de golpear, hoy entró el ejército, y todo esto pasa desapercibido, nos acordamos hasta que muere alguien.

A pesar de que reconocemos nuestra incapacidad ante estos poderes que nos sobrepasan, siempre tenemos la sensación de que hubiéramos podido hacer algo para evitarlo. El sentimiento de culpa, quizá herencia de nuestra formación judeocristiana, nos embarga ante nuestra impotencia. El sentimiento de no haber estado allí en el momento preciso, de haber podido hacer algo para evitar alguna muerte o sufrimiento, crea para algunas una culpabilidad irracional que sabemos que no tenemos que cargar, pero que se anida en algunos corazones. Sabemos que un posible "antídoto" ante este sentimiento es el trabajo conjunto:

Yo estuve hoy en Ocosingo, me salí antes; como se iban a hacer bloqueos decidí salir antes, y después me entero aquí de que hay una mujer muerta. Eso me ha pasado una y mil veces: estoy en un lugar y me salgo y pasa algo cuando ya me salí. Me siento un poco culpable, siento que se pudo hacer algo para evitarlo y no estuve.

Al recoger todos estos testimonios, transcribirlos y resumirlos, me puse a pensar en nuestras capacidades, en lo mucho que tenemos, en la importancia de buscar esa fuerza interior que nos permita sobreponernos y seguir hacia adelante, haciendo nuevas propuestas y apoyando las que ya se han hecho.

Nos sabemos mujeres con diferencias, pero seguimos intentando, seguimos creyendo en las posibilidades del cambio social, en las posibilidades de construir una sociedad mejor para nuestros hijos e hijas, donde puedan vivir y sonreír. No importa cuántos intentos, lo que nos importa es lograr una mejor vida para nosotras y para las que vendrán. Varios de los testimonios recopilados reflejan esta necesidad de seguir buscando espacios de confluencia y estrategias más efectivas para nuestras luchas:

Yo he sentido con algunas una brecha generacional enorme, con otras una brecha académica; igual con las indígenas, aunque de repente cuando las escucho me digo "hay otro lado de ellas que es igual que yo". Yo creo que es también esta desvalorización de nosotras, y la tontería de pensar que otra es mejor que tú. Tenemos que pensar cómo podemos romper esto, es tan importante cuando las mujeres podemos hablar de cómo somos mujeres y cómo nos sentimos, ir más allá de todo lo demás, tener espacios de intercambio de la experiencia y del pensamiento de cada una.

Yo sigo pensando en nuestro espacio de acción y creación de nuestras propias propuestas. Ya que las mujeres siempre tenemos mucho trabajo, en la casa, en las labores de fuera. Así como tenemos que darle la comida a nuestros hijos, también tenemos que dar prioridad al espacio de nosotras. De aquí tenemos que hacer el compromiso de pensar en esa posibilidad muy en serio.

Me pregunto de dónde sacar las fuerzas para continuar cuando se tiene tanto dolor, y es de allí, de la indignación que salen las fuerzas. Pero me pregunto cómo hacerle para que nos escuchen, y a veces para escucharnos a nosotras mismas. Tenemos que organizarnos y hacer muchas cosas desde nosotras para parar esta guerra. Pero ojo, nunca volver a estar igual que antes, la propuesta es defender nuestros derechos. Yo lucho para que mi hija viva un día mejor que yo.

Lo que tengo claro en estos momentos es que ahora, más que nunca, urge que los grupos de mujeres nos juntemos para elaborar una estrategia de acción colectiva. Sumar esfuerzos en vez de acentuar diferencias. Mi impresión es que podemos jugar un papel importante para detener esta guerra, para incidir en proyectos de "emergencia" para las mujeres desplazadas y sus familias, para planificar proyectos de largo plazo con ellas, y para diseñar acciones en relación con los diálogos de San Andrés. La última mesa esta referida a los derechos de las mujeres, así que además de presionar para que se cumplan los acuerdos firmados en febrero de 1996 y por que se reanude el diálogo, nosotras debemos actuar y pensar estratégicamente con miras a nuestra participación en esa última mesa.

Con planes a futuro y compromisos de continuar el diálogo iniciado, terminamos la reunión. Algunas llevábamos lágrimas en los ojos, otras una sonrisa de aliento de saber que no estamos solas. Sabemos que esta lucha le da sentido a nuestras vidas, aunque también sabemos que dentro del movimiento amplio de la sociedad civil en Chiapas no existe aún una conciencia de género.

Nos despedimos, cada una partió ya muy noche a su casa. Yo me fui con las grabaciones, las ideas y muchos sentimientos encontrados, para preparar este material.

TESTIMONIO FOTOGRÁFICO

Al igual que la palabra, la imagen es una herramienta para reflejar y analizar la realidad. Las fotos que aquí presentamos son un testimonio visual de la vida de las mujeres indígenas en San Pedro Chenalhó. Los rostros, las lágrimas, las miradas, nos hablan del dolor del desplazamiento, del temor a la violencia paramilitar y de la profunda tristeza e indignación que embarga a los sobrevivientes de la masacre de Acteal.

Las fotografías que aquí se presentan fueron tomadas los días 30 de noviembre y 1 de diciembre de 1997 por integrantes de la Misión Nacional e Internacional de Observación por la Paz durante un recorrido por el municipio de Chenalhó, y días después de la masacre de Acteal, durante el velorio colectivo y en un recorrido por las comunidades de desplazados. La colección nos fue proporcionada generosamente por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.

