VOICES OF HOPE:

EXAMINING THE EMPOWERMENT PLANNING PROCESS OF INDIGENOUS WOMEN IN CHIAPAS

by

Paola Cassaigne
B.A. Universidad Iberoamericana, 2004.

A THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR
THE DEGREE OF
MASTER OF ARTS
in
The Faculty of Graduate Studies
(Planning)

THE UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA
(Vancouver)

December, 2008

© Paola Cassaigne

ABSTRACT

Since colonization, Indigenous women in Chiapas have occupied very disadvantaged social positions, characterized by ethnic, gender and class-based oppression. However, during the last thirty five years, important social dynamics have taken place which have driven women to perceive themselves as the main actors of social transformation, and to start participating in planning and development efforts at a household and community level.

Building on the ideas of Paulo Freire and Pierre Bourdieu, oppression is understood as a dynamic where the oppressed are also implicated by, among other things, the involuntary body adhesion to oppression, experienced as shame, fear and silence. Therefore, the main focus of this research is the processes by which women achieved to exercise the internal capability to speak out; as well as how this new ability has been critical in order to have transformative agency, by having a meaningful participation in planning, agency and decision-making in the different spheres of their private and public life.

The main findings of this thesis arise from six month of field research. With a phenomenological and hermeneutic approach, seventeen Indigenous and ten non-Indigenous women participated through in-depth interviews and focus groups. Participatory observation and a validation workshop were also undertaken. Findings are related, first, to women's participation in group processes, by which, on the one hand, they achieved to generate critical-reflective awareness, denaturalizing oppression, and, on the other hand, they removed embodied oppressive dispositions by retraining their bodies through dialogue and corporal techniques. Second, praxis of liberation aroused from reflection, with no need of a mechanistic plan informed by efficient and effective predetermined justifications. Praxis of liberation took the form of practical wisdom and wise judgment for the achievement of good life.

This thesis was originally written in Spanish and then translated into English. Only the English version of this thesis has been reviewed and presented at the UBC School of Community and Regional Planning.

TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT ii

TABLE OF CONTENTS iii

LIST OF TABLES v

LIST OF FIGURES vi

LIST OF STORIES vii

ACKNOWLEDGMENTS viii

DEDICATION ix

1. INTRODUCTION 1

1.1 RESEARCH PROBLEM 2

1.2 RESEARCH OBJECTIVES AND GUIDE QUESTIONS 3

1.3 CONCEPTUAL FRAMEWORK 4

1.4 MY POSITION IN THIS RESEARCH 7

1.5 RESEARCH METHODS 10

1.6 THESIS ORGANIZATION 13

1.7 FINAL NOTES 14

2. BREAKING THE SILENCE 16

2.1 BRIEF HISTORICAL CONTEXT IN CHIAPAS 21

2.1.1 Class, Colonial and Ethnic Based Oppression 22

2.1.2 Historical Roots of Gender-Based Oppression in Chiapas 24

2.1.3 The Face of Inequity in Chiapas: Statistics and Testimonies 28

2.2 BRIEF HISTORY OF WOMEN'S MOVEMENTS IN CHIAPAS SINCE 1963 39

2.2.1 The Diocese of San Cristóbal Women's Area (CODIMUJ) 39

2.2.2 Leftist Feminist Organizations..... 43

2.2.3 Zapatista Army of National Liberation (EZLN)..... 46

3. THE OPPRESSION TURNS INTO SILENCE..... 53

3.1 DYNAMICS BETWEEN DOMINANT AND DOMINATED..... 58

3.2 DOMINATION'S FABRIC: *COLONIALITY*, CAPITALISM AND PATRIARCHY..... 64

3.2.1 *Coloniality* and Capitalism: Dehumanizing the Other..... 64

3.2.2 Patriarchy: Systemic Inequities among Genders..... 73

3.3 BODILY INSCRIBED SILENCE..... 76

4. FROM OPPRESSION TO PLANNING..... 87

4.1 ABOUT THE IRRELEVANCE OF WESTERN PLANNING 90

4.2 KEY PLANNING CONDITIONS..... 96

4.3 THE WORD AS A PASSAGE TO FREEDOM..... 100

5. POSSIBILITIES FOR THE "OTHER PLANNING"..... 114

5.1 GENDER AND POVERTY: DIFFERENT APPROACHES..... 116

5.2 LIBERATION, RESISTANCE AND EMPOWERMENT..... 121

5.3 WOMEN TELL THEIR STORY: WORD AS TRANSFORMATIVE AGENCY..... 124

6. CONCLUSION..... 136

REFERENCES..... 141

APPENDICES..... 145

APPENDIX A. SAMPLE OF INTERVIEW QUESTIONS..... 145

APPENDIX B. ETHICS REVIEW APPROVAL CERTIFICATE..... 148

APPENDIX C. 500 YEARS OF OPPRESSION OF INDIGENOUS PEOPLES IN CHIAPAS..... 149

LIST OF TABLES

Table 1. Chiapas' population distribution according to sex and residence, 1960..... 29

Table 2. Percentage distribution of the Indigenous language speaker population of 5 and more according to residence and sex, 1990 and 2000..... 30

Table 3. Average of children born alive by cohort groups in urban and rural population, 1960..... 30

Table 4. Indigenous language speaker population of 5 and more, bilingual and monolingual according to sex, 2000..... 32

Table 5. Literacy and illiteracy percentage by residence and sex, 1960..... 32

Table 6. Percentage distribution of Indigenous language speaker population 15 and more by sex and residence according to instruction level, 2000..... 34

LIST OF FIGURES

Figure 1. Analytical Framework..... 7

Figure 2. System of Naturalized Oppression..... 59

Figure 3. Resources for Empowerment Planning..... 102

List of stories

Story one: Karina..... 16

Story two: Ángela..... 53

Story three: Gabriela..... 87

Story four: Paloma..... 126

Story five: FOMMA..... 130

ACKNOWLEDGMENTS

I want to acknowledge each and every one of the women and men who contributed to my understanding in this research. Specially, I acknowledge the 27 women that shared with me their reflections, their stories and their hearts. I thank to the sisters from CODIMUJ for giving me access to their memoirs and for embracing me as one of their own. As well, I want to thank *K'inal Anzetik,* especially to Merit Ichín, for introducing me to some of the wonderful women who participated in this research. My particular acknowledgment goes to CIDECI, to Doctor Raymundo for creating a safe space for reflection, and to all who shared their insights and opened their hearts for dialog. I acknowledge and thank the staff of the Ecosur library for their help, patience, curiosity, and welcoming smiles.

I thank my dear friends who became my family when I was in Canada. Thanks to Allison Jones, Maira Avila, Johanna Mazur, Raquel Trinidad, Jeet Chand, Lucia Scodanibbio, RJ McCulloch, Jeff Chase, Celene Fung, Alejandra Lopez, Erika Crawford. Charlotte Humphries, and Courtney Campbell. Thanks as well to my new Latino family, especially Matías Guido, Rubén Orozco, Itzia Paz, Ramón Zárate, Lina Mata, Freddy Osorio, Max León, Nancy Espinoza and Josema.

Finally, a special acknowledgment to my mentors and friends, Leonora C. Angeles and Norma Jean MacLaren. Thank you for sharing with me your passion, your experience and your knowledge about the implications of planning with and for the oppressed and with a gender perspective. Thank you, Nora, for your engagement and unconditional commitment; for your effort and patience on editing this thesis; your suggestions and commentaries were always insightful and very appreciated.

DEDICATION

To **Alejandro**, my accomplice in the dream for a better world; my light, my echo and my strength to whom I turn whenever I can't find the path; my warrior, always there, always faithful; my home to which I come back with the soul full of new hopes.

To **Mamá** and **Papá,** because I keep holding on to your hands whenever I have lost balance. Because I still need your impulse whenever I want to fly. Because, in spite of the tears in the airports, you believe in my dreams and you bet on my madness. Because, whenever I feel like quitting, your voices are still whispering in my ears giving me the strength I need.

To **Mariana and Verónica**, two women I carry in my soul, close to my heart; you have showed me the meaning of sharing and committing; you have showed me the taste of laughter, tears, and mid-night confessions; with you, I have discovered that being a woman is worthier when being a sister.

To **Victoria**, because your brand new life brings a whole new sense to each and every one of my hopes; because of your existence, it is even worthier to keep on striving to make this world a little more fair, a little more free.

To **Claudia**, my friend, the bravest, the most reliable, the most committed. And to the Universe, who brought us together in this journey.

1. INTRODUCTION

There are more than ten million Indigenous people in Mexico. They belong to 62 ethno-linguistic groups though they speak more than 300 different linguistic variables. While they are scattered in most of Mexican territory, they are concentrated in the Southeast states of the country. Although each group has its own and defined characteristics –based on an ancient culture and history-, they all share something in common: they all present the highest marginality indexes of the country (CDI-PNUD 2006).

In the last third of the twentieth century, Indigenous women of the Southeast region of the country, especially in Chiapas, began to gain consciousness about their oppression. For them, colonization didn't end with the Independence Movement in 1810. Although the Spaniards were no longer enslaving the Indigenous people, it was the *Mestizos* who continued the tradition of exploiting men's labour and women's bodies. The Mexican Revolution in 1910 didn't change their living conditions either. Complicity among the economic and political elites interfered with the implementation of agrarian reform, dispossessing the Indigenous people of the land they were entitled to (Rovira, 1997).

The awakening of indigenous people began in the 1960s. Some Indigenous groups in Chiapas started to get socially, military and politically organized, demanding to be recognized as individuals with rights and dignity. The landmark moment came during the uprising on January 1st of 1994, when the *Zapatista* Army for the National Liberation (EZLN) rose up against the Mexican Government. However, the degree of awakening was not the same for every Indigenous in Chiapas. Oppression happened in various ways and with varied intensities according to gender, ethnic origin, age and geographical location.

The people of Chiapas suffered numerous forms of oppression because of their Indigenous status, such as their *de facto* exclusion from the public education and health systems, exploitation as peasants in the countryside, discrimination in the schools and workplace because of their ethnic origin, being banned from land possession, etc.) Besides the oppression suffered because of their Indigenous condition, women suffered gender oppression and violence, within and without their communities. Unfortunately, in Chiapas as in the rest of the world, the poorest/most oppressed of the poor/oppressed are women.

Women hitherto experienced gender oppression in some communities. Parents, specifically the father, decided when and with whom to marry their daughters. Usually, this

decision was taken according to what the prospective husband could pay (e.g., alcohol, hens, etc.). Women didn't have the right to decide about the number and spacing out of their children. They didn't have the right to express their opinion about any decision that affected their communities, their families or their own persons. Domestic violence was a much extended practice; increased by the high levels of alcoholism among the male indigenous population. Besides the tasks assigned to them because of their gender (fetching water, carrying firewood, cooking, cleaning, taking care of the children, etc.) women had to help men on the fields. They had to begin their working day two or three hours before the rest of the family, and they were the last to go to rest. Women didn't have property over the land, either over the benefits it produced. Women didn't have the right to education. Besides being an obstacle for gaining many intellectual skills, it meant the impossibility of learning Spanish, which increased their isolation and powerlessness. Still in 1994, in most of the *fincas*[1], the *finqueros* kept exercising the "right" of "deflowering" (raping) an Indigenous women before she married.

1.1 RESEARCH PROBLEM

The struggle to get recognition of the rights and dignity of Chiapas women has been a very long and arduous process. From the perspective of those who have been influenced by Western feminist movements, the achievements of the Indigenous women are sometimes disappointing, as they still remain subordinate to men in many spheres of life. However, it is clear to me and many others that their awakening has begun. Women have been gaining consciousness about the oppression they suffer and they have been organizing and creating mechanisms to achieve their demands. Most of all, women have demanded and gained the right to speak, to have their own word, in order to name their oppression and make it visible.

According to the classic definition, planning is the "process to decide what to do and how to do it". Thus, the immanent condition to engage in planning is to have the ability to decide. Having no voice, it is easy to understand that women couldn't decide and participate even in community planning and in the planning their own lives. Women couldn't decide or have a say about their education, the man they wanted to marry (because they were usually sold to the highest bidder), the amount and frequency of their pregnancies, their rejection of domestic violence, among others. Many questions came to my mind after the women's initial response to my questions. First of all, I wanted to understand the origin of their silence, particularly the

[1] A kind of rural real estate.

values and beliefs that made them feel afraid of speaking out, as well as the origins of this way of thinking. I also wanted to understand the social structures and power relations that perpetuate and get benefited by women's silence. In the second place, I wondered about the origins of women's new capability to speak out, in other words, what were the new values and beliefs that compelled women to exercise their capability to speak up. I also needed to understand who introduced women to these new values and beliefs, and the social junctures that opened the door for women to access these new ideas. Most of all, I was interested in understanding the individual and collective processes by which women had been able to gain the power to speak out. Finally, it was critical to understand how women's voice became an asset to fight oppression and to participate in community planning and social transformation.

This research starts from the need to understand the processes by which a subordinated group acquires the ability to decide, to choose among alternatives, and to carry out actions that transform their subordination in the power relations. In this research, I will try to explore the importance of the right to speak out in each dimension of these processes lived by many women in Chiapas. I'll explore as well how exercising this right has been critical to enacting decisions women have made, enabling them to demand the transformation of their relationships in the private and emotional realms, and to plan and to carry out, in an organized way, actions that can somehow transform their community and the position they occupy in it. Finally, this research is a celebration and offering to the spoken word of women, and to very the same women that have had recovered the consciousness of their humanity, of their dignity and of their rights.

1.2 RESEARCH OBJECTIVES AND GUIDE QUESTIONS

The objective of this research is to understand some of the processes by which a highly subordinated social group starts conceiving itself as a critical actor in its own development, particularly at the household and community or local level. In other words, I would like to examine the processes by which one social group gains awareness about its own subordination, achieves to exercise a reflective-critical consciousness, and decides to plan and implement actions that can transform their condition and position as individuals and as a group.

The primary research question addressed in this thesis is: To what extent has exercising the internal capability to speak been a critical element for the indigenous women in Chiapas to start participating in planning efforts for community and personal development? Playing on the

classic question raised by Gayatri Spivak (1988), "Can the subaltern speak?" this thesis similarly asks, can Indigenous women as subalterns speak, and how? Can they plan, and if they do, how?

Three sets of secondary research questions around origins and impacts of silence, processes of transformation and positive consequences are addressed in this thesis.

A. Origins:

- What are the origins and sources of Chiapas women's silence?
- What values and beliefs had women internalized that would make them fearful and ashamed to express themselves?
- Where did these values and beliefs come from? What are their historical and systemic origins?
- What power relations were being supported and maintained by their silence?
- What are the impacts and consequences of their silence on their own personal development, their families and children, and their communities?

B. Process of Transformation:

- By which processes and resources did women gain the internal capability to speak?
- Which new values and beliefs were embraced by women so that they could begin to speak out? Where were these new values and beliefs coming from?
- What and how were the external processes by which women gain the capability to speak?

C. Positive Results

- In which ways exercising the internal capability to speak becomes a transformative action and a strategic interest for women?

1.3 CONCEPTUAL FRAMEWORK

The conceptual framework of this thesis relies on three key concepts that I attempt to analyze and relate to the silence and oppression, transformation and planning efforts of Chiapas women. These are the concepts of (1) domination, (2) gender, (3) *coloniality* and colonization.

I understand domination, not only as the oppressive action exercised by a dominant agent or group, but as the dynamics in which the dominated are also implicated in the process by recognizing the power of the oppressors. The elements of the binary oppositions (e.g., white/non-white, men/women, rich/poor) that structure the social space, are also constitutive of the

cognitive, perceptive and evaluative instruments of dominant and dominated mental structures. This is why it is fairly common for the dominated to perceive oppression as a natural state in life; in other words, after being lengthily exposed to the oppressive social structures, in which they are clearly disadvantaged, their role in the social world appears as natural and it is seldom questioned. The oppressed learn to live in silence because their humanness and their world understanding are neither acknowledged nor validated, since they are different from the oppressor. Fear and shame are the forces that keep the oppressed from speaking out. Both feelings are a body response resulting from the internalized domination. Pierre Bourdieu (1995, 1997) and Paulo Freire (1970) clearly explained the dynamics between the dominant and the dominated, as well as the reason for the silence of the oppressed.

Gender is a critical concept in this thesis. Gender is defined as a socio-historical construction by which men and women, according to their sexual difference, have been assigned models and stereotypes. These are based on values, roles, division of labor, ways of being and relating, spheres where to exercise influence, social positions and specific access to decision-making power. It has been assigned distinctive and unequal value to each gender, which varies in space and time, and which determines the differentiated ability to decide and control material resources (physical, human or financial) and intellectual resources (ideals, knowledge, information), as well as the ability to generate, support and institutionalize ideological resources (values, believes, behaviors, etc.) (Batliwala, 1997). In this way, each gender has differentiated and unequal forms of political, economic, social and cultural capitals.

Inequities among genders are present in the whole range of institutions that goes from the family to the State. Values, believes, attitudes, traditions and laws support and perpetuate power relations between genders, in which women are the most disadvantaged. This social system is called patriarchy. Both genders internalize and naturalize differentiated gender symbolic representation and appraisal. Yet, according to neo-Marxist feminist thinkers, gender condition, situation and relations result not only from history but also from dynamic transformation of structures and human lives. There is a dialectic relation between the acceptance of the models and the normative prescriptions, and the way in which women's identities, consciences and internal forces generate transformation dynamics of gender, class and ethnic inequities (Olivera, 2004).

Coloniality refers to the exploitative social, political and economic relations that prevail among former colonized and colonizer populations. Colonization, as the process of extending political and economic domination over another, was a critical requirement for the existence of

modernity and capitalism. Without natural resources and free labour, the development of European and North American countries wouldn't have been possible. Besides, colonization was supported by a solid philosophical thinking that justified the exploitation of non-white/non-Western races. Even though decolonization was a historical event by which colonized territories achieved their independence, *coloniality* prevails as the social and mental structures by which racist domination of Indigenous peoples in Mexico is justified.

Finally, I make use of three theories that will help me to understand liberation from gender, ethnic and class oppressive relations. The first one is Paulo Freire's liberation theory (1970) in which he explained how the dynamics between oppressor and oppressed can be broken if the oppressed sets free through the generation of critical-reflective awareness. This will allow the oppressed to understand the dominance structure in which he/she is embedded. Critical-reflective awareness is achieved through authentic dialogue; and its inevitable effect is the praxis that strives for social transformation.

The second theory comes from Pierre Bourdieu (1995, 1997). He explained that dominant social structures are internalized in the body and the conscience of the agents, as a system of dispositions[2] to be and to do, or what he called *habitus*. These dispositions can be removed from the body, by forcing it to undertake actions not allowed before. In this case, women exercised the expression in a safe space where they felt acknowledged and valued. Recognition and validation become new symbolic capitals that strengthen transformative agency. When the *habitus* is modified, it is possible for the agent to conceive a future with bigger and better possibilities than the ones available in the past. Envisioning a different future impels the agent to carry out the actions that will take him/her to live the life he/she wants.

Finally, the third one comes from Naila Kabeer's approach to the theory of empowerment (2001). Empowerment is the process by which a person acquires the ability to make choices. Empowerment has three dimensions: resources, agency and achievements. I will analyze how these women acquired the ability to decide to transform their lives, families and communities through these three dimensions of empowerment. I want to examine how women in the first place had access to resources such as information and participation in reflection groups, where gradually they recovered their internal capability to speak out, and where they felt acknowledged and validated, helping them improve their self-perception and self-esteem. These resources gave them the possibility and strength to enact a transformative agency outside of the reflection

[2] From the French "disposition"; translated as "disposition" by Bourdieu's English translators.

groups; and to actively participate in the decision-making in different spheres such as the family, the cooperatives, the community, the church and politics. (For a summary of relationships between these concepts, see Figure 1.)

Figure 1. Analytical Framework



1.4 My position in this research

This type of research with subjects different from my own community, background and location, or *habitus*, requires an explanation of my own position in the research and its process. I assume and defend Donna Haraway's concept of "situated knowledge", and Paul Ricouer's concept of "horizon of expectations". I know that the knowledge with which I start this research and the one with which I finish it is comprised by partial truths that are constrained by my point of view, by my lenses, by my *mirada* (mirror). In the months I spent planning this research, doing the field work and writing this thesis, I tried always to reflect upon the eyes –my eyes- that look at this reality; I tried to make my truths dialogue with other people's truths. I embraced the possibility that my perception of the world, my femininity, and my values and beliefs have a limited horizon determined by my own cultural background. As well, I embraced the possibility that my horizon could get expanded and modified by meeting the Indigenous and non-Indigenous women who participated in this research. I tried not to impose either my conceptual frameworks or my values; but it is necessary to acknowledge that they exist, that they accompany me all the time, and that they whisper in my ear interpretative truths. I am not trying by any means to objectively explain this reality. I am only trying to make known my own understanding about the experience that the Indigenous women in Chiapas have had when becoming the main actors of the betterment of their lives, families and communities.

I invite the reader to join me to the place where this research was born. Only if you understand where my curiosity, my perspective, my hopes and fears come from, only if you get to know the springs that move my understanding, you will be able to understand the reason why I look the way I look at the experiences of the Indigenous women in Chiapas.

From 2004 to 2006, while working in an agency of my municipal government, I worked with women's groups in marginalized areas in Mexico City. One of our social programs was conceived in collaboration with the international NGO, "The Hunger Project." The goal was to facilitate participatory community planning and implementing whatever projects were needed to 'end hunger'. After several months, we realized that none of the projects was succeeding. In our interaction with women, we got to know that they were feeling unable to undertake the actions needed to overcome poverty and the domestic violence they were suffering. We then began facilitating self-esteem, women's rights, working-skills, and negotiation and decision-making workshops. It was a long and hard process; sometimes it was wonderful; other times it was frustrating; but, in any case, it was an unfinished one.

In 2006, I began studying for my Master's degree in Community and Regional Planning at the University of British Columbia, Vancouver, Canada. During that time, a Mexican friend told me about a picture that had touched her. In the image, a group of women wearing balaclavas were sitting on a panel; one of them was speaking at a microphone. Meanwhile a group of armed men, wearing balaclavas as well, were guarding their backs. They were Zapatista Indigenous women speaking out, while being protected by Zapatista men. Although I was already familiar with these images, as they have been broadcasted in television networks worldwide, my heart and my mind were spinning; I was anxious to get to understand what had happened in that corner of my country, that these women -who had always had a subordinated position- had the courage to express themselves while they were being endorsed and protected by men.

My surprise grew bigger when I attended the "Summit of the Zapatista Women with the Women of the World" in the *Caracol de La Garrucha*¸ in December 2007. In the Summit, dozens of women told their experiences and feelings about their active role in the Zapatista organization. There were more than 2,000 people from all over the world in the audience. The Zapatistas talked to us with great confidence, looking up front with dignity. I couldn't believe my eyes, since I had witnessed how hard it was for oppressed women to gain awareness, decision-making power and voice. During the Summit, women talked about how difficult their lives had been during the last 500 years until 1994. They told us about the oppression and the discrimination they suffered

because of their ethnic, gender and class condition; and that this oppression was suffered within and outside their families and communities. Yet, they also talked about their lives now after they have gained awareness of their humanity, dignity and rights. They told how they were able to get organized and actively participate in decision-making that affects their lives and communities. The women who spoke out in *La Garrucha* were autonomous health and education promoters; members of cooperatives and collectives; some belonged to the Zapatista army; others were representatives at the Good Government Boards. I began to ask: What did the Zapatista Indigenous women do to transform their reality? How did they manage to create a new perception of them-selves? How did they acquire new values and beliefs that impelled them to become the main actresses of their own development?

My understanding of the Indigenous women's reality in Chiapas began with the Summit. Afterwards, I went back to the City of San Cristóbal where I would meet with members of *K'inal Anzetik*, an NGO that provides consultancy service to cooperatives and collectives formed by Indigenous women. At that point, I had an ambiguous relation with the NGO. Supposedly, they were going to introduce me to empowered women who could participate in this research; in turn, I was going to help them collect information for research they were undertaking at a national level.

While I was waiting to meet people from *K'inal Anzetik*, I interviewed two non-Indigenous men who have been very close to the Zapatista movement. They were emphatic to say that Indigenous women have barely achieved anything, that they were moving forward very slowly, and that their achievements were not as I imagined. Many women were still suffering domestic violence, and they kept carrying out the activities imposed by sexual division of labor.

At the same time, I began reading a book by Rosa Rojas titled *Chiapas, ¿y las mujeres qué?*[3] The author collects journal articles about oppression and subordination suffered by Indigenous women, including those who take part on the Zapatista movement. I was confused for a while. On the one hand, my intuition told me that what I had witnessed confirmed an important awareness raising and empowerment process; and on the other, people who were close to the day-to-day life of Indigenous women had a completely opposite perception. I can affirm now that there is no doubt that women are still occupying a subordinate position with respect to men. However, an important transformation has indeed taken place among some groups. In order to understand the situation, it is necessary to understand their standpoint; what kind of claims

[3] "Chiapas, and what about women?"

they wish women were fighting for; and if those claims are not the result of a specific context shaped by specific values and history.

I remembered then various moments during the Summit in which women in the audience questioned the Zapatistas because from their perspective, the Zapatista claims were not consistent with feminist claims from other countries (especially from the West). This happened, for instance, when women in the audience expressed their discomfort when Zapatistas said they were not fighting to legalize abortion in their autonomous communities. Because of this, I was very careful not to judge Indigenous women's achievements based on my own values and claims. I was always emphatic on asking participants to define what they found to be the achievements of the Indigenous women's struggle. Almost all of the participants asserted that one of their biggest achievements is that now women can speak out. Now they can express their opinions in both the private and the public realms. They can speak out in order to defend, claim and exercise their rights in order to raise awareness among other women about the ethnic and gender-based oppression they suffer and to have active participation in their positive transformation of their families and communities.

I was astonished to learn that their biggest achievement was to exercise the right to speak out. For me, as an educated Mestizo urban middle-income class Mexican woman, to speak out was always allowed and even required. For me, it was hard to understand a life of not being allowed to say what I feel, think, like, yearn for, imagine, or fear. As many of them said, the fear kept them silent, and "silence kills".

1.5 Research Methods

From the above explanation of my own positionality in the research and origins of my interest in the topic, I will now explain the methods and procedures I used in this research to examine how women learned and acquired their ability to exercise their right to speak out and transform their lives. I gathered a small sample of women in Chiapas (n = 27) who were willing to share with me their thoughts and insights about the topics of interest to my research. The criteria I used to choose the participants are that women spent, at least, their childhood in an Indigenous community, that women spoke and understood Spanish, and that they had been involved in community development efforts. From the heterogeneous universe of women's groups in Chiapas, I chose to work with four subgroups of women:

(1) Indigenous women referred by an indigenous organization: Five women were referred to me by the organization *K'inal Anzetik.* According to this organization, these are empowered women that have had a position in cooperatives and/or organizations. In one way or another, the five women have transgressed the social order imposed by the patriarchal system; and their transgression has had important consequences in their communities. The five of them were born in Indigenous communities and they have a tight contact with the city. One of them lives in her community and travels to the city of San Cristóbal twice a month; another one lives in the city and goes to her community once in a while; the other three spent half of the week in San Cristóbal and the other half in their communities. This is an important characteristic in all of the participants (not only the ones on this group) because they have had contact with and an important influence of the Mestizo culture, which, in some level, has modified their indigenous identity. Yet, at the same time, this contact allows them to bridge two cultures. Besides, in contrast with other Indigenous people that have adopted Mestizo culture, all of the participants show a big respect for their Indigenous origins and they identify themselves as Indigenous. They speak with family and friends in their indigenous language, though they speak Spanish in their workplace.Within this group, age is an important variable. Two of them are over 40. This is the reason why their contact with ideas, people and/or organizations that influenced awareness raising among Indigenous population might have happened during their late teenage years. The other three are younger women who were raised during their childhood or early teenage years in the midst of these revolutionary ideas.

(2) Women members of FOMMA: Five other women who are members of the organization Mayan Women's Strength (*Fortaleza de la Mujer Maya AC, FOMMA*) were also interviewed. These women write and perform plays that talk about gender-base oppression and women's rights. The five of them were born in Indigenous communities and stayed there until they were teenagers. Before they started the organization, or before they became part of it, they were living in the city of San Cristóbal. They seldom go to their communities of origin, and if they do, they mainly visit their friends and family. However, they mostly present their plays in Indigenous communities where, sometimes, they spend time with people after the performance. Four of them speak Spanish in a daily-basis; and three of them speak Tzeltal or Tzotzil as their mother tongue. From the entire sample, women from FOMMA are the most influenced by the Mestizo culture. They acknowledge their Indigenous origins but they don't stick to most of the traditions of their communities of origin. Undoubtedly, they are all transgressors, and their agency transforms their

communities of origin but not as much as it transforms women that have access to the activities carried out by the organization.

(3) Indigenous women members of CONDIMUJ: Seven more women who take part in the activities of Diocesan Women's Coordination (*Coordinación Diocesana de Mujeres, CODIMUJ*) were also interviewed. This Diocese covers half of Chiapas' territory; and it is formed, mainly, by Indigenous communities. These women are coordinators or representatives of one or several reflection groups in their communities; they collaborate with other women in the planning of cooperatives, collectives and other projects. They live in Indigenous communities and they go to the city four weekends per year to participate in the gatherings organized by CODIMUJ. All of them speak their original languages and their fluency in Spanish is limited. From the entire sample, they are the ones with less contact with the Mestizo culture. Women from different ages took part in this research. Our dialogue was time constrained because of the inaccessibility and remoteness of their communities. It was not possible to get to talk about their life histories in great detail. But I was able to get to know about their experiences as participants in the CODIMUJ; and most of all, about their self-perception as women with dignity and rights, and as agents of social transformation.

(4) Mestizo women in various organizations working in Chiapas: Finally, 10 Mestizo women who have participated in different organizations (i.e. the Catholic Church, and leftist feminist organizations) were also interviewed. They and their organizations have facilitated, coordinated or advised reflection, awareness raising and organizing processes with Indigenous women.

The research methods used in this study were drawn from qualitative research tradition, particularly phenomenological and hermeneutic approach. My main interest was to get to know the vital and personal experience of each one of the participants; as well as the way each one of them had perceived their liberation; and the way in which this liberation allowed them to participate in planning efforts and in social transformation. This phenomenological approach is critical because I deeply believe that liberation is possible only if it starts from our own subjectivity. Liberation cannot be imposed, as claims from external social movements and ideologies can not be imposed either. I defend that planning should be participatory. And that the immanent condition of such participation is that agents are free to make choices based on their own desires, hopes, fears and assets.

At the same time, this research also utilizes a hermeneutics approach. We are interpretative beings since we are always trying to give meaning to the world and our existence.

However, social phenomena as literary texts are polysemous, because they have multiple meanings and they point to various directions. From a single perspective, it is not possible to cover each and every one of these meanings and directions, and to generate an objective interpretation. This is because our interpretation of the world is always constrained by our own historicity, background, knowledge, culture, experiences, values, beliefs, desires, etc. Therefore, the only possible way is to commit to a deep dialogue with the other, in such a way that we both recognize that our starting point -that is our world understanding- is not the same; hence, we need to accept right from the beginning that my truths are not the other's truths. A real dialogue, then, is a game where our truths meet, question each other, and get modified and enriched. Furthermore, it is a game where our own self is at the table as it gets modified (Gadamer, 1965).

During the interviews with participant women I tried to get to know women's life histories and their deep experiences of liberation, while I tried to build a dialogue where we could understand each other, and where their hopes and mine could find a common ground. We focused mostly in their liberation process, their experience of enacting their internal capability to speak out, and on their participation on group and individual transformative actions.

I undertook in-depth interviews with most Indigenous and Mestizo women (see Appendix A for a sample of the interview questions). Women from FOMMA, besides being individually interviewed, participated in a focus group. In addition, four of the ten Mestizo informants participated in a focus group. To complement the data from the in-depth interviews and focus groups, I did a close reading, analysis and observation of FOMMA's plays and performances. I also did careful reading and analysis of CODIMUJ's memoirs from 1992 to 2007. Finally, I also took participatory observation notes during the "Summit of the Zapatista Women with the Women of the World" held in the autonomous *Caracol de La Garrucha* from December 27th, 2007 to January, 2008; in the assembly convened in San Cristóbal by the Independent Women's Movement for the celebration of the International Women's Day in March 8, 2008; and in CODIMUJ's training gathering held on May 23 and 24, 2008, also in the City of San Cristóbal.

1.6 THESIS ORGANIZATION

This thesis is divided into six chapters. In the second chapter, "Breaking the silence", I provide a historical account of the origins of ethnic- and gender-based oppression that Indigenous men and women in Chiapas have suffered. Using census data and testimonies, I also describe the living conditions of women in the last 50 years. The second part of this chapter talks about the three

main social movements that got articulated in Chiapas, and that have made possible for women to participate in liberation processes.

The third chapter, "The oppression turns into silence," talks about domination dynamics, and how these have been enacted within patriarchy, *coloniality* and capitalism. In the last section of this chapter, Indigenous women tell how they internalized oppression, turning it into fear and shame that subsumed them into silence.

The fourth chapter, "From oppression to planning," talks about the processes that might drive the oppressed to freedom. As well, I analyze why liberation from oppression is a necessary requirement to participate in any planning efforts. In this chapter there is an important distinction made between the Western concept of planning and planning as the praxis of liberation by which Indigenous women in Chiapas have decided to undertake transformative actions, be it individually or collectively organized. In the last section of this chapter, Indigenous and Mestizo women talk about the different processes by which Indigenous women achieved to denaturalize oppression, to remove it from their bodies, to defeat fear and shame, to start exercising their internal capability to speak out, and to gather strength to transform their realities.

Chapter Five titled "The possibilities for the 'Other' planning" talks about the conditions that create the possibility to plan for a total different world, based on the liberation of the oppressed consciousness. Rooted in the principles of "The Other Campaign" launched by the Zapatistas in 2006, I explain how these women overcome historical oppression to become the main actors of their lives', families' and communities' transformation. As well, this chapter talks about how liberation can generate a new system of dispositions that allow the agents to envision and to fight, individually and collectively, for a better future.

The last chapter, Chapter Six, provides some concluding observations and analysis to tie together the arguments proposed in the previous chapters.

1.7 FINAL NOTES

The names of all Indigenous and non-Indigenous men and women interviewed for this research have been changed. To distinguish their voices from my own and that of my secondary literature sources, I placed all their interview quips in italics. As well, all the stories and quotes in the next pages are being used with full participants' approval in accordance with the ethical review application made with the Behavioural Research Ethics Board at the University of British Columbia (see Appendix B for the Certificate of Ethics Approval). While I was finishing the field

work, the participants received a transcript of their interviews so they could have the chance to decide if the material could be totally or partially used. Finally, the field work was concluded with a gathering attended by 60% of the Indigenous research participants. During this reunion, women got to know my tentative conclusions, and they had the opportunity to verify the accuracy of my conclusions. They were invited to make any suggestions and to interrogate and invalidate any of my ideas.

Given that this research is a reflection upon Indigenous women's voice, I have used lengthy literal quotes from the interviewees. Spanish is not the first language of the Indigenous participants, so the reader will find important distinctions between the way they speak and standard Spanish. During our last meeting, women asked me not to modify their voices, and I respectfully and happily obeyed their request. With their previous approval, for the sake of the readers' understanding, I have only corrected some of the verb tenses (some of the stories were told in the continuous present tense) and the gender of pronouns and adjectives[4] (which are generally masculine in their narratives). However, it has been very difficult to maintain their voices in the English translation. Since English is not my first language, it has not been easy to find linguistic translations that make sense. Yet, considerable effort has been made in order for the final output to make sense to external readers.

This research is being published in a bilingual version. It is the first time that this is done in the School of Community and Regional Planning at UBC. My supervisors and I thought that a bilingual version was critical since all of the stories were transmitted in Spanish. I hope that this research is useful for both English speakers and for Mexican and Latin American people whose dreams, fears, hopes, struggles and realities are coded in Spanish. I hope that one day, in order to put an end to linguistic and epistemological colonization, this and other papers can be translated in the original languages of my Indigenous sisters.

Finally, from deep in my heart I am grateful for all the stories, the laughter, the hopes and the fears the every one of these wonderful women shared with me. All of them cherished my hope and my struggle to make this world an inclusive, fair and free place for all. I am grateful for their trust, and I honor their fight, suffering and strength. Each word in this thesis is written with full humility and respect for who they are and for all that they have to teach to the women around the world. My life, my heart and my soul were transformed after I met them. And I hope to be able to transmit and share with my readers everything that I learned from them.

[4] In contrast to English, in Spanish pronouns and adjectives usually have a gender.

2. BREAKING THE SILENCE

STORY ONE: KARINA



I was reaching the end of my fifth month in Chiapas. I had listened to wonderful stories of 11 participants. Yet, with every interview I grew interested in understanding the starting point of this dignifying force that impelled awareness raising and transformative action among Indigenous women. In May 23rd and 24th, 2008, I lived one of the most beautiful experiences of this research and of my life. I finally found the source of the spiritual force that many informants had advised me to look at.[5]

Every four months, CODIMUJ organizes retreats among the advisors and the coordinators of the whole Diocese of San Cristóbal. This time, more than one hundred female fighters, wrapped in many different colors and several languages, were gathered in the main room. Guided by some passage of the Bible, they analyzed the latest social, political and religious happenings in their communities and in the whole country.

The gathering took place in three different languages: Spanish, Tzotzil and Tzeltal. After each intervention, Karina stood up and began repeating the messages either in Spanish or Tzeltal, according to each occurrence. Without fear, without shame, Karina translated the messages with a high and confident voice.