Las imágenes le brindan al lector una representación fiel de la situación que imperaba en Chenalhó pocos días antes de la masacre. Esta colección es uno de los muchos testimonios que constataban el desplazamiento de miles de familias que huían de las constantes agresiones en contra de la población civil; alertaban sobre la impunidad con la que actuaban los grupos paramilitares y mostraban el ambiente de peligrosa tensión que imperaba. Tanto estos testimonios gráficos como muchos otros que recurrentemente aparecían en la prensa anunciaban la posibilidad inminente de una escalada de violencia sin precedentes.

Veremos los techitos de plástico con los que alrededor de mil personas desplazadas, en su mayoría mujeres y niños, se guarecían de la lluvia en los precarios campamentos establecidos en las montañas de los hoy notorios Xoyep y Cholomtoj. Miraremos a los paramilitares de Pechiquil, comunidad vecina a Acteal, vestidos de negro y con botas militares, que vigilaban a los y las integrantes de la organización Las Abejas, retenidos ahí en contra de su voluntad. Acaso después de ser testigos, a través de la fotografía, de lo que sucedía en San Pedro Chenalhó, nos preguntaremos sobre la cadena de complicidades que permitió la masacre de Acteal.

Las fotografías del entierro y de la vida cotidiana en los días que siguieron a la masacre nos hablan del dolor y el miedo que marca la vida de los tzotziles de Chenalhó. Son aún impredecibles las consecuencias que la violencia y la desintegración del tejido social tendrán para el futuro de los niños y niñas que aparecen en este testimonio fotográfico. Estas imágenes pretenden ser un llamado de atención a la conciencia de todos y todas las mexicanas que hemos sido testigos silenciosos de este genocidio.

Desplazada en Xoyep.
30 de noviembre de 1997





Refugiados en Polhó.
28 de diciembre de 1997



María perdió nueve miembros de su familia
Acteal, 25 de diciembre de 1997



Detención de presuntos asesinos.
Acreal, 25 de diciembre de 1997



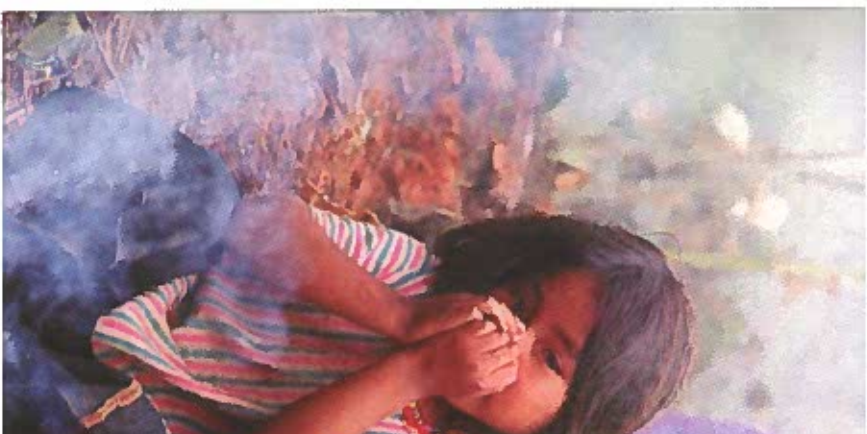
Desplaza

Desplazadas en San Cristóbal
de Las Casas.
Noviembre de 1997





El entierro.
Acteal, 25 de diciembre de 1997



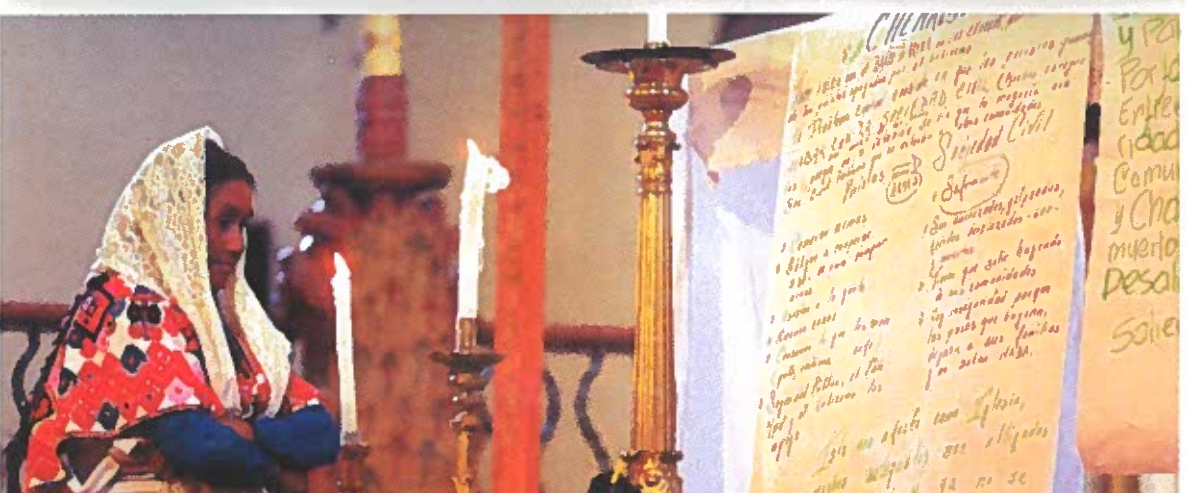


Desplazadas en Xoyep.
30 de noviembre de 1997



El entierro.
Acteal, 25 de diciembre de 1997

Xoyep, 30 de noviembre de 1997



Xoyep, 30 de noviembre de 1997