For me, Karina is a messenger; not only because she carries messages for one language to another, but also because she carries in her speech a message of freedom. She shared with me that she understands her life through a passage of the New Testament. According to Saint Mathew's

[5] PAOLA: What do you think about my thesis topic, Doctor? Am I on the right track?
MERCEDES: Yes, you are. But if you are interested on community planning, you should approach the women of the CODIMUJ. With them you should analyze with whom they get organizedin order to impact which areas of their lives, in order to transform which aspect of discrimination. They are the best example.

PAOLA: But how did women began to gain awareness?
PATRICIA: It was, definitively, through the Catholic Church. You need to look for the women of the CODIMUJ. They were the ones that started everything.

PAOLA: Who is it? Who has done all this work?
ANTONIO: The Diocese. Don Samuel did so much for women's awareness and for their dignity. Not all pastoral zones promoted this. CODIMUJ and the Believer People have done work. They are the most politically progressive in the communities. Men and women. The Believer People is formed mainly by women. They are the clearest, politically speaking. Their work has a real local and regional weight.

(16, 1-7) and Saint Luke's (24, 1-8) passages, after Jesus Christ was crucified, all the apostles and disciples got scared and were hiding. However, some of his female disciples bravely went to his tomb on the third day of his death. They wanted to anoint his body with oil and perfumes. At the entrance of the sepulcher, they found the angel of the Lord who told them, "Why are you looking for the living among the dead? Go and tell the apostles that Jesus has resurrected". The women rushed to the apostles' hiding place and gave them the good news.

Likewise, this has been Karina's life in the last 30 years. She has been bringing to her family and to the women in her community the good news: women are loved by God. And because He loves them, He wants them to have worthy lives, to be free and happy, and He wants them to be recognized as equals to men and to all other humans.

Like many Chiapas women, Karina was sold in marriage when she was 14 years old. Her father found her a "husband" because he didn't want her to keep on studying. "*Before, my father didn't like that I studied; [he didn't like that] a young woman is walking on the streets because that is the custom. He didn't like that so he forced me to get married."* She affirmed that her husband took away her joy and her rights. Her parent-in-law and husband used to say *"'You shouldn't speak out because you are a woman. You [are] only good for the house, for being a mother of the children, for growing them up, for taking care of your husband'"*. Bearing one child after another, complying with domestic chores, and suffering male violence and patriarchal restrictions, Karina was not able to go out of her house or to participate or to make any decision.

She grew up under the Catholic faith. She was lucky to be around when the Catholic Church began to question its own power position and its oppressive practices, choosing a liberation theology for the poor. When Karina was 20, she began to participate in the Women's Area of the San Cristóbal Diocese. There she learned that she was a person, that she was brave and that she was God's beloved. *"By myself I analyzed which are my rights [and] how Jesus helped women to speak out."* In spite of her husband's fury, Karina attended the analysis and reflection groups. Over the years, she began visiting women from other communities to invite them to start their own groups. On a regular basis, when Karina would came back home, her drunk husband would beat her up. However, she neither quit participating in the Church nor quit her marriage. *"Not because he beat me I left him; I didn't leave him, but I didn't leave my work [either]. I kept up with my work and with my husband."*

We don't know all the complex reasons why she didn't leave her husband. What we do know is that she trusts that men and women can get to know, understand and practice the

message of liberation. *"I came out with suffering. However, I clarified; even though he hits me and offends me, I keep clarifying. Even if he stays angry, I come out. When I come back, he is smoother. Little by little, when I come back, I bring with me good things. He stays angry but I am not angry. This is how I achieved it. It was hard. Little by little. I tell him 'You are a man and you are going to understand what it is to be a man; you are not a man to hurt a woman', I tell him, 'You are not a man to hurt any [other] person. Man of God and woman of God'. My poor husband stays like that. I have a father and a father-in-law. My poor father and father-in-law also understood. He got to understand, my poor old man. My father-in-law is and old man as well, but he understood. I explained well. I explained to my father-in-law and to my mother. But there are some men that are telling gossips, they are drunks; among men they start gossiping, then they start bullying. But I have word for all of them."*

Her message has also transcended her private realm. Karina, armed with God's Word, has been visiting women within and outside her community to share what she is learning about the liberation of the oppressed. *"It's sad that a woman doesn't study God's Word, that she doesn't come out to give a little of her time. Later on, she herself won't have a word. But if a woman comes out later on, she will have word. That is the reason why we are clarifying. We talk to the young women. We tell them about the rights. We have to help young women. Some of them are shy because their fathers won't let them come out; [they let] only the young men. But nowadays, there are many workers in the Church that clarify, they announce that a woman has rights too, that she has to learn how to walk, how to defend her right; she needs to know what is her right, what is her freedom, what is her liberation."*

The Zapatista uprising on 1994 brought new challenges to Karina's struggle. During the last 16 years, she had been analyzing and reflecting upon her rights and human worthiness. Mexican Army soldiers were surprised by her strength. Amid the war zone, she came out to confront and to challenge them. *"The war of '94 started, and I was involved. I was the only one that held on. We are 24 coordinators in my parish. The other 23 quit but I was the only one that held on to the fight in '94. I was the only one because I saw that I was not afraid of the soldiers; I was not afraid. They get in, they get out and they walk through my house. But I talked to them. We cried. We cried because it was not easy when the soldier frightened us. Yet, as my husband ill-treated me before, then I realized the strength that I had. I walked in God's Word and in the organization*[6]*. My husband realized it as well; he got aware of woman's strength, woman's*

[6] She refers to the Zapatista movement.

worthiness, of woman's rights. I brought the other women together, the ones that were part of the movement; I brought them together and we all spoke in front of the army. Then my husband recognized it. Before, he used to hurt me; later on, he didn't hurt me anymore because he saw my strength. Those men ran away, the houses were left empty; no one remained there but women. The soldiers understood, but it was because the strength of our courage, the strength of our rights."

Since 1993, the Women's Area of San Cristóbal Diocese modified its structure and became the CODIMUJ. Since then, Karina went from being a group representative to being a zone coordinator. She began getting together in four-monthly basis with the rest of the coordinators. Guided by some passages of the Bible, they prepare the analysis and reflection of different themes. Afterwards, they replicated this effort with the parish coordinators. Karina highly enjoyed these meetings because she has discovered that: *"The same situation that we live is lived by other women; the way in which a young woman lives is similar to the way in which another young woman lives. This is why it is important that we put our word together here; we meet, we share; that gives us joy, it helps us, it helps our minds. When we get to a community, indeed, we know how to analyze, [we know] how to talk about these things in our community, [we analyze] how women and men are living."*

Karina helps other women denaturalize oppression, by facilitating the analysis and reflection of the different issues that affect them. At the same time, she facilitates that other women gradually gather the strength to speak out. *"Yes, I keep walking, I keep organizing [women] in the communities. We look for a theme, [related either with] health or rights. [We analyze] which are their rights, as the right to self-esteem, or as the right to literacy. I do that as well. We go [there] to teach how to read and write. I bring adult and young women together, also men. I realize that this is my liberation. I am free to do this work."*

Furthermore, Karina, as many other coordinators of CODIMUJ, has discovered that praxis is the next step in the liberation process. The first stage is to start analyzing and reflecting, which leads them to value themselves as humans beloved by God; this allows them to recognize their courage, intelligence and own world understanding. The next stage, which appears to rise naturally, is the passage from liberation achieved in the body and consciousness, to liberation turned into action. In this way, women reach the point in which they start to get organized in different ways and different purposes. Generally, they get organized to do some kind of collective

work. Karina has witnessed how women get organized in collective projects such as bakery, community agriculture, chicken breading, handy-craft production and selling, etc.

Finally, Karina exercises her transformative and liberating agency at a political level[7]. Based on her personal decision, Karina collaborates with the Zapatistas to bring the liberation message of God's Word to the soldiers of the EZLN. *"I am part of the organization and I am part of "God's Word"*[8]*. They ask me to encourage the young soldiers; I cheer them up through God's Word. If I don't do it, then what? What is God's Word worthy for if we don't act?!"*

PAOLA: HAS THE POWER TO SPEAK OUT HELPED YOU AND OTHER WOMEN TO ACHIEVE A BETTER LIFE?

KARINA: YES, IN MY EXPERIENCE I USED TO GET SICK. IF SOMEONE TELLS ME OFF, I SOMEONE MAKES FUN OF ME, IF SOMEONE TELLS ME SOMETHING, I DON'T KEEP IT TO MYSELF ANYMORE. I KNOW HOW TO SPEAK OUT. I USED TO GET SICK BECAUSE OF THIS ILL-TREATMENT. BUT NOT ANY MORE. IT HAPPENS ALIKE WITH OTHER WOMEN. I SEE IT. WOMEN NOW UNDERSTAND IN THEIR HEARTS.

Karina's story above introduces well this chapter on women "breaking their silence." This chapter has two objectives. First, I will explain the historical origins of the oppressive living conditions of Indigenous women in the last 500 years. Knowing these conditions is critical to understanding what women have been fighting against in order to gain consciousness and participate in decision-making. In order to understand these living conditions, I will explain the historical origins of ethnic and gender-based oppression that these women suffer. Afterwards, using census data since 1960, as well testimonies from senior Indigenous women, I will describe women's living condition right when the liberation processes began in 1963.

The second objective of this chapter is to describe the juncture of social movements that unleashed group and personal processes by which women gained awareness, denaturalized oppression and carried out transformative actions. In order for these processes to exist, it was necessary to question the social systems that supported ethnic, class and gender-based oppression and put these systems in crisis. Three social actors were the main cause of this critical juncture:

[7] CODIMUJ has no direct relationship with the Zapatista Army. However, the underground supporting-base groups are scattered in the whole state. Therefore, the advisors of CODIMUJ cannot and do not want to know which of the participating women support the organization.

[8] A common expression that means that she is participating within the Catholic Church.

the Diocese of San Cristóbal Women's Area, feminist left wing organizations and the Zapatista Army of National Liberation (EZLN).

2.1 Brief Historical Context of Oppression in Chiapas

Chiapas as an entity has no pre-Columbian antecedent. Before the Spaniard conquest, the different ethnic groups already lived under the military domination of some other group. They knew how to stick to certain rules imposed by the dominant power. For instance, when the Spaniards arrived, almost all aboriginal peoples paid tribute to the Aztecs; as well, they had to speak in Nahuatl since it was imposed as the official language. However, the Spaniard conquest meant "something much deeper: it was a trauma for the Mesoamerican soul, a violation of the self in the most intimate" (Aubry: 72). This author illustrates this with several examples: (1) The tribute was not anymore collective, but individually imposed; every individual was the king's servant, and each one of them was individually exploited to get the biggest possible benefit. (2) In order to segregate and identify them, the aboriginals were forced to dress with what now we call to be their "traditional costume" (which they have dignified by adding elements of their vernacular culture). (3) Their gods were demonized and humiliated, along with their conception of time and creation. (4) Each town was forced to move half league away from their temples and cities. According to the Spaniards, this was done in order to prevent the perpetuation of aboriginal history and beliefs. (5) Finally, a radical change in their conceptual codes was imposed. The aboriginal codices that collected ancestral knowledge and wisdom in hieroglyphics were destroyed by the conquerors, forcing the aboriginals to "move from the Mesoamerican syllabic logic to Western alphabetic structure" (Aubry: 73).

After Mexican Independence (1810-1821), Chiapas was ceded from Guatemala and annexed as Mexican territory on September 12, 1824. Some of the colonial political mechanisms were disabled after the Independence Movement. But as early as 1822, municipalities were created. By 1824, newly laid municipal operating rules discriminated against and excluded indigenous participation in holding public office. Public offices could only be held according to specific requirements, such as ability to read and write, ownership of properties, and not being a day laborer. Besides, neither indigenous culture nor community structures were allowed to operate under the new political administration. (For a more detailed history of colonialism in Mexico, see Appendix B.)

2.1.1. Class, Colonial and Ethnic Based Oppression

In 1821, the privatization of communal land was decreed. In spite of Indigenous people's strong resistance, capitalist farmers and businessmen gradually arrogated these lands. Because of "Lerdo's de Tejada Law"[9] decreed during Benito Juarez' administration, and because of another land law[10] decreed by Porfirio Díaz in 1883, all communal properties were finally expropriated and given to private owners. At the end of the 19th century, new specific forms of oppression tied to the plantations and export-oriented economy had emerged. It was against these forms of oppression tied to the land, livelihoods, resources and rights that Zapatistas and other Indigenous raised up one hundred years later.

The 20th century started its first decade with the uprising of the Mexican Revolution (1910-1920) and the creation of the dominant political party, *Partido Revolucionario Institutional* (PRI). One of the most important legacies of the Revolution was the Agrarian Reform. According to it, all arable land in Mexican territory should be divided into *ejidos*. These were collectively-owned lands. Within them, each family of the community had the right to grow and to live in a parcel, besides having common land to be collectively used for agriculture. However, agrarian distribution didn't take place evenly in all Mexican territory as originally planned. This was so because very powerful people didn't want to see their land taken away and distributed, particularly in the coffee *haciendas*.

Post-revolutionary governments didn't do much either to modify the dominant perception that reduced Indigenous cultures as inferiors. Quite the opposite, most of the State policy objectives were meant to assimilate Indigenous peoples and cultures so they could become more like the "national" culture. For instance, the "Rural School" Program promoted by President Plutarco Elias Calles (1924-1928) strove to "educate" many Indigenous children as possible. Since then, this assimilation and erasure of Indigenous cultures has been an underlying principle of public education. By 1934-1940, the Lazaro Carrdenas' government promoted a development policy called *Indigenismo,* declaring Indigenous people's participation in the national economic development process that encompassed Agrarian Reform, agricultural technical development, and Spanish-learning, literacy, health and vaccination programs. Consequently, *Indigenismo* ignited

[9] Miguel Lerdo de Tejada was the Treasury Departmen Minister. He created and promoted a law called *Ley de desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas.*
[10] *Ley de colonización y deslinde de terrenos baldíos*

peasant resistance to landholders,[11] and favored economic betterment through the construction of community roads, and the organization of production and consumption cooperatives, etc. However, the government-party (PRI) turned *Indigenismo* into a cooptation mechanism since it was used to push Indigenous peoples into clientelistic relations and aid dependency on the government.

The adversaries of *Indigenismo* (such as Medina in Olivera: 83), stated that this policy was nothing but the modernization of control mechanisms, since it was detrimental to Indigenous self-determination, as it also fostered their dependency on government. Once again, this development policy didn't transform oppressive foundations because Indigenous cultures continued to be perceived and treated as inferior. Similarly, as long as they represented political benefits, they were integrated into the economy and electoral system as voters, while they continued to be socially and culturally segregated.

In Mexico, the neo-liberalization process that ensured Indigenous colonization began in 1982 when the country became an important laboratory for freer markets, export-oriented industrialization, acquisition of foreign debt, and the structural adjustment programs enforced by the International Monetary Fund and the World Bank. One of its most important phases began in 1994 under NAFTA (North-America Free Trade Agreement). Free-market requires, among other things, that commodities travel tax-free from one country to another; that the State doesn't interfere in price-allocation and market-competition through government-owned companies (hence para-statals shall be privatized); and that labour and ecological dispositions are adjusted in order to attract and retain national and international investment.

Indigenous and other peasants from all the country suffered several consequences from the free-market economy. The most important one was the amendment of the 27th Constitutional article, which established the Agrarian Reform. In 1992, in order for Mexico to be accepted as a member of the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) and participate in NAFTA), President Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) accepted, among other conditions, to privatize communal land. Thus *ejidos* were parceled to become private property. This opened the door for agro-industries to buy peasant lands, facilitated by increasing levels of rural poverty due to declining farming product prices, influenced by global markets. This implied the proletarianization of indigenous and other peasants, making them even more vulnerable to

[11] The landholders were the *finqueros* who were the owners of the ranches, *fincas* and *haciendas*. They were similar to feudal lords, they owned the land and they "employed" Indigenous peasants to work on it, they set the rules and laws to be followed within their land.

exploitation. This reform also enabled the Mexican government to buy formerly collective-owned land, in order to build required infrastructure for the operation of "development regional plans" such as "Puebla-Panama Plan". These free-market oriented plans benefit corporations and other big capitalists while neglecting the betterment of Indigenous social and living conditions.

2.1.2. Historical Roots of Gender-Based Oppression in Chiapas

Indigenous women, because of both their ethnicity and gender have suffered various forms of racialized and gender-based oppression exercised by the State and foreign and local capitals, as well as those generated internally within their own communities and families. According to Mercedes Olivera's (2004) research, before Spanish invasion, ethnic, gender and class stratum inequities were also present among the early civilizations that occupied current Mexican territory. However, discrimination was far less intense than the one imposed by colonizers. Although women had less power and privilege than men, women were more valued and their activities were not as constrained by their reproductive roles and the sexual division of labour. Olivera deduced, then, that even if the inequities between men and women were far less than those imposed during colonization, pre-colonial women were not as valued as men in the domestic and public political sphere. For instance, normative prescriptions that women received in their childhood made clear they had a serving role within the family "women should obey their husbands, should be chaste and should breed many children […]; mothers taught their daughters, since they were children, to be bashful, to talk with reverence and to comply orders" (62). Another example of the diminished value socially assigned to women, can be found in the legal distinction between men's and women's adultery; in the latter, the woman and her lover were punished, while there was no sanction for the former. As a final example, women were given as tribute to war victors, as it happened with Malinche; thus, women were considered war booty, disposed property of men.

Spaniard invasion was made possible through war, slavery and epidemics; yet, it was secured by ideological and spiritual conquest. The gender-based oppression that Indigenous women still suffer contains re-signified pre-Hispanic cultural elements; however "its foundations can be found in colonial culture, in which these were consolidated as social structures" (65). Building on Margarita Pissano (2000), Olivera states that "the conquest and the colonial system was built on the outraged bodies of [the Indigenous] women" (2004, 70). On the one hand, conquerors, land holders, religious, and other Spaniard authorities put no brakes on the sexual abuse of Indigenous

women, using physical force, or enslavement. Tzvetan Todorov (1987)[12] quotes the following fragments of individuals directly involved in Spaniard invasion:

> Each [Spaniard] miner used to lay down indistinctively with each one of the Indians they were in charge of; according to his own desire, disregarding if she was married or a young female. He took her to his hut or ranch, and he sent the sorrowful husband to the mines to look for gold. At night, when the husband came back with the gold, he was lashed or blew with a stick, because he didn't bring much. It happened sometimes that he was hand and feet-tied, as a dog, and put under the bed, where the miner was laying with his wife (Dominican report to M. de Chiéve, minister of Carlos I, in Todorov: 150).

On the other hand, as belligerent clashes, epidemics and slavery caused sharp declines in indigenous population, women's bodies were expropriated to breed as many children as possible, in order to reproduce king's serfs and tributaries. Finally, their bodies were stigmatized according to the Catholic conception of feminine sexuality, which was tagged as sin, a source of filth and temptation.

New values and female models were built upon this systemic oppression of indigenous women. The Catholic Church played a major role in this oppression, as a critical institution for keeping colonial power. The Church promoted discriminatory and sexist values and models, encompassing elements such as "servility, submissiveness, fidelity, obedience, dependence; with the inability to think and to decide; with the resignation to bear their destiny; with the *prohibition to speak (to give their word)*; and with the obligation to breed many daughters and sons, which should be king's future tributaries, as obedient and submissive to the authority of the father, the patron, the king's government and God"[13] (Olivera 2004: 70). These new prescriptions were assumed, internalized and reproduced by Indigenous men and women, not only in relationship with White or Mestizo men, but within their own communities and families as well.

In the coffee plantations, ranches and *haciendas*, women had to carry out the same agricultural tasks as men. They were forced to work for free in the *casa grande*[14], where not only they had to carry out house-keeping chores (cooking, making the *tortilla*, cleaning, taking care of children and even breast-feeding the babies), but they were also forced to sexually serve the patron, his sons and senior employers. At the end of the day, raped, ill-treated and tired, they

[12] All translations of Tzvetan Todorov's book are done by the author.
[13] My emphasis
[14] The literal translation would be "the big house"; it was the name given to the land holder's house.

went back to their own huts to do their domestic responsibilities assigned by the sexual division of labour, suffering similar abuses from their husbands, fathers and brothers.

Labour and sexual exploitation of Indigenous women was reproduced in urban areas, as well. Being small girls, they were sold or given out to Mestizo families. They were forced to work for free as domestic employers; in turn, they received housing and barely enough food to survive. They were usually ill-treated, abused and exploited. Among their tacit obligations, they had to keep sexual relations with bosses and their sons. Obviously, these sexual relations were abusive, unequal and illegitimate; they were socially tolerated but it was women who were blamed and stigmatized. In the case they got pregnant, they were thrown out, and they were tagged as sinners and dirty. As they were not accepted back in their communities, they ended giving up their baby to some relative, and looking for another Mestizo family that would "employ" them again.

Undoubtedly, there were many women and men that resisted abuse. However, it was more common, that instead of seeing their abuse as a strong reason for rebellion, it generated dependency linkages between Mestizos and Indigenous, thus perpetuating oppression. This dynamic of dependency enhanced by patronage and patriarchy is explained below:

> Real or ritual kinship between workers and patrons was ensured by the social use of women's bodies in the *fincas.* This carried strong feelings of dependency, of paternalistic and patriarchal nature, which were used by landowners to justify and cover the so-called Indian inferiority. Such inferiority was part of the *habitus* that mobilized and reproduced dependency relations among them. (Olivera 2004: 76)

In the 20th century, development policies implemented by successive governments coming from the dominant PRI party, which has reigned in Mexico since the early 1930s, did not modify Indigenous gender conditions. Gender subordination was merely re-signified and adapted to the new possibilities for women's economic participation.

Under the developmentalist State, Indigenous women began participating in the market by selling flowers, herbs, eggs, handicrafts, etc. Their ethnic situation was barely modified while their gender condition remained unaltered. As the sexual division of labour stayed the same, they had to keep working at home on top of their productive activities. Furthermore, women were, and still are, discriminated and exploited by people with whom they transact. For instance, in Chiapas it is well-known that some *Coleta*[15] women (known as *atajadoras*[16]), intercept Indigenous women on their way to the public market. They snatch their merchandise, and in the best

[15] *Coleta* is the name given to the Mestizo people born in the City of San Cristóbal.
[16] *Atajadora* is a noun that comes from the Spanish verb *atajar* which means "to intercept" or "to tackle".

scenario, they threw at the Indigenous woman some coins, which are a fraction of the fair price for their goods.

But even without *atajadoras* in their way, Indigenous women have to dodge racist obstacles, as I witnessed during my research. For instance, handicraft street-vendors walk day and night around San Cristóbal, showing their products and persuading potential costumers. Some of the vendors sleep on the streets. Others sit on the cathedral pavement until 3 or 4 in the morning, displaying their products and waiting for tourists and young people to come out from the bars. They have to deal not only with inconsiderate and even aggressive bargaining, but also with ill-treatment by policemen and other authorities. For instance, on Saturday nights, when there are more possible buyers on the streets, municipal firemen drench the cathedral forecourt and surrounding sidewalks, making it difficult for Indigenous sellers to sell their goods.

Neoliberal culture and politics have brought new consequences for Indigenous communities, especially for women. Agricultural production is no longer solely for household consumption but for selling in exchange for cash. As import tariffs for maize and beans (Chiapas' main agricultural products) have been completely eliminated, agricultural production has been subjected to global dynamics. Family economy has been quickly decreasing, forcing men to migrate, and women to be integrated into the labour market in very vulnerable and disadvantaged positions. When men migrate, women stay in charge of supporting the family, often without the necessary support and resources.

Neoliberal economic dynamics have also brought consequences for women's health. Health and reproductive policies imposed on Mexico by the World Bank, added to racism, so characteristic of State-run health institutions that employ discriminatory practices. For instance, many women have undergone tubal ligation without their consent.

Due to the above forms of State-sanctioned oppression, some Indigenous communities are demanding to exercise their autonomy and self-determination. In turn, the Mexican government has been implementing counter-insurgency strategies, known as "low intensity war". Indigenous women are the most affected by this war waged by military and paramilitary presence that has limited women's mobility, or made them victims of harassment and sexual abuse. Women and children have been targeted in counter-insurgency massacres as it happened in Acteal in December 22nd, 1997.[17]

[17] On December 1997, there were around 350 Indigenous, mostly women and children, living in Acteal. They were refugees from different communities from the municipality of Chenalhó in Chiapas. They were running away from the murders and aggressions carried out by paramilitary groups from PRI against Zapatista supporting base-groups.

2.1.3 The Face of Inequity in Chiapas: Statistics and Testimonies

In the following, using testimonies and census data, I will describe the living conditions of the Indigenous population in Chiapas, especially women and girls, between 1960 and 2000. As I have noted before, the origins of the ethnic and gender-base oppression can be found since colonization in the 16th Century. However, I will focus this analysis in the last five decades because it is in 1960s where, according to my research, the Indigenous women liberation processes started.

I will use two kinds of sources. The first one comprises testimonies given by the female Zapatista commanders in the "Summit of the Zapatista Women with the Women of the World" in December, 2007. The second set is comprised of data from the "Housing and Population Census" done in Mexico every ten years; this data goes from 1960 to 2000. It is important to note that the quality of census data collected among Indigenous populations in the first decades has been poor because of methodological problems and biases. In many cases, the pollsters didn't speak the languages of the informants, while most of the informants didn't speak Spanish. In the case of data collection in the *haciendas*, ranches and *fincas*, where most of the Indigenous men and women lived and worked, the landholders were the ones who provided the information to the pollster, thus hiding the semi-slavery living conditions of the Indigenous people (Rovira, 1997). Therefore, even the following analysis demonstrates outstanding inequities, these inequities are probably even bigger in the real world.

A. POPULATION

As noted in Chart 1, Chiapas' population in 1960 was about 1,210,870. The population was concentrated in the rural areas; only 24.4% of the population lived in the urban areas. According to 1960 census data, only 381,757 people spoke an Indigenous language. But it is very probable that the Indigenous population was bigger than the registered number according to their mother tongue. It is also probable that even people with Indigenous origin had stopped using their language.

In the morning of the 22nd, the refugees were praying for peace, when a group of 60 to 90 paramilitaries began shooting. People tried to run away. The shooting lasted for 7 hours. 21 women, 16 children and 8 men died, while there were dozens of wounded. The massacre in Acteal has been considered by many people as a State crime, since the paramilitaries were armed and trained by the Federal and Provincial governments. Besides, a clear proof of the government complicity is that 200 meters away from where the Indigenous women and children were being killed, around 40 provincial policemen stayed during the 7 hours. General Julio César Martínez was among them; he had an important position in the provincial police force; and he accepted before the Public Ministry that he had been nearby during the whole shooting.

Table 1. Chiapas' population distribution according to sex and residence, 1960

	Total	%	Urban	%	Rural	%
Total	1,210,870	100.0	295,867	24.4	915,003	75.6
Men	613,777	50.7	141,801	23.1	471,976	76.9
Women	597,093	49.3	154,066	25.8	443,027	74.2

Source: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística (1963). *VIII Censo General de Población – 1960*.

In both rural and urban areas, data on male-female population ratio showed important gender differential. In the urban areas, there were 92 men per 100 women; in contrast with the rural areas, where there were 106 men per each 100 women in 1960s. The former rate is generally observed in human populations. Hormonal and biological, among other differences, allow women to survive more than the men in the first and the last years of life. But when the number of men exceeds that of women, there are social, economic and cultural conditions that generate this trend, which could be due to selective infant mortality, maternal mortality high indexes, domestic violence, excessive workload, selective restrictions to access health care, high female migration, etc.

In 1990, Chiapas' total population increased to 3,210,496 people. Of these, 716,000 were Indigenous language speakers. In other words, from 1960 to 1990, the total population almost tripled, while the Indigenous and Indigenous language-speaking population only doubled (INEGI, 2005b). In this decade, Chiapas' total population was equally distributed among men and women. However, women still concentrated in urban areas, at 95 men per 100 women, and 103 men per 100 women in the rural areas.

From 1990 to 2000, the distribution of the Indigenous language speaker population was modified. While in 1990, 85.6% of this group lived in rural areas; by 2000 a big segment of this population had migrated to the cities. About 78.9% remained in rural areas while 21.1% lived in the urban areas. One of the most important causes of this population redistribution was the displacement of Indigenous people by the federal army and the paramilitary groups, especially after the Zapatista uprising of 1994.

Table 2. Percentage distribution of the Indigenous language speaker population of 5 and more according to residence and sex, 1990 and 2000

Residence area	1990			2000		
	Total	Men	Women	Total	Men	Women
Distribution by locality						
Total	100	100	100	100	100	100
Rural	86.5	85.5	85.6	78.9	78.9	78.9
Urban	14.4	14.5	14.4	21.1	21.1	21.1
Distribution by sex						
Total	100	50.2	49.8	100	50	50
Rural	100	50.2	49.8	100	50	50
Urban	100	50.4	49.6	100	50	50

Source: INEGI XI Censo General de Población y Vivienda 1990 y XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. In INEGI: 2005b.

B. FERTILITY

Women's reproductive life begins with their first menstruation around age 12; and ends after menopause. In the 1960s, given the difficult health and living conditions, maternal and infant mortality rates were likely to be very high. However, there was no official data on maternal and infant mortality during this period. The only available data was on the average number of children born alive to women in reproductive age (see Table 3).

Table 3. Average of children born alive by cohort groups in urban and rural population, 1960

Cohort groups	**25-29**	**30-34**	**35-39**
Urban areas	3.5	4.5	5.2
Rural areas	3.9	5	6

Source: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística (1963). *VIII Censo General de Población – 1960.*

In 1970, the average number of children born alive declined to 3.1; and in 1990 it further declined to 2.7. In 1970, in the cohort group of women between 30 and 34, the average number of children born alive was 4.6; but it declined to 3.8 in 1990. Finally, in the cohort group of women between 35 and 39 age, the average also reduced in these two decades from an average of 5.6 in 1970 to 4.7 in 1990. There were also important variations between rural and urban areas. For instance in 1990, the average number of children born alive per woman was 3.6 in rural Chalchihuitán and Totolapa, to 2.1 in the urban city of Tuxtla Gutiérrez. In 2005, the average was further reduced to 2.6 children per woman in reproductive age (INEGI: 2007).

Declining average numbers of children born alive during these decades is partly due to increase in female education (INEGI, 1995). However, it is also due to family planning policies implemented by the provincial and federal governments, including forced or clandestine tubal ligation of Indigenous women in public health care centers.[18]

C. MONOLINGUAL AND BILINGUAL POPULATION

Not speaking Spanish has enormous disadvantages for the Indigenous population, such as inability of monolingual population to access information, schooling, and government services outside their communities; and to participate in the legal resolution of their own conflicts. As Mónica, from Morelia *Caracol*[19] said in an the Summit: "*We have faced unfairness and reject because we are women, we are Indigenous and we are poor. But we said 'here we are to destroy the bad system that has harmed us so much'. We find the need to get organized as women. Of course, it is difficult for us because we don't know how to read or write, and we don't speak Castilla*[20]*, but we are gradually learning now, we are participating in the meetings and summits".*

The 1960 census data showed that 155,844 Indigenous language speakers didn't speak Spanish, representing 40.8% of the Indigenous population. Gendered patterns are clear from the statistical data on monolingual and bilingual language abilities by sex. From the total Indigenous male population, 39.7% didn't speak Spanish, while the 41.8% of the Indigenous female population was monolingual. In 1970, there were 141,921 Indigenous language female speakers of 5 or more years; 60% of them didn't speak Spanish. There were only 73 monolingual men for every 100 monolingual women. In 1990, 356,442 Indigenous language female speakers of 5 or more years were registered. They represented 26.3% of the total female population of the state; 41.3% of them were monolingual; in other word, the monolingual population decreased by almost 20%. However, the monolingual male population decreased more than the monolingual female population, given that for every 100 monolingual Indigenous female speakers, there were only 55 monolingual Indigenous male speakers. In other words, 41.3% of Indigenous language female speakers didn't speak Spanish, in contrast with 22% of men (INEGI, 1995). In 2000, the trend continued, as shown in Table 4 below:

---

[18] *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas: San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999. Memorias de un encuentro por la justicia:* 2000.

[19] *Caracol* is the conch of the snail. In the Zapatista Indigenous symbolism, the *caracol* symbolizes the collectivity on the one hand, and the spoken work on the other. The *Caracoles* is where the Good Government Boards stand. The Good Government Boards have representatives from all the autonomous municipalities, and is the place where the voices of the collectivity are listened.

[20] *Castilla* is the way the Indigenous population name the Spanish language.

Table 4. Indigenous language speaker population of 5 and more, bilingual and monolingual according to sex, 2000.

Sex	Total	Bilingual	Monolingual	Not specified
Chiapas	809,592	495,597	295,868	18,127
Men	404,442	288,314	109,035	7,093
Women	405,150	207,283	186,833	11,034
Chiapas	100.0	61.2	36.6	2.2
Men	100.0	71.3	27.0	1.7
Women	100.0	51.2	46.1	2.7
Chiapas	100.0	100.0	100.0	100.0
Men	50.0	58.2	36.9	39.1
Women	50.0	41.8	63.1	60.9

Source: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos. En INEGI 2005b.

The marked differences in the number of male and female monolingual and bilingual speakers are due to gender-based differences in educational opportunities and achievements.

D. EDUCATION

According to the Commander Grandmother Abina, from *Caracol de Oventik*: "*No one learned how to read in the* finca 'Las Delicias'*, there were no teachers to teach us, that is why we don't know how to read or write. We were very poor".* Between 1960 and 2005, inequities among Mestizo and Indigenous populations, and between men and women in rural and urban areas, are evident from data on the access to education. As noted in Table 5, in 1960, two of every three men knew how to read and write; while in the rural areas, it was one of every three. In contrast with men, one of every two women was literate in the urban areas, while one of every 4 knew how to read and write in the rural areas.

Table 5. Literacy and illiteracy percentage by residence and sex, 1960

	Literate		**Iliterate**	
	Urban	**Rural**	**Urban**	**Rural**
6 and more	60.5	32.5	39.5	67.5
Men	66.3	38.5	33.7	61.5
Woman	55.2	26.2	44.8	73.8

Source: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística (1963). *VIII Censo General de Población – 1960.*

In 1990, total illiteracy percentage of residents 15 years and above in the Chiapas state was 30%. However, among the Indigenous language speakers, 54% didn't know how to read or write. Disaggregating this data by sex, 40.1% of men were illiterate, while 67.9% of women didn't know how to read or write. This figures change among the population between ages 6 and 14, where the illiterate population decrease; 25.6% of the total population was illiterate, in comparison with 37.8% among the Indigenous language speakers, constituted by the 33.7% of boys and 42% of girls.

Lucía from *Caracol de La Realidad* explained in one interview the reasons behind this high illiteracy among the Indigenous population: "*Our children were ill-treated as well [in the* fincas*]; no one was free; they used the children to take care of the animals, to carry corn and to strip the grains, to carry water for the animals. Our children never went to school; they didn't learn how to read or write; it was the same with us. The boss didn't like educated people; he wanted us to be ignorant; we got sick because of the workload; he wanted us to die; that was part of the humiliation."*

In 2000, there were 231,000 illiterate Indigenous language speakers. In relative terms, the proportion decreased from 40.1 to 29.5% among men, and 67.9 to 56.2% among women. At the national level, during the same period, the illiterate male Indigenous population decreased from 28.7 to 23.9%, and the female population from 51.8 to 43.2% (INEGI: 2005).

Besides illiteracy, the Indigenous population has disadvantages in instruction level achievement. This level shows the schooling level or educational attainment, which allow or limit the possibility to access the labour market and gain better income. The instruction level or educational attainment among the Indigenous language speaker population is significantly lower than that of the total population in the state, already known to have one of the lowest nationally.

In 2000, more than half of the female Indigenous population had no instruction, and two fifths had incomplete elementary education. Therefore, a minimal proportion of the Indigenous women have completed elementary and post elementary education. In the case of men, 29 of every 100 had no instruction; 57 have incomplete elementary education; 7 finished secondary education and 6 finished post elementary education (INEGI: 2005). Judith, from *Caracol de Morelia* explains during the Summit this preference for son's education over that of daughter's: "*The fathers, if they have daughter, they say, 'you cannot go out, you cannot play, you cannot go to school because you are a girl […] boys do have the right, but the girls are just looking for a husband'. The girls stay home taking care of their little brothers, herding the sheep, while the*

boys are in school. That's the way they suffered. The father doesn't give anything to his little daughter, she goes barefooted, and she has no clothing."

In the rural localities, the instruction level was even lower among the Indigenous population. 54.3% of women and 30.7% of men had never been to school; 41.2 and 59.5% respectively had some years of elementary schooling; and only 2.3% of women and 5.9% of men finished elementary school. Only 1% and 3% of men and women respectively finished post elementary school.

Table 6. Percentage distribution of Indigenous language speaker population 15 and more by sex and residence according to instruction level, 2000.

Instruction level	Total		Rural		Urban	
	Men	Women	Men	Women	Men	Women
Chiapas	100	100	100	100	100	100
No instruction	29.2	51.9	30.7	54.3	24.5	43.9
Incomplete elementary	56.8	40.6	59.5	41.2	47.8	38.6
Complete elementary	6.9	3.4	5.9	2.3	10.1	7.5
Post elementary	6.2	2.9	3	1	16.6	9.1
Not specified	0.9	1.2	0.9	1.2	1	0.9

Source: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Base de datos, in INEGI, 2005.

E. EMPLOYMENT AND INCOME

Though useful in their ability to uncover overall trends, the 1960, 1970, 1990 and 2000 census data are not very useful in understanding the historical origins and qualitative dimensions of Indigenous women's lack of resources. Moreover, they do not provide the complete picture or the underlying assumptions behind the statistical data, particularly on economic or productive activity. For instance, in all the census data, "economically active population" is differentiated from "economically inactive population". According to data collected in 1990 census, only 11.7% of the female population participated in an economic activity. The rest, or 88.3% of the female population, was economically inactive; and from this figure 83.8% did domestic work. The bias against women's unpaid domestic, household and community work and other reproductive activities is evident in their treatment in census data collection. Moreover, it is well known that the so-called female economic inactivity represents a high percentage of the profits gained by families, communities and countries. Paradoxically, many of the activities women do

are not paid; yet, that doesn't mean third parties (husbands or bosses) are not economically benefited by their work. Judith from *Caracol de Morelia* explained during the Summit that: "*Before 1994 our grandmothers suffered a lot, our grandfathers too […] They were ill-treated and they were humiliated, they were slaves, they were not respected […] Women had to wake up very early, at 1 or 2 in the morning to grind corn kernels in order to make the tortilla for the landholder, and not only for him, also for his wife and children. The bosses came and asked for food; women had to give them warm water to clean their hands. If the food was not ready, he kicked the poor women."*

The burden of women's unpaid work and its significance to social and economic reproduction are seen in this statement from Lucía of *Caracol de La Realidad* who said: "*The landholder gave us always more work to do, without wondering if we were tired or we had things to do in our own poor house. That's what the boss did to us. If we had finished the chores in his house, he sent us with our husbands to crop cane and to grind* panela[21]; *he sent us to crop coffee, and then he ordered us to grind big amounts of cherry coffee, but it had to be done by hand, with a stone we call* metate. *It was so hard that we got very tired and we couldn't work for our own children. They also made us do a lot of hard tortilla that was sold in the city. The landholder also ordered us to clean his house and children, he sent us to fetch water and wood for his house and kitchen […] we washed his cloths, his and his wife's and children's. When he wanted to eat, the tortilla had to be recently done. His dogs were better fed and cared than us. Our food was scarce, we had not enough corn to eat, and we had to mix the tortilla with green banana so we could have for everyone. We had no money. We were not allowed to go out."*

Finally, Commander Grandmother Abina from *Caracol de Oventik* also spoke of how unpaid reproductive work was critical to the farming system: "*It was only work; we couldn't rest. Since 5 in the morning, [men] are already working in the boss' lands. Women are not free. We had to grind salt for the cattle, he had a big cowhide that we used to grind; it was not just a little bit, but heaps; he wanted it very well grinded, and the salt lumps were big; he wanted it well grinded so the cattle can lick it. The poor women had to make tortilla, since 6 in the morning we were making it. When the boss wakes us, he goes to the kitchen to see […] if there is not enough tortilla in the [container], he kicks it because it is not full, and the [container] falls rolling."*

During hundreds of years of oppression until 1994, Indigenous men and women were treated as slaves in the *fincas*. Economic and legal structures perpetuated this system since

[21] A kind of brown sugar

colonization, when fertile land had been monopolized by few hands, leaving Indigenous people with no land of their own to cultivate. Therefore, they got employed on the *fincas*, working all day long, in exchange for the little land parcel to live and grow subsistence crops. Commander Grandmother Abina from *Caracol de Oventik* asserted that, "*It was the same in all the* fincas. *The landholders had a lot of land. We didn't know how many hectares of crops they had. The fathers had nowhere to grow their own crops, only in the hills or in rocky slopes, because the good lands were owned by the boss. Corn doesn't grow there. […] The wild boar and other animals came and ate everything. There was not enough corn because the wild boar destroys everything. Only the boss had corn, he grew it in plain land, he didn't want to grow in the hills because there are animals. He sent our fathers to work in the hill. That is why we were very poor when we lived in "*Las Delicias", *we had nothing there."*

Not only did Indigenous people have little land to grow food, they also didn't receive fair payments for their work in the *fincas*. They were also tied to their employers because of real or imaginary debts, either contracted by them or inherited from their parents and ancestors. Norma from *Caracol de La Realidad* said, "*Our cloth was made of calico fabric, the boss measured us with a stick and gave us the clothing; but it was not a gift, we had to pay it with work, and the same with other things he gave us. As we worked, the clothes got worn-out, and we had to mend them and patch them up. We had no soap to wash our clothing, so we used ashes with lime. That is what we used. We made our own dishes and pots out of clay. The bloody boss never paid with money, not a single cent, quite the opposite, he brought our children and husbands together and he paid them with alcohol. When men were drunk they asked for more and more alcohol, and they got into debts. The boss did this sort of things. When he managed to make men drunk, he made them put their finger print in a sheet of paper; then he said that men had accepted this and that, because they put their finger print. He also used them for his own entertainment, he liked to see them fighting and killing each other when they were drunk."*

Indigenous men and women's "labour" conditions made it hard to categorize them into economically active population because in most cases, their work was not paid. Moreover, women's unpaid work was often undertaken outside the *fincas* as the sexual division of labour was reproduced within their communities and families. Norma from *Caracol de La Realidad* affirmed that: "*At night, we had to work to feed our own families. We used* ocote[22] *to light our house so we could prepare food; the only thing we cooked was crushed pepper stirred with corn*

[22] A kind of aromatic and resine-like dried pine used as firewood

dough and water. […] We were very hungry; we had nothing else to eat; it was not because we didn't work but because we woke up at 3 in the morning, to wash cloths and to prepare some food that we could eat and take with us when we go out, because at dawn we had to be with the boss." In addition, according to Judith from *Caracol de Morelia,* Indigenous men reproduced in their houses the same kind of oppression that the landholders exercised over Indigenous women: "*They forced women to wake up early, to join them to work, to fetch wood; women did this carrying their children. Women had no rights or decision-making power; they couldn't decide how many children to have. […] Women took their children to work, pulling one, carrying the other. They also fetched water; they went very far, they walked half an hour or an hour carrying the bucket, the jug and the baby. When she got home, she put together all the clothes and went all the way to river to wash it up and to clean the children, because there is no water nearby. She got home carrying the clothes, the blankets and the diapers over her head. […] Getting home, she started grinding corn kernels to make tortilla."*

F. VIOLENCE AGAINST WOMEN

There is not a great deal of statistical information concerning violence towards Indigenous women in Chiapas in the last 48 years. *Panorama de la violencia contra las mujeres en Chiapas,* published by INEGI (the National Statistic Institute) for in 2007 is one of the few existing statistical documents. It gathers important information regarding the incidence of different types of violence towards women, as well as the realms where it takes place (i.e., the natal family, community, relationship with the partner, etc.) Nevertheless the information available makes no distinction between the way this violence is experienced by Indigenous and Mestizo, or between rural and urban women. The only data available pertaining to Indigenous language speaking women reveals that 40.4% of women belonging to this group suffered violence from their partners. However, I dare to posit that the number is much higher than the ones recorded in the census.

In some cases, the Zapatista women explain that past and present domestic violence towards women is the result of the violence exerted by the landholders. Over time, violence towards Indigenous women was legitimized both within the *finca*s as well as within their communities and families. For instance in many of the *fincas,* up to the year 1992, the landholders were still practicing the well known "*droit de seigneur*". This practice of landholders and other authorities sexually abusing young Indigenous women immediately after their first menstrual period, was done in order for the girls to be eligible for marriage.

The Commander Grandmother Abina from the *Caracol de Oventik* shared the following during the Summit, *"There were bosses who did not want older women to make the tortillas at the big house; […] they wanted the young women. […] The boss is bad […] as the girl told her mother and father that the boss had tried to rape her, she did not want to go to work. And the day came when the boss ordered his people to go hold the father of the girl so he could rape her; the elders were placed in a net and hung by the post so he could rape the girls. This is what the bosses did in the* fincas. *In the other* finca "El Porvenir" *the boss Don Javier had children with the maids, but the people did not say anything when they had to give up their daughters, otherwise they would hang them from the post. [The father] did not say anything, he just saw the girls being raped; all the girls, not just one or two, all the girls had to go through the boss' hand, girls could not marry unless he had raped them. If they had been raped, they could be free to see if they wed or not. The boss was like that. Another boss in order for [the parents] go give up their daughters, he would exchange them for land […] he has much land, it all belongs to him where the eye can reach. 'Give me your daughter, I will give you as many horses or land so you can work; the parents gave up their daughters, they would not bother the boss. And thus they would give them land to work. This happened when we lived in the* fincas*."* Norma from the *Caracol de La Realidad*, assured that: "*One of the things the landholder did to us was to rape our daughters from the time they were girls, and we could not say a word for we would be killed."*

The *finqueros* exerted as well physical violence toward the women. As I mentioned, prior to the Zapatista uprising, Indigenous women were forced to work as slaves, and punished as such. Lucía, from the *Caracol de La Realidad*, said: *"When we did something wrong we were whipped, the leather was very hard. If we broke a coffee branch or a corn plant we would pay with beatings, they were so severe that pain would make us faint. If we dare say anything we would pay for it even worse. Our husbands would be tied up naked to a tree, they would be left tied up with no clothing for one or two days; as women we were forced to kneel on sharp stones until our knees bled. We were humiliated in such horrible manner; we were viewed as animals, or worse. When we were ill, they said we were lazy and that we sought our illnesses, which was untrue, we were indeed sick".* The Commander Grandmother Abina also said: *"When the boss punished us we could not defend ourselves, we were scared; if we died, we were just buried, and what we saw we could not tell anyone."*

Ultimately, gender violence imposed in the *fincas* was internalized by Indigenous women and men, and began to be practiced within the communities and homes. This was explained by

Judith from the *Caracol de Morelia*: "*Later the grandfathers saw how the Spaniards came, they learned that husbands have to mistreat their wives. […] The husband asks for the food to be ready; if the husband is going to drink, he comes home drunk and has to beat his wife and kicks her. The women are very humiliated and have no right to speak, they only cry".*

The silence of Indigenous women in Chiapas eventually gave way to the articulation or naming of their oppression. The following second part is what gives sense to the title of this chapter: "Breaking the silence".

2.2 Brief History of Women's Movements in Chiapas since 1963

The difficult life of Indigenous people in Chiapas, especially women, which has submerged them into silence, has been presented in the above historical, statistical and testimonial accounts. This section is essential to understand what events, elaborated in succeeding Chapters, allowed women to gain consciousness of their oppression, what led them to begin their transformative agency, which in turn modified their personal, domestic and communal situation. As a result of personal and group processes, women gained awareness, developed transformative agency, and acquired an internal capability to speak out. For those involved in social planning and in improving people's lives, these processes are extremely important. Nevertheless, none of these processes developed spontaneously. They are all products of historic circumstances and forces in Chiapas in the later decades of the century.

Three types of women's organizing for planning around empowerment are discussed below. One is the organizing efforts of women in the Diocese of San Cristóbal against the background of the emerging Liberation Theology in the area. The second is the form of feminist women's organizing within the left politics in Chiapas and in Mexico. Third and last, is the role of the Zapatista movement, particularly that of the Indigenous women within this movement, in raising the agenda for women's liberation.

2.2.1 The Diocese of San Cristóbal Women's Area [23]

The Diocese of San Cristóbal covers an area of 36,821 square kilometers, almost half the total territory of the state of Chiapas. Out of 122 Chiapan Municipalities, 43 belong to this Diocese. Many its inhabitants are Indigenous people of different ethnicities; mainly Ch'oles, Tojolabales,

[23] A dioceses is a district or territory where a leader of the church, such as bishop or archbishop, holds and exercises spiritual jurisdiction

Tzeltales, Tzoltziles and Zoques (CODIMUJ, 1999). Many of them converted to Catholicism since colonization.

Since colonial times, the Catholic Church held immense power over the Mexican people, often siding with the rich and powerful to maintain a social order that least benefited the poor, Indigenous people and women. A major shift within the Catholic Church occurred with the Vatican II Council,[24] between 1962 and 1965, which proposed a radical change in the Church's mission worldwide. This new mission was summed up as "the option for the poor", with the following most important aspects (CODIMUJ:29):

1. The joys, hopes, sorrows and anxieties of the everyday person, mainly those of the poor and afflicted of every class, are the joys, hopes, sorrows and anxieties of the disciples of Christ.
2. Promote the active participation of lay members through Ecumenical Grass-Roots Communities.
3. Recognize the fact that seeds of the word of God exist in all cultures.
4. The Church must work for the poor. The Church is the people and its choice is for the most abandoned and excluded (women, young and peasants).
5. Create an autochthonous church.
6. The importance of dialogue.

New initiatives surged from the Vatican II Council. One of the most important was the "Theology of Liberation" created by the Latin-American Episcopate. One of its most important principles is the message of Christ as one of liberation addressed to the poorest and most oppressed. Thus, the fight against poverty became one of the fundamental axes of pastoral action.

> We acknowledge, then, as the most devastating and humiliating scourge, the inhuman situation of poverty in which millions of Latin-Americans live; expressed for example in infant mortality, lack of proper housing, health problems, starving wages, unemployment, underemployment, malnutrition, employment insecurity, massive forsaken and forced migrations, etc. […] When analyzing this situation in depth, we discover the fact that this poverty in not a casual stage, but the product of economic, social and political situations and structures, even though other causes of misery exist. (Oliveros Maqueo SJ, 1990)

Another essential aspect of the Vatican II Council and Theology of Liberation was the new principle for interpretation of the scriptures. The scriptures were re-read from the vital experience of the poor, viewed according to their social and historical context and specific circumstances.

[24] Council: Meeting or congress where bishops and other ecclesiastical figures of the Catholic Church, or part of it, get together to deliberate and decide over matters of dogma and discipline

Thus, the people reflected on their faith, or made theology from their concrete reality, as the poor reflected upon reality in the light of faith. According to the praxis of liberation based on these principles, the Christian requirement to love one's fellow man demanded new challenges. The role of the Church does not end by fostering reflection on the liberating message; its obligation is to thrust liberating action.

The Vatican II Council had important consequences, especially amongst Latin American bishops. For Don Samuel Ruíz García, who by that time was Bishop of the Diocese of San Cristóbal, the option for the poor profoundly influenced all his subsequent work. In the Diocese of San Cristóbal, catechism was accompanied by workshops on health, education, human rights, political organization and economic development. In 1963, Bishop Samuel, in view of the oppression of Indigenous women, decided it was necessary to work directly with them, separately from men. The Bishop summoned a group of nuns to open up a school for Indigenous girls, where basic education would be taught, among other things. With time, the nuns became aware of the difficult life of women in communities. Although the work was mainly paternalistic and charitable, they tried to positively influence the lives of woman. The human rights and political participation of women were not yet talked about.

In 1968 Theology of Liberation came to life, as a result of the Latin-American Episcopal Conference, known as the Medellín Conference. Inspired by the new ideas, the nuns began visiting the communities in Chiapas, and summoning women to come together to reflect upon the liberating message of Christ and its implications on their reality as women and natives. In 1971 groups of women began forming throughout the regions of the Diocese. In some places women had never got together, much less only women. The first few years of work were very difficult, since many communities did not allow women to speak and participate. The groups were unstable. However, little by little the silence was broken. Within the groups, women began speaking about the children, the lack of resources; then they began speaking about their relationship with the husbands or parents, about suffering and violence. They broke the fear to express, the fear to think they were ignorant and had nothing of value to say. Many groups were formed with the passing of time. Women found out they were taken into account, and that they could openly express and participate. "They have learned to listen to themselves and to others; they feel capable of learning and they come regularly to the meetings." (CODIMUJ: 52). Subsequently, new initiatives for collective work and help each other economically rose.

As time went by, the participants discovered that God's dream was for women to live a free life with dignity and in equal conditions to men. This mirror allowed them to reflect upon the values and actions within their own families and communities which perpetuated the patriarchal system. The groups utilized the methodology of the Theology of Liberation and Paulo Freire's Popular Education, summarized into the formula: "see, think, act." From their feminine eyes, mind and heart, and in light of the scriptures, the women reflected upon their domestic, social, cultural, historical, political and economic realities. Contrasting this analysis to the liberating message of Christ, they became aware of their oppression, and decided to act upon it. These actions could be individual or collective, but they came from themselves, their proposals, capacities and limitations.

In time, it became less necessary for the nuns to go visit the communities. The local women decided to participate in the teaching of other women. They appointed representatives, organized the meetings, initiated new groups, etc. "We now knew that we could learn and that we were valuable as women in God's eyes and that helping the community was important. We knew we were capable, we knew the groups would support us in our daily troubles and would help us change. We could tell that to other women" (CODIMUJ: 60).

The Diocese of San Cristóbal Women's Area was restructured in 1993, creating the Diocesan Women Coordination (CODIMUJ). The restructuring responded to the fact that that there were already many groups of women who needed to work on a common agenda, share experiences and learning. A four level structure was created: the communities, the parishes, the zones and the diocese. Nowadays each level has coordinators who meet and name other coordinators. The diocese coordinators gather every four months for training, reflection, agreements, etc. Subsequently, they replicate the information and reflection with the coordinators at the next level. The coordinators are advised by the nuns, feminist theologians, activists, etc. Currently the group reflection is structured around 4 axes: socio-political, cultural, gender, mystic, explained as follows: (1) Through the socio-political axis, women make conjuncture analysis; they analyze how their families and communities are affected by national and international political, economic, religious and social events. (2) Through the cultural axis, women analyze values, beliefs, and customs of their communities; to understand, on one hand, the cultural strengths and weaknesses they posses to overcome oppression, which leads them to reflect on what needs to stay and what needs to be improved; and on the other hand, to recognize and re-evaluate Indigenous spirituality and religiosity. (3) Through the gender axis, women

analyze the different ways in which the patriarchal system operates in their families, communities and the country as a whole. As well, they reflect upon the actions to be undertaken in order to set free from gender-based oppression. (4) Finally, in the axis of mystic they find through the word of God the guide to analyze, reflect and act.

The oppression lived by Indigenous women during 1960 was systemic and profound. In this context, the fact that a great number of women gained awareness about their oppression; their value as humans who are loved by God, with rights and dignity, capable of making decisions and performing transformative actions, is a titanic endeavour. I dare to state, without any doubt, that this endeavour was boosted by the Dioceses of San Cristóbal Women's Area, which later became the CODIMUJ. The Zapatista movement already found this liberated awareness alive, and became fertile ground for the fight against an oppressive and racist government. This liberated awareness was amplified, legislated, and spread to other communities and civil society through the work of the EZLN. The feminist organizations from the left contributed by providing theoretical support and tools that allowed the liberated awareness to take root and transform into action. Inarguably though, liberated awareness was first born among women through the work of the CODIMUJ.

2.2.2 Leftist Feminist Organizations

While the Dioceses of San Cristóbal Women's Area generated critical-reflection awareness with women in Indigenous communities, a movement of Mestizo women also began in the city of San Cristóbal. They also fought for women's rights, but through a feminist, political and academic perspective.

Currently, San Cristóbal is a kaleidoscope of feminist organizations. It is one of the cities in Mexico with a major presence of such organizations, each with its own objective and specific ways to fight for gender equality and women's rights. They make an effort to unite their fight for the welfare and rights of Indigenous women in the state. Thus, some go to communities offering workshops of all sorts and with an array of methodologies; others organize rallies and assemblies where Indigenous and Mestizo women reach agreements; others provide legal, medical and psychological services to assist Indigenous women in need. Some of them collaborate with the CODIMUJ; others with Zapatistas; others with non-Zapatista or even anti-Zapatista communities; others with women from the peasants' movements; others with displaced communities; etc. In spite of a long history of alliances and break-ups, these organizations have played a key role in the awareness and transforming agency of Indigenous and Mestizo women in Chiapas.

In the beginning, this wave was composed of women who came from a gender workshop at the Autonomous University of Chiapas, accompanied by women from the Teacher's Union and the Revolutionary Party of Workers. Around 1981, they found it necessary to organize as women, from a left feminist perspective, where theory would come hand in hand with praxis to transform women's situation. Thus, they organized seminaries and workshops on gender equality and women's rights for eight years, as they collaborated with women who were part of peasants' organizations.

In 1989, this group was strengthened by a tragic event which catalyzed the effort of other women in San Cristóbal. Two women were raped by soldiers and this incident outraged the women in the City who marched to demand justice and other actions to guarantee justice and women's safety (i.e. punishment to rapists, better streetlights, more surveillance, etc.) The Women's Group of San Cristóbal was established after this event, becoming an activist front that fought mainly against sexual violence. They focused on giving support to sexually abused women, and provided education, information, as well as legal, medical and psychological support. This front was formed from two different perspectives: some women were more inclined to leftist structural feminism; others, still feminists, were more inclined to charitable actions.

The following years were characterized by various encounters and break-ups among these and other diverging perspectives. An important break up within the feminist women's groups took place in 1991 when the state governor, Patrocinio González, decreed to legalize abortion. A group of women declared their support to the decree, while another group joined the Church and declared their opposition. However, in spite of their division, women have been working together when the circumstances deem necessary. For instance, in 1992 different women's groups got together in a forum to discuss the federal reform to the 4th Constitutional article, which stated that men and women were equal before the law. Through the forum, women tried to understand the meaning of being equal when there were so many ethnic and class differences. In 1993, after the 27th Constitutional article was modified, putting an end to the collective landholding and opening the door for privatization, they got together again, along with many other organizations. One of the objectives of the forum was to join forces and articulate everybody's struggles. However, progress was slow because negotiation paths with government were completely closed. Besides, the state government headed by Patrocinio González (1991-1994) made use of repressive measures to hide people's discontent. Insurrection seemed to be the only way out. In

addition, several rebellions in Central America were starting to spread their seeds in Chiapas. Meanwhile, the different organizations couldn't find the way to start working together.

Vanesa, Lourdes, Pamela and Carolina, four of the Mestizo women who participated in this research, told me separately during one-on-one interviews that the most important event throughout this impasse occurred in 1993, when the Zapatistas came for the first time to San Cristóbal. In a civilian, public and pacific demonstration, thousands of Indigenous men and women descended from the mountains. They reached Santo Domingo's Plaza and pulled down Diego de Mazariego's statue[25]. *"There were thousands", "We didn't know who they were, but I thought 'it is time, they have arrived!", "They were men and women from the jungle, people we had never seen before", "It was what we were yearning for, we got full of hope", "Thousands of women were coming too, they were marching upright, with their clubs, they marched in the same way that men did; they were not looking down, they were neither carrying their* comal[26] *nor their children; they strong, they were marching up front".*

The 1994 uprising was critical for women's organizing process in Chiapas. When women from the feminist organizations saw that Indigenous women had taken up arms and had written the Revolutionary Women's Law, they decided to join the squads and convoys. Vanesa said, "*Taking Zapatista women as a role model, we got organized. The EZ and the uprising opened up the door. They catalyzed our struggle".*

From then on, leftist feminist organizations began to actively participate in the summits that the EZLN held with the civil society, in order to position gender equity in the revolutionary agenda. In 1994 they participated in the National Democratic Convention, organized by the Zapatistas in the jungle. During the event, feminist organizations made clear that such a Convention shouldn't take place without the presence of women, and without transforming gender power relations. They were also present during the "Dialogue for Peace" in March, 1995; and during July and October that same year, they organized the Chiapan Women's State Convention. In May 1995, they participated in creating gender platform for the roundtable dialogues among Zapatistas and government representatives; and in October they participated in the Women's Rights round table dialogue. A year later, in October 1996, they put together women's proposals about the 4th Constitutional article reform, and presented them at the Indigenous National Congress.

[25] The Spaniard conqueror that established the city of San Cristóbal.
[26] This is a metal hotplate for cooking tortillas.

From 1997 to 1998, the women created the "Feminary", which was a women-only collective that brought together most of the leftist feminist organizations. In this collective, women got gender and political training through seminaries, workshops, courses, etc. In 1999, due to the war in Kosovo and Afghanistan, the feminist organizations convened Indigenous and non-Indigenous to a forum named "Against violence, impunity and wars". In the first day, 300 reports on human rights violations against women were collected. By the end of the forum, they put together around 3,000 reports[27]. Two initiatives were born as the result of this forum. The first one was the establishment of the Independent Women's Movement, which began to exist in 2000. This Movement is a political platform that brings together Indigenous and non-Indigenous women's organizations, collectives and groups, as well as individual women fighting for women's rights and gender equity. The second initiative was the establishment of the Chiapan Women's Rights Center. This one began to exist in 2004.

2.2.3 Zapatista Army of National Liberation (EZLN)

After we got organized, women saw that we do have courage; we got rid of fear. It was not as before when we had much shame and much embarrassment, when we didn't want to come out, when we didn't want to participate because our fathers took that right away from us; it was the government and the Spaniards' fault. But now we have the experience that we can fight and we can get organized.
Judith

The Neo-Zapatismo story is a worthy story to be told. I wish I had the knowledge and the space to tell the small and the big happenings that had made this movement the hope of many people around the world. But others with deeper knowledge about the journey of these honorable people should have the leading voice in retelling this story. I will only focus in writing a brief sketch of this movement in terms of its relevance as a catalyst of women's awareness raising and women's transformative agency.

The Zapatista Army for National Liberation was founded on November 17, 1983, seemingly started by six Indigenous and Mestizo men. In an interview, Julio said that these six arrived in 1974 when Bishop Don Samuel Ruiz organized the Indigenous Congress. In this Congress, many Indigenous groups expressed their demands regarding land tenure, agricultural production and commercialization, education, health and self-determination. Among others, the

[27] All the reports were put together in a book Publisher in 2000, titled *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas: San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999. Memorias de un encuentro por la justicia.* It was published in Mexico by *Correa Feminista.*

Congress' objective was to convene people from Mexico and from around the world, to make them witness the inhumane misery that Indigenous peoples lived in Chiapas; and to enroll them as facilitators of organizing processes. Many people came and left; but the Zapatistas stayed. After some years of getting first hand knowledge about the oppression Indigenous people suffered, they decided to become an army. Between 1983 and 1993, disguised as doctors, teachers and PEMEX[28] employees, they visited many ranches, *haciendas* and communities, convening men and women to get organized in order to fight against oppression. In this way, during the nights, Indigenous men and women from different communities clandestinely crossed the jungle or the mountains to get together, reflect upon the oppression, and plan for liberation. Meanwhile, grassroots women who are Zapatista-supporters, despite their multiple activities, made hard tortilla and prepared food to send to the rebels.

Throughout 10 years, women became part of the "clandestine visitors"; Commander Ramona and Commander Susana were among them. They went from one community to another, talking to women not only about their rights as Indigenous people, but about their rights as women as well. It wouldn't be surprising that before being Zapatistas, they had taken part in the reflection groups within the Diocesan Women's Area. In 1993, Commanders Susana and Ramona were the ones who collected women's demands that became part of the "Revolutionary Women's Law."

In the period of 10 years, thousands of Indigenous got military and political training. In January 1st, 1994, the same day that NAFTA began operations, the EZLN uprising surprised the whole country, if not the world. The Zapatista Army got hold of seven municipalities. Their demands were presented in *The First Declaration of the Lacandon Jungle*, among them, they stated:

> We, upright and free men and women, are aware that the war we declare is an ultimate but fair measure. For many years, the dictators have been exercising a non-declared dirty war against our peoples; this is the reason why we ask your determined participation supporting this plan of the Mexican people that is fighting for job, land, housing, food, health, education, independence, freedom, democracy, justice and peace. (*First Declaration of the Lacandon Jungle* in Muñoz Ramírez, 2003)

Since the beginning, women's participation within the armed movement and women's representation within Zapatista demands were outstanding. There were several women in

[28] PEMEX is the national oil industry.

Zapatista military ranks, as Captain Elisa, Lieutenant Azucena, Insurgent María and Mayor Ana María; the latter was in charge of seizing the second most important city. After the uprising, women were also involved in negotiations with the government, as when Commander Esther spoke to the State Senators in 2001. Besides, women demands were considered within the overall Zapatista demands, as the "Revolutionary Women's Law" was contained in the *First Declaration of the Lacandon Jungle*. What is most surprising about this law is that women's demands are directed not only to the State but to men in their own communities, as well. The articles of this Law are the following:

> **First.** Every woman, disregarding her race, religious believes or political affiliation has the right to participate in the revolutionary struggle, in the place and degree that her will and capacity determine.
> **Second**. Women have the right to work and to receive fair payment.
> **Third.** Women have the right to decide on the number of children they can bear and care for.
> **Fourth.** Women have the right to participate in community affairs and to have office if they are freely and democratically elected.
> **Fifth**. Women and their children have the right to primary health care and food.
> **Sixth.** Women have the right to education.
> **Seventh.** Women have the right to choose their partner and have the right of not being forced into marriage.
> **Eighth**. No woman can be beaten or physically ill-treated neither by her relative nor by strangers. Rape attempts are crimes that will be severely punished.
> **Ninth**. Women can hold direction office in the organization, and can have military ranks in the revolutionary armed forces.
> **Tenth.** Women have all the obligations and rights stipulated in the revolutionary laws and regulations.

Before the mass media, the Mexican Government responded to the Zapatista uprising by minimizing the Indigenous struggle. Moreover, it deployed all its military forces against Zapatista and non-Zapatista Indigenous communities.

The war was an urgent matter. San Cristóbal Bishop, Don Samuel Ruíz, together with the national and international civil society demanded a ceasefire. In January 12, one hundred thousand people marched in the main town plaza in Mexico City. Meanwhile, Mexico had become part of the OECD and NAFTA, therefore, all the international community was paying attention to the government's reaction. President Carlos Salinas, careful not to be perceived as a mass murderer, decreed a ceasefire. The Zapatistas responded by ceasing fire as well. In the cities, the war was stopped, but in the mountains, helicopters and military government troops kept on killing people.

Both parties agreed to strike up a dialogue. Bishop Don Samuel Ruíz, was elected as the mediator. The dialogue began on February 20, 1994. During this dialogue, the 19 delegates (18 Indigenous and 1 Mestizo) had the opportunity to make the national and international civil society know who they were and what they were fighting for. The dialogue ended on March 2nd. As a result, the Mexican government committed to 34 points. The Zapatista delegates went back to the mountains to find out if there was a general agreement to support the results of the dialogue. In June, the Indigenous communities rejected the government proposals, because they didn't modify the social structure foundations that supported the oppression of the Indigenous peoples. The EZLN kept the ceasefire and decided to strike up a dialogue with civil society. "The strategy of striking up alternative dialogues and reunions with the civil society -to listen and to ask-, independently of the negotiation process with the Federal Government, was what characterized their political journey along the years. The key principle would be to learn to speak and to listen, to learn how to move forward while asking" (Muñoz Ramìrez: 99).

The following years were characterized by many important milestones: First were the series of communication with the Federal Government, which produced no concrete results. The gravest issue was the acceptance of the Agreements of San Andrés Larráinzar. After a year of negotiations and roundtable dialogues, the autonomy and self-determination of Indigenous people were established in the Agreements signed by the Federal Government representatives, Zapatista representatives and dozens of intellectuals. The Agreements stated that Indigenous people were subjects of public right, land, territory, natural resources, free political election and the right of regional association. In the year 2000, the Federal Executive Power headed by President Vicente Fox sent to the Legislative Power a law project that was far from taking in the fundamental principles of the Agreements of San Andrés. After having the first law project stopped for four years, this law initiative was ratified by the Legislators in 2001. This happened even when the civil society, in a protest without precedents[29], had supported a law reform that contemplated the native people's rights.

Second was the constant dialogue with the national and international civil society, through the six declarations of Lacandon Jungle, hundreds of press releases, the Democratic National

[29]In 2001, a group of Zapatista representatives traveled to Mexico City on the date in which the law initiative was going to be ratified. On their march, that was self-named "*La Marcha del Color de la Tierra"* ("The March of the Color of Soil"), they visited 13 States of the Mexican Republic and made 77 massive congregations during 37 days. They were welcomed in each and every State by thousands of native people, workers, peasants, students, housewives, teachers, kids, artists, intellectuals, etc. They were all for the approval of the original Agreements.

Conventions, the Indigenous National Congresses, the Aguascalientes, the Intergalactic Summits, The March of the Color of the Soil, etc.

Third, was the struggle for autonomy and self-determination. When the Agreements of San Andrés Larráinzar weren't properly ratified by the Legislators, the Supreme Court of the Nation received 330 Constitutional controversies; however the Supreme Court said that it had no power to decide over these matters. In this way, the Mexican State closed the legal and institutional channels to respond to the native people's demands. From that moment on, the Indigenous communities started to proclaim their self-determination. So, in 2003, on the ninth anniversary of the uprising, Commander Tacho said: "All this history of treachery and deceit does not end with our defeat. We as Zapatistas keep looking for the way to make our people sovereign, and for the command-obeying to be executed, so they will keep knowing about us, but above all, they will keep knowing that we, the Zapatistas, do not forget, do not surrender and are not to be sold" (Muñoz Ramírez: 233). As well, Commander Brus Li said: "It is time for us now to get organized and to form our autonomous municipalities. We must not wait until the bad government gives us the license" (235). On July 2003, the autonomous communities were grouped in five Good Government Boards, named "*Caracoles*": "*Caracol de la Realidad,* Mother of the *Caracoles* of the Ocean of our Dreams*", "Caracol de Morelia,* Whirlwind of our Words*"; "Caracol de La Garrucha,* Resistance toward a New Dawn*"; "Caracol de Roberto Barrios,* Which Speaks for All*";* and "*Caracol de Oventik,* Resistance and Rebelliousness for Humanity". In the *Caracoles* the autonomous communities decide on education, health, collective work, water, land, agriculture, commerce, civil society backup[30], and the most of all that which implies the self-determination. In the "Summit of the Zapatista Women with the Women of the World", dozens of women talked about their participation as promoters of education, health and collective work. They also said that they could actively participate on the Good Government Boards, as well as men, children and elders, no matter their education level or their occupation.

Fourth was the escalation of the low intensity war[31] through which the government has used counter-insurgency strategies to weaken the resistance. Among these strategies, the Government had financed, trained and armed paramilitary groups, that attacked the Zapatista

[30] When the *Caracoles* were created, the Zapatistas decided to end their relationship with many civil society organizations considered charitable and paternalists, which raised funds to bring them things they didn't need (outdated medicines and non-matching shoes), and imposed useless projects to the communities. Therefore, in the *Caracoles*, people decide whom to work with, or not, because "The support we demand from the civil society is for building a little part of the world where all the worlds fit in. What we want is political support, not alms." (Subcommander Marcos in Muñoz Ramírez: 245).

[31] To follow the day by day low intensity war, visit http://enlacezapatista.ezln.org.mx

communities, with such terrible results as the Acteal slaughter. There was periodic military presence, patrolling and incursions to Indigenous communities, that ended in robberies, rapes, murders, village destruction, and displacement of entire villages. Government paid media to not go public on Zapatista news. Social programs such as OPORTUNIDADES were given to Indigenous only if they leave the resistance. There was a systematic effort to make oblivious the existence of the organization.[32] The Government has sustained this low intensity war because the autonomy could only be exercised in a land of one's own. The government is not willing to give in the ownership of land, since Chiapas is a rich State in terms or natural resources, uranium, and biodiversity. In addition, Chiapas has a strategic geography for the operations of the Plan Puebla-Panama.

Fifth was the struggle for true democracy, which has lead to the creation of one or more anti-systemic oppression movements where all Mexican men and women are recognized; where in spite of their ethnic, social and cultural differences, all men and women are entitled to rights, freedom, dignity and decision making power over their communities and their own needs. During the 2000 Presidential election period, Sub-commander Marcos wrote:

> The electoral time is not the Zapatista time. Not only for our faceless presence and for our armed resistance, but also and most of all because we are thriving for new politics, which has nothing to do with the current one….. In the Zapatista thought, democracy is something built from the grass-roots and with everyone, even with those who think different. Democracy is the exercise of power by the people, in every place and every time. (Muñoz Ramìrez: 180).

Therefore, beyond the pointless struggle to acquire political power, these movements do not recognize the State as a legitimate voice. Also, they even questioned the existence of the Nation-State which works according to unequal power dynamics that benefit only a few. Finally, these anti-systemic movements praise people's prominence for self-determination; in other words, that people are able to plan and decide what they want for their communities, families and for themselves. In 2006, the Zapatistas launched the "Other Campaign" simultaneously with the 2006 Presidential elections. A group of Zapatista delegates walked throughout most of Mexican territory in order to convince others to collaborate in the creation of anti-systemic movements, which had to be anti-capitalist, built from the left and from the grass-roots.

[32] The Zapatista movement has been made oblivious in many levels. For example, in various occasions the ex-president Vicente Fox declared that the Zapatistas no longer existed. Or as when in Holy Week, I visited the Municipal Government Tourism Offices in San Cristóbal and asked where the "*Caracol de la Realidad"* was; I received for an answer: "that is a fantasy; there is no such thing as *La Realidad*, or the *Caracoles*, or the Zapatistas."

This is how, the EZLN, the Leftist Feminist organizations and the CODIMUJ have created a deep crisis in the values and beliefs of gender, ethnic and class oppression under which many Indigenous women live. Their influence in current Chiapan reality has been critical. In all cases they have deeply modified the social structures, but most of all men and women's mental structures.

The above discussion places in historical context the origins and manifestations of women's oppression and silence, which are shaped on the one hand, by poverty, violence and other inhuman forms of oppression; and on the other, by spiritual and social movements which have deeply transformed individual consciousness and social structures in Chiapas.

3. The Oppression Turns into Silence

Story two: Ángela



Angela has her eyes and hands in a thousand places at the same time. While she is telling her story, she puts together the pieces of a red blouse which she has woven in the loom. Her three children jump, run and shout around us. Paco begins to cry and Angela consoles him, caressing his head and saying something quietly in Tzotzil; Paco then looks at me, looks at the tape recorder and smiles. Angela takes a piece of red string, ties one end to the bumper of a plastic truck and gives the other end to Paco. The chicks run out in the yard and start chasing the truck and Paco's feet. Angela gets up, drives a cabbage into a stick that is buried in the garden. The chicks take notice and gather around the delicacy.

This is what this warrior looks like. She carries no helmet, no cape, no boots. She is a Tzotzil mother of 24 years, housewife, artisan, representative of a cooperative; small and lean.

Angela returns to her chair. "What were you saying?" she asks.

"I was asking you about what you just told me, that you imprisoned your dad?!"

"Yes, yes, because he was sick with violence, my dad. Whenever I visit my mother, I've never seen her happy, that they speak to each other, no. [She is always] sad, crying. As it is, she says: 'Why don't I die, I wish I were dead, I am tired of these problems.' I see how sad her life is. Sad. And well, there is no other way out. We put him in jail. And that same day, I told him that I love him as my father, but I do not want him to mistreat my mother. She is a woman but she is worth the same as men, she is worth more because she works more; my mom, she works more. My father did not suffer because he has clothes, has shoes. But the clothing my mom has to buy is used. We suffered so much, so much. We had to sleep sometimes in the mountain because my father does not let us in because he is going to kill my mother. In this way, we suffered so much. And when he got out of jail we told him what he had done. Because he wanted to ask for money when we got married. He wants to sell us. But this is not fair because we are not animals. […] When this happened I told him everything, that he did not take care of us, we were not important to him, because we are girls, we are girls but this is no reason… I told him that I love him as a father but I do not like this, I want him to live happily with my mother, happy like this, with my

little brothers who were small. […] Because I told him all this he was very angry at me but, from that same day he stopped scolding my mother, he stopped hitting my mother."

Angela's parents had eight girls and two boys. Angela's father became violent when the third consecutive daughter was born. During the fourth pregnancy, the father abandoned the family, but came back months later to find that the fourth child had been finally a boy. The birth of a son won the return of the father, but the violence continued. Angela witnessed and was the subject of her father's violence. Besides other things, he hit her and sometimes, he would not let the children into the house at night. He did not give money to the mother to feed the sons and daughters. He did not let her wife and her daughters to go out to sell the crafts they made; he went to sell them himself in order to keep the money. The mother could not leave her husband since she had nowhere to go. The maternal grandfather accepted to take her as long as she would come back without children, saying "*Because she had left without children, she had to come back without any, that was the custom".* So the mother endured and keeps on enduring.

At thirteen, Angela's life had a 180 degree turn. Angela was taken to San Cristóbal by a close friend of her mother, a Mestizo woman who acted as consultant to the cooperative where the mother worked. She took Angela so she could attend school. Her aunt (as Angela calls her) was much involved with left wing feminist groups that organized forums, workshops and meetings with women, and facilitated gender awareness raising and organizational processes. She also belonged to the sector of civil society which supported the Zapatistas.

Angela had the opportunity to assist and participate in different workshops, forums and assemblies dealing with women's rights. Her aunt played an important influence on Angela's awareness of the fact that the way in which she and her mother lived was not natural; and in understanding that she was a valuable human being with the same rights and dignity as men. "*I participated in other meetings with my aunt. I lived for some time in San Cristóbal, there I participated, there I saw how women can participate, can speak, where women can decide, that was where I was mostly helped. I saw that the suffering of women had no reason, there is no reason for men to be the ones to command. We are equal; men have the same rights as women. I was young, but the other women always helped me, treated me well, there I saw everything".*

Angela was so involved in indigenous women's battles that by 14, she had travelled three times to Mexico City and one to Oaxaca. "*There [in Mexico City] I met the late Ramona, she asked me who my parents were, and I told her, she said I had to get by. She told me that there are many women that suffer but we have to wake up. Ramona started crying, 'that is why we have to*

keep fighting', she says, 'lets bring our voices together', she says. There I met her, but her face I never knew and I never knew who she was, that is the way it was."

While in the National Autonomous University of Mexico, during one of her trips to Mexico City, Angela spoke in front of thousands. This was a very empowering experience for her. After not being able to raise her voice to defend herself in front of her father, all of a sudden she was speaking on a microphone to a big audience in Mexico. "*I felt that I had strength, that I had strength and had the right. I am very happy that I could speak, I never had, my mother never had, my mother never participated. It is said that women always have to stay home, that women are only to take care of the children and only to make food."*

Angela made a fundamental decision in her life after having lived in the City of San Cristóbal. "*There I decided that I did not want to live like that, that I did not like how I had lived, how my mother suffers, how my mother lives. I am not going to live like that. I am a woman but I do not want to live like that. Neither do I want my sisters to live like that."*

Angela fell in love at 16 and decided to get married. Her aunt asked her not to, but she did things her own way. She wanted to marry that boy: but she had understood that marriage is not synonymous with violence. "*The reason I got married was not to have my husband say, 'You do this and that', that he orders me around, no. We are human beings and we are equal, I am a woman […] and from the start I told my husband, 'I am going to marry you but do not think that you will hit me'."*

So Angela went back home to get married and to demand that her mother would be treated with respect, even though that meant imprisoning her father. She continued to fight for justice in her family. One of her sisters married her husband's brother. They lived together in the same lot, alongside their in-laws. Angela's sister fought with her brother-in-law all the time. It was common that Angela's sister was not allowed to go out and was beaten. "*Why do you endure this?",* she told her sister. "*There is no reason; you work more than him; you make crafts; you buy him his shoes and trousers; you buy the television and the bicycle. You are going to suffer as much as our mother; you are going to live like that if you permit it."* She even told her mother in law, 'Y*ou have to see what you can do, he is your son, she is a woman but there is no reason for him to mistreat her; or, do you like to be mistreated like that?'."*

One of those days, her sister did not stop screaming and crying. So Angela went into the house to help her. She found her sister lying on the floor, with her mouth broken and her blouse full of blood. Angela could not take it any more and told her brother in law, '*I will not permit my*

mother and sister being hurt. Would you like that to be done to you, that you are beaten and mistreated?' Her brother-in-law was furious and threw her against the wall. But Angela had learned enough about violence and women's rights to be treated with respect (and probably knew something about personal defense). She got up from the floor, gathered some strength and she threw herself at her brother-in-law. '*Do you want a fight? Well, fight you are going to get',* she told him. To sum up what happened that afternoon, her brother-in-law ended up with broken nose and lip. He began to cry, perhaps because of pride or pain. *"'Why do you cry', I told him, 'Are you a woman perhaps? I do not cry. There is no reason to cry. So you can feel what is it to be beaten, if it is beautiful and sweet, or I do not know what it is you feel. I do not want any of my sisters living like my mother, because I saw it, I lived life like that'. I told him everything. 'You only know how to boss you wife around, you only know that, if you are really a man you should go out and work and not spend night and day lying in bed watching TV. Your wife works more than you, because I have seen her, she gets up at one in the morning and begin doing her weaving, it is tiring. You only know how to do that, work more!' I was very angry."*

From that day on, her brother-in-law never again hit Angela's sister. They continued to fight but with no physical violence. Yet Angela was not happy still. One day, during a family dinner she spoke to her sister in front of everybody. "*And I told her not do it like that, it is no use, 'You already have your children too, you are going to teach them too. If you really would like to live a family, there is no reason to teach our children how we fight; because children suffer, because I saw it too, I suffered much, that is why I do not want my children to suffer, I do not like it'. They left peacefully and up to now they continue like that, hopefully they will continue always because they already have two children."*

Naturally, in her private life, Angela also has to deal, not without tears and fatigue, with her husband's and sons' *habitus*. The three sons, aged 3, 6 and 8, have understood the new rules of the sexual division of labour in her house. All of them, according to their age's abilities, know how to sweep and mop, know how to wash dishes and clothes, know how to make tortillas. In addition, they are learning how to weave in a loom. Her husband does not wash, nor sweeps, nor makes tortillas, but he does take care of the children, bathes them and feeds them when Angela is busy. Surprisingly, some years ago, while working the fields (now he is a driver) and having insufficient income, he learned how to weave. During the waiting months for harvest, he helped his wife make crafts.

Additionally, she has been able to remind her husband during the nine years of marriage, the condition she set when she accepted to get married. The have fought of course, and have raised their voices. Only once has he been physically violent, but she made it clear what her belief with respect to violence was. *"'If you want to drink, drink; if you want to do, do what you want but not in my house, if you want to leave, leave, I will not ask you for money, for food nor clothing for my children, you can leave in peace, look for food by yourself, or if you want to be alone, whatever you want, leave, but not with my children, and I will not suffer with them, because I know how to work […] but do not come back when they have grown up, there you will call them sons when they are men […] If you do not like something you tell me, that is how we understand each other, we are not animals, with fights; better to talk. […]' And he stays sad. 'You do not love me any more?' [he asks]. 'It is not that', I tell him, 'even though you love someone with all your heart, not with ill treatment', I told him, 'not me'."*

Besides the daily struggle for transformation in her own home, Angela is the representative of a group of 22 women in a cooperative. Once a month she travels from San Andrés Larráinzar to San Cristóbal to bring the textiles made by the cooperative; she participates and votes in assemblies; she learns new textile designs; she participates in women rights, reproductive health social analysis workshops, etc. When she returns home, Angela meets the members of the cooperative and teaches them what she has learned.

Angela defines herself as happy and content. Of course this does not mean that Angela's life is free of discrimination and restrictions. But her consciousness and word are her best weapons to stay in the fight.

PAOLA: THERE ARE FEW WOMEN THAT HAVE SPOKEN WORD, BUT YOU HAVE. TELL ME WHAT YOU WOULD LIKE TO DO WITH IT.

ANGELA: HELP PEOPLE, MEN AND WOMEN. BEFORE I YEARNED TO TELL WOMEN THAT THIS KIND OF LIFE IS NOT GOOD. NOW I CAN SPEAK WITH MY WORD, TALK TO MEN AND WOMEN, TELL THEM THAT WOMEN DO HAVE A RIGHT, AND TO MEN SO THEY KNOW THAT THEIR WIVES AND DAUGHTERS HAVE A RIGHT. I WANT TO SPEAK OUT. IT IS AS IT WAS WITH MY SISTERS WHEN I SPOKE TO THEM. IT HURTS WHEN A PERSON DOES NOT COMPLY. I WAS HAPPY WHEN I TOLD THEM, THEY NOW THINK, THEY NOW SEE IF THEY ARE GOING TO ACCEPT OR NOT, IF THEY ARE GOING TO THINK OR NOT. ANYWAY, I TOLD THEM AND THAT'S THAT!"

Oppression is not natural but rather socially constructed. It has also many faces and phases. One form of oppression may lead to another form, or it may generate many different responses: it may lead to resistance or it may lead to silence. In the case of Angela's story above, her silence has led to agency as resistance.

This chapter is about how oppression informs social and mental structures, becoming an underground principle of different dynamics and social systems, in which dominants and dominated are implicated. Along with some key conceptual and philosophical insights, I will explain how ethnic, class and gender oppression are immanent to *coloniality*, capitalism and patriarchy, that were rooted in Mexico since colonization and were upheld for the sake of modernity and progress according to the Eurocentric world view.

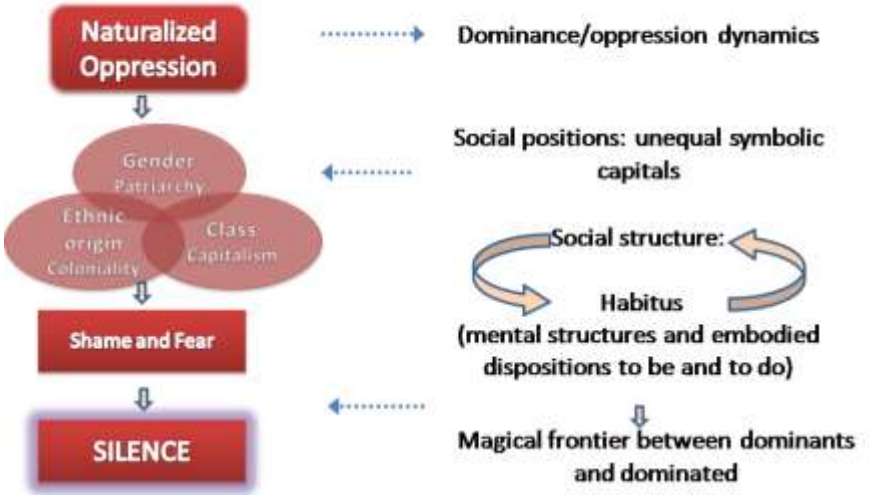
As well, I will explain the theoretical and historical bases of the way in which oppression is internalized and embodied by the dominated, driving them to experience shame and fear about important dimensions of their Selfs, which, in turn, doom oppressed into silence. Finally, I will analyze how Indigenous women in Chiapas explain the origins of their own oppression and silence, and how silence hinders their ability to participate.

3.1 Dynamics between Dominant and Dominated

I understand dominance, not only as the oppressive action exercised by a dominant agent or group, but as dynamics in which the dominated are also implicated in the process by recognizing the power of the oppressors. The elements of the binary oppositions (e.g., white/non-white, men/women, rich/poor) that structure the social space, are also constitutive of the dominant and dominated cognitive, perceptive and evaluative instruments of their mental structures. This is why it is pretty common that the dominated perceive oppression as a natural state in life; in other words, after being lengthily exposed to the oppressive social structures, in which they are clearly disadvantaged, their role in the social world appears as natural and it is seldom questioned.

Given that I am interested in understanding how Indigenous women in Chiapas have achieved a move from a state of naturalized oppression into a state in which they were able to start "planning" individual and collective transformative actions for social change, I had to turn to different *miradas* (mirrors or lenses) that could help me to understand the mechanisms by which oppression dynamics are founded and maintained. (For a summary of the system of naturalized oppression, see Figure 2 below.

Figure 2. System of Naturalized Oppression



I emphasize the importance of keeping in mind that these are just *miradas,* they are points of view and ways of looking. *Miradas* are product of the "eyes", which have been shaped by specific material and symbolic conditions. "Eyes" have characteristics of their own, which will allow them to perceive and value only some of the elements of reality. In this section I will turn to the *miradas* of Pierre Bourdieu, Paulo Freire, Tzvetan Todorov, Mercedes Olivera, and others. Finally, what I will put forward in this section is nothing else but my *mirada;* shaped by my understanding of what social planning is, I present my own way of reading and understanding the ideas and theories of these authors.

During the last two years of my life, I have been living in places that are quite different from my place of origin. I know how it feels like "not to be at home". This is so, partially, because I perceive that some of my behaviors, which were so natural and unquestioned in my daily life, are now unusual and unconventional in these different settings. As the social actors are embedded in a particular social space, tacit or explicit norms become the natural way of doing things. Day-to-day there are things that people do; that are done because they have always been. Everybody sticks to them. They are not questioned and they are even valued. In Bourdieu's language, this is the common sense or the *doxa.* These norms are hard to seize by someone who does not share this common recognition. When questioning the norms of a social group -even if it is the one that we belong to- it is possible to clarify their functionality, while it is harder to understand the underlying principles of their existence.

One day, coming back home from an interview, I stopped at a Guatemalan handicraft store. This was owned by an elder Coleta woman. For a while we were having a superficial

conversation until she began telling me important things about her life. When she was talking about her childhood, she touched on the relationship she had with the Indigenous people employed in her parents' house (keep in mind the slave-like conditions of Indigenous "employment"). As if it was the most natural thing in the world, she said, "I know that in life, each one of us has a position and particular things to do [she rose her right hand and lowered her left hand, representing the Coletos and the Indigenous, respectively], and for me that's the way it should be, it has always worked out for everyone, even for them, for the Indians."

For this storeowner in San Cristóbal, the norms to be observed and the actions to be accomplished by individuals of both groups were entirely functional; they were recognized by all of them and, therefore, they were legitimated. However, she wouldn't recognize (not openly, at least) the arbitrariness of this functional hierarchy's underlying principle: the privileged ones hold the power and the strength, and they declare themselves to be superior to the inferior others.

On the one hand, in order for a custom or habit to be legitimate for everyone, it is necessary that people fail to recognize that the concomitant principles of its existence are arbitrariness and violence. Otherwise agents wouldn't stick to it, and it wouldn't be a custom. But, on the other hand, "the force of habit never overturns completely the arbitrariness of the force, which is the support of every system, because it is always threatening to be enacted" (Bourdieu 1997:127)[33]. In other words, even if it is not materially displayed on a regular basis, the violence that upholds custom is constantly threatening to be performed in case of disobedience. This legitimate force, simultaneously unknown and recognized, is what Bourdieu calls *symbolic violence.*

In spite of my discomfort, I tried not to shut off and kept on listening to the woman's story. She told me how shocked and frustrated she was by the fact that "foreigners" (category in which I felt included, even if I am Mexican) go to Chiapas "to stick their noses in other people's business", who "can't understand how things are in Chiapas". My interpretation is that her nuisance rises from the fact that her common sense is not that common for a lot of people.

Symbolic violence is constitutive of the common sense. According to Bourdieu, common sense is "a fund of shared evidences", is the "specific making of reality underlying principle"; it is a tacit consensus about the sense of the world shared by a social group. A sense of the world ensures the limits of the social universe since it imposes the overall classifying structures (white/Indigenous, man/woman, rich/poor, etc.) to which all social agents stick to and recognize.

[33] All translations of Pierre Bourdieu's quotes are done by the author.

It allows consensus – even in disagreement - among agents situated in opposite social positions. This explains why, for the woman of the store, the former system worked out "even for them, for the Indians".

Common sense is the effect of the tacit adhesion to the *nomos*, which is the fundamental law of each social field. The *nomos* arbitrarily dictates the fundamental law of the legitimated principles of division within the social field. In the patriarchal, colonial and capitalist *nomos* this division is enacted in the distinctive positions that each agent occupies according to their gender, ethnicity and class.

The *nomos* marks the line between the thinkable and the unthinkable, and "by itself, it cannot set out the reasons to redefine [itself]" (129). In addition, Paulo Freire (1970) says that for the oppressed, it is very difficult to perceive the oppression's structure in which he/she is embedded, especially when he/she doesn't have the means to question this condition. Therefore, liberation from oppression can only be promoted by an external agent that counts with a different mental structure, and with the cognitive, perceptive and evaluative instruments that enable him/her to question a particular *nomos.*

For the Coleta shopkeeper, it was common sense that each individual occupied the position they belonged to. For the Indigenous women who participated in this research, it was common sense before their empowerment process that their existence was justified only if they obeyed and served the *Mestizos* and their male relatives (husband, father, son); and if they gave birth to as many children as possible. "That is the custom in our communities", they say.

Although it is quite clear that the oppressed reluctantly contribute to their own domination, it is also true it is not a voluntary or intentional adhesion to the oppressive structures. This is because the social space structures produce a set of dispositions that are built in the bodies of all agents interacting in a social space. "[The] dispositions that thrust to complicity are, as well, an inscribed effect of domination." (Bourdieu 1995: 26)

The structures that inform the social universe have a double life. They exist in the "first order objectivity", which is produced by the *distribution* of *material* resources, as well as by the way in which socially scarce goods and values are appropriated. Simultaneously, they exist in the "second order objectivity" as *classifying* systems within mental and body structures which act as the *symbolic* generating molds of the social agents' judgments, thoughts, feelings, behaviors and practical activities (Bourdieu 1997: 18). Thus, according to Bourdieu, there is correspondence between social and mental structures. The world is inhabited by agents in the same way that

agents are inhabited by the world. The *social space*-specific structures produce in the agents' body a system of dispositions that conditions their ways of being and doing, which acts as a perception, appreciation, evaluation, and action framework. This system of dispositions is named *habitus* by Bourdieu.

The "first order objectivity" or social space is "the venue where different social positions coexist" (179). These are structured in such a way that they exclude each other. The positions are defined by the kind and the amount of capital (or power) they have; and according to it, the agents can access distinctive gains available in the social space. The existing capital will dictate the kind of relationship to be established with other positions (domination, subordination and homology). Finally, specific points of view (opinions, representations, judgments) are originated by the position. Thus, according to the position that we occupy "we are occupied by the world" (179). However, the way in which the agent understands the world is not as conscious and intentional, as it is pragmatic and immediate.

While the *habitus* is a product of the social space, at the same time, the social space is generated by the *habitus*. This is because the agent's deeds are shaped by the way in which he/she perceives, values and evaluates the world, according to his/her system of dispositions. The *habitus* reproduce "ongoing adjusted and renewed strategies, but always within the limits of the structural impositions which at the same time produce and define the *habitus*" (183).

The agent's deeds are produced by their pragmatic knowledge and understanding. These are not always voluntary and intentional, because agents do not always analyze all alternative actions, weighing up their benefits and consequences. Bourdieu states that the agent's deeds do not conform to the scholastic philosophy, which "doesn't conceive either creativity or spontaneity without the mediation of a creative objective, or any intention without the conscious projection of ends" (182). Consequently, Bourdieu mends two mistakes of scholastic philosophy: the mechanistic logic that perceives society and human being as mechanisms where there is a clear connection between causes and effects; and the teleological doctrine (finalism) which states that individuals always act upon what they freely and consciously decided on, in such a way that their deeds result from the thorough analysis of alternative options.

This is because the structures of the social space are built in the agent's body, not in his/her conscious. We learn, most of all, through the body. It is through "affective transactions" that we relate with the social surroundings; it is through them that we learn norms, values and beliefs. "The most serious social warnings are bound not for the intellect but for the body, which

is treated as a *reminder*. The fundamental aspects of learning about femininity and masculinity are about building in the bodies the differences among the sexes […] as ways of walking, talking, behaving, looking, sitting, etc" (187).

On the one hand, Bourdieu refers to the *magical frontier between dominants and dominated* as the body adhesion -in terms of dispositions and emotions (such as respect, admiration, trust, esteem, acknowledgment, etc.)- that the dominated experience towards the symbolic capital of the dominants. Similarly, Freire states that the oppressed "house" the oppressor within themselves, as they perceive the oppressor as the role model of human being (Freire, 1970: 68).

On the other hand, Freire asserts that the oppressed have idealized the oppressor's identity; therefore, they devalue themselves as they are not like the oppressor. In turn, the former contributes to the self-devaluation of the latter, since the oppressor makes every effort to show (or pretend) the worthlessness of the oppressed. Not being able to identify with the oppressor in his/her existential experience, the oppressed learns to be emotionally dependant on the oppressor (54). In a similar way, Bourdieu affirms that "without knowing it and sometimes against their own will, the dominated often contribute to their own domination through the practical acknowledgment by which they tacitly accept in advance the limits that are imposed on them; frequently, practical acknowledgment turns into body emotions (shame, shyness, anxiety, guilt)" (Bourdieu 1997: 224).

Even against his/her own willingness, the body of the oppressed acts as an accomplice to domination, as the emotional responses take the form of silence, embarrassment, trembling, blushing, etc. As a result, the oppressed experience that their "self is fractured". They become more vulnerable and weak since this emotional display is legitimating the oppressor's point of view. Consequently, the oppressor's point of view is assumed as obvious and natural. Women who were interviewed shed light on how their bodies have betrayed them whenever they wanted to speak out. They have embodied shame and fear because: (1) their feminine bodies are devalued in the social space (i.e., during their period women are not allowed to move or to talk; menstruating is dirty, it smells and it should be hidden); (2) their intellectual capabilities are devalued in the social space; this drives them to think that their point of view is not worthy and that they have nothing intelligent to say; (3) there are no physical spaces where their voice is valued, and where their voice is not literally ignored; (4) a lot of social agents act as guardians of

the common sense; they respond with physical or other kinds of violence when women dare to question the social order.

I conclude this section with a last quote from Bourdieu: "The magic of symbolic power is like a trigger that ignites the dominance relation that is bodily embedded as a system of dispositions; this is the essential principle of the tacit acts of recognition of the magical frontier between dominants and dominated" (224).

3.2 DOMINATION'S FABRIC: *COLONIALITY*, CAPITALISM AND PATRIARCHY

In the case of Indigenous women in Chiapas, dominance dynamics are deeply related with the racist[34] categories of gender, ethnicity and class. Racism supports and reproduces the social system, since based on the assumption that one group is naturally superior and exploitative, oppressive practices are justified and legitimated.

These racist categories are the historical result of an oppressive social system, where *coloniality*, capitalism and patriarchy are interwoven. In order to analyze the structures of domination that hinder women from having a voice, it is necessary to separately consider each of these categories; however, in real life, the three of them are interrelated, interwoven and juxtaposed.

3.2.1 *Coloniality* and Capitalism: Dehumanizing the Other

> *The current models that shape what it is to be Indigenous were originally part of the colonial domination system […], the cultural models, including those of gender, were firstly imposed by the Spaniard, but were appropriated and internalized, and later recreated by the Indigenous men and women; they were socially assumed as the ethnic defining characteristics, setting the racial and cultural boundaries between what it is to be and not be an Indian.*
> (Olivera 2004: 56)

The different ways in which Indigenous women in Chiapas are dominated hinder their internal capability to speak out. Their origins can be traced back to the Colonial period. While the different manifestations of domination have been changing and re-signifying over time, its epistemic foundation remains unaltered.

[34] Marta Elena Casaús, quoted by Mercedes Olivera (2004:57), defines racism as "the generalized and definitive appraisement of cultural or biologic, real or imaginary differences; for the benefit of one group and to the detriment of the other in order to justify aggression and a dominance system… it could be expressed as behaviors, imaginaries, racist practices o ideologies that… are expanded to the whole social field as part of the collective imaginary."

Walter Mignolo (2008) defines "*coloniality"* as the "conceptual fabric that is part of different knowledge spheres and that informs subjectivities, which in turn keep and reproduce the conceptual fabric" (8). Colonization refers to the time in history when the Spanish kingdom imposed its authority and expropriated Indigenous land, resources and bodies. This period ended with the Independence Movement in 1810. *Coloniality* instead refers to colonization of a different field: of the knowledge sphere. *Coloniality* still remains in modern capitalism.

Decolonization, as a historical event, didn't question the nourishing and supporting episteme of invasion and colonization of America, Africa and Asia; it didn't modify the epistemic, political and social paradigms that "supported the political authority, the economic organization and the conceptions about the colonial subject" (11).

On the one hand, it is critical to understand how the invaders (Columbus, Cortés, the soldiers, the frays, etc.) invented and developed the Others' identity -which enabled them to justify and legitimate expropriation and pillaging-, because this will throw light on how racism and discrimination have been embodied by Indigenous women, in the forms of shame and fear that have tied them down to silence.

On the other hand, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel and other Latin-American thinkers of the "decolonial option", affirm that *coloniality* and modernity are not consecutive phases but "coexistent and mutually dependent phenomena within the capitalist world system" (Castro-Gómez 2008: 120). Early modern European philosophers built a broad epistemological foundation to legitimate white race superiority, based on the pretended universality of Eurocentric rationality. This so-called superiority has been essential for modern capitalism and contemporary neoliberalism functioning, since it is an underlying value which enables labour and natural resources exploitation of formerly colonized territories. Thus, ethnic racism is inherently related to class racism (the exploitation of the poorest), which added to gender discrimination, conforms the fabric of domination.

Tzvetan Todorov (1987) in his book *Conquest of America: The Question of the Other* analyzes how the discovery, conquest and colonization of the Mexican territory were exemplary phenomena of how the relationship with the otherness is informed by the invention and developing of the Other's identity. He looked at dozens of books, journals, letters and documents written by people who were directly involved in the invasion, during the first 100 years following the discovery. Todorov starts his book reflecting on the peculiar ways in which Christopher Columbus "discovered" or invented the Indigenous other, while discovering the territory.

Todorov argues that even if the consensus is that the beginnings of the modern era can be situated in 1492, Columbus was not a modern man. When he set his foot in America, he was not driven by a discovery spirit, but by a need to bear out Bible prophesies or by the need to find places and characters described by Marco Polo and other writers. Despite the real world often didn't conformed to his preconceived ideas, he was never critical of his own prejudices. Quite the opposite, when the Indigenous others didn't ratify his own opinions, or when they didn't express or behave as he would have expected, he tagged them as "brutish", "innocent", "child- like", "coarse", etc.

To quote one of many other examples cited by Todorov, when Columbus arrived in Cuba, he insisted that they were not in an island and that they had touched solid ground in the Asian coast. Communicating with sign language, natives try to tell Columbus that they were standing on an island. Columbus belittled them when he wrote, "(T)hese are brutish people and they think that the whole world are islands, and they don't know what solid ground is" (Bernáldez transcribing Columbus second trip, in Todorov: 30). Columbus perceived himself as the sole authority to distinguish right from wrong, without even questioning how relative his ideas could be. This attitude was mainly related with two topics: language and behaviors arising from social conventions.

For Columbus, the original and true languages are only the Europeans. When he found that in these territories people spoke a different language, he bounced between two options: either not recognizing that natives were speaking a language –"In order to please our Lord, when I leave I will take six of these with me so they learn how to *speak*"[35] (Columbus in Todorov: 38)-; or accepting they were not only speaking a language, but that they were (poorly) speaking his own language, Spanish. Thus he believed that Indigenous people could understand him, and he even corrected their "Spanish" words and pronunciation. Columbus' journals described several "imaginary" conversations he had with the natives. According to Todorov, on the one hand, Columbus was unable to understand that languages are social convention systems, since he believed that his own words were the true images of names, which in turn "spring naturally from objects' properties" (37). As well, he was unable to understand that any of his behaviors and attitudes may have been socially convened; hence, as natives didn't share his own conventions, they were not really humans. For instance, as clothing is the clearest sign of civilization and as natives were not dressed like him, according to Columbus, natives lacked any other cultural

[35] My emphasis

aspect (religion, rituals, traditions, laws, etc.). In the same way, he was shocked that natives happily traded their gold (so valuable for Spaniards) for any other "non-valuable" goods such as glass (which was a complete novelty for natives). This trading system, so different from his, is equivalent to not having a trading system at all, which turns natives into animals: "As beasts, they gave us what they had, taking pieces of broken arrows and pipes" ("Letter to Santángel" 1493, in Todorov: 46).

On the other hand, Columbus was not really interested in human communication; he didn't care about what natives tried to tell him; he didn't even care about how they named the world. For instance, dismissing their original names, Columbus devoted a lot of time renaming places, things and even people. "Columbus, therefore, is perfectly aware that the islands have a name, a natural one in a way. However, he is not interested on the natives' words, and he wants to rename every place based on the sequence of his discovery; he wants to give them *fair* names; besides, naming is equivalent to taking possession" (35).

Thus far, Columbus exclusively recognized the validity and authenticity of his language, his customs and his trading system; and he praised his own conventions as inherently humans, hence denying natives' humanness. But not only that, the others' nullification was articulated with his desire of possessing the others' territories and richness and his material ambition (and the kings', the soldiers', the merchants', the church's).

Columbus wrote in his journals (mostly those that referred to his third and fourth trips) that the expeditions' goal was the expansion of Christianity. By contrast, money was just the means to achieve his goal. According to Todorov, Columbus wrote as if there was a balance between spreading the Catholic faith and material conquest. In other words, the Spaniards gave Christianity to natives and in turn they took their gold. However, in many other passages of Columbus' writings, means became more important than ends. At one point, he even justified Indigenous' slavery and subjugation if they didn't give in their richness.

The discovery, conquest and colonization of Mexican territory were informed by both of these dimensions; which, consequently, established two different and dangerous ways to look at and to relate with the otherness. First, in order to spread Christianity, it was necessary to look at the Indigenous as equals; because they were God's sons too. The danger lay in perceiving the Other not only as an equal but as identical, which makes one believe that the Other must hold the same values, behaviors and traditions than the Self; and can be judged according to this particular scale. To assimilate the Other is to impose the own vision of the world, is to diminish their truths

and capacities, is to silence their voice. Thus, from the colonial perspective, Indigenous were indeed humans, although they were incomplete. They were as children, and they still needed to evolve in order to be, one day, as the Europeans. Second, in order to expropriate Indigenous land, resources and bodies, it was also necessary not to look at them as equals, but as different and inferiors. They would never progress because they lacked human substance, of dignity, rationality and moral. In other words, they were in the middle way between animals and humans (in the best case).

Both of these visions were Eurocentric in terms of identifying European values and vision of the world as unique and universal. A great number of atrocities against the Indigenous were justified and legitimized based on this perspective. Referring to the first 100 years after "discovery", Todorov asserts that "the word genocide hasn't been best accurately used than in this case" (44). I have no heart and space in this paper to repeat the cruel killings referred by Todorov. It is enough to say that the American Continent had an estimate population of 80 million at the beginning of 1500, and 150 years later the population had descended to 10 million. Specifically, in Mexican territory there were 25 million people, and by 1650 there was only one million left.

The genocide was perpetrated from three fronts: (1) **Epidemics:** The natives were extremely vulnerable to diseases brought by the Spaniards, causing most of the deaths among this population. These were not intentionally spread by the Spaniards; however they perceived that huge amount of victims as a divine proof of their superiority. In his book *History*, Motolinía compared these epidemics with the 10 plagues with which Yahvé punished Egypt (in Todorov: 147-149). Besides, given that the Indigenous were subjects of slavery and exploitation, they were even more vulnerable to diseases. (2) **Direct war:** The process killed many native combatants and innocents killed in the conflict. (3) **Slavery and exploitation:** In most of the cases, these meant that natives were treated as animals. They were forced to work until they died; and they suffered the cruelest tortures. For women, these included sexual abuse with or without the intention of getting them pregnant so they could be sold for a better price.

Among the Spaniards, there were chroniclers that indeed were shocked by the behavior of their fellow countrymen. They affirmed that so much cruelty was driven by the force of greed, even if it was carried out with the excuse of imposing the authentic God (which was often done by erasing every sign of other religions and/or by torturing). Todorov finds that for the first time in history, wealth is perceived as the supreme value to which all other values are subordinated.

From this bourgeois perspective, every social position can be attained and every goal can be achieved with a good amount of resources. Todorov concludes that colonizers were the omen for modern economicist mentality.

It was not only the invaders (soldiers, authorities, merchants, friars) who identified the Indigenous as animals or children. Also, during the centuries that colonization lasted (1600-1900), the most influential European thinkers built an epistemological foundation that, on the one hand, informed the discriminatory category of *race* which reinforced the belief on white race superiority; and, on the other hand, laid the foundations of modernity which has culminated with neoliberalism. Casto-Gómez states that the Enlightment project and the European colonial project were closely linked: "The Illustration setting was the imperial struggle for gaining control over key territories for the expansion of the uprising capitalism, and over the population that inhabited those territories" (120).

The French philosopher René Descartes (1596-1650) is one of the most important fathers of modern science. Based on his theories, the perception of the universe was divided into what he called *res extensa*, that encompasses nature, physical reality, and the things in world; and into what he called *res cogitan*s, which is the human thought, the human consciousness. The world and the nature were not anymore full of mysteries; quite the opposite, they were perceived as a mechanism with secrets that can be revealed, known and manipulated for the benefit of human kind. In the same way, as reality's mathematical structure is consistent with intellectual mathematical structure, it is possible to achieve an objective knowledge of the physical reality, as long as the knowing subject distanced himself from the object, and as long as the sense-gathered experience doesn't pollute his consciousness and thought.

This specific way of understanding the world is what Castro-Gómez names *zero-point hubris*, which means the "unobserved point of observation" (122) as the symbolic place from which European rationality (that sees herself as the measure for everything else) observes, analyzes, assesses and controls reality. Decartes' later thinkers, as Kant, Hume, Smith, etc., also stood in the *zero-point hubris*, from where their thought produced a specific representation of the colonies' inhabitants. "these people began to be perceived […] as 'nature' that can be manipulated, molded, disciplined and 'civilized' according to efficiency and profitable technical criteria" (124).

The German philosopher Immanuel Kant (1724-1804) was the first one to create a theoretical philosophic justification about the racial differentiation of human kind. According to Emmanuel

Chukwudi Eze (2008), Kant affirmed that humans and animals were different, because the latter have an "internal" nature, which is conformed by a natural disposition, the temperament and the rational/moral character. The first two dimensions are product of the "external" nature force, "while the last one refers to the human being 'as a rational creature that has acquired his own freedom' and it is related to 'what the human being want to do of himself" (Chukwudi Eze: 44). Through freedom, humans transcend nature's "vulgarity" and project themselves towards self-selected ends.

Internal human nature, for Kant, is the acquired internal long-lasting structures that allow humans to exceed their "natural state". "The concept of moral reason is deeply connected with the ability to direct our deeds towards self-perfection and self-improvement." (41). According to Kant, in order to analyze human nature, it is not useful to look at his primitive state, which is molded by external nature. Civilization should be the focus, since progress is the destiny of human kind, and culture and civilization are the goals of the rational, social and moral subject. Consequently, for Kant, anthropology was the key for understanding what human being is overall. Since 1756, in Könignsberg University, Kant taught "moral and political geography", where anthropology and geography were inseparable disciplines. Though both of them, Kant asserted it was possible to achieve a whole understanding of human beings[36].

Along these lines, based on skin color, Kant assessed different races (white/Europeans, yellow/Asians, black/Africans and red/American Indians) in terms of their "non-reflective" customs and traditions. According to his unusual information sources[37], stealing was allowed in Africa and living babies were buried in Brazil. Thus far, within the field of moral philosophy, he asserted that such customs and traditions lacked of moral grounds "and consequently, they are not strictly (essentially) human acts" (Kant, *Anthropology* in Chukwudi Eze: 48). This is so because these people "lack the ability to develop "character"; as they probably don't have an appropriate self-consciousness or rational will" (Kant, *Lectures on Ethics* 1765-66, in Chukwudi Eze: 48).

[36] He divided geography into: physical geography, which studied the humans' external nature in terms of skin color, height, facial features, etc.; and moral geography, which studied customs and traditions. Similarly, he divided anthropology into psychological anthropology, which studied the unconscious nature; and pragmatic anthropology, which studied humans as free moral agents. Finally, building on both disciplines, moral philosophy directs human actions by "establishing behavior rules, in other words, what ought to be" (Kant in Chukwudi Eze: 30).

[37] According to Chukwudi Eze, Kant never left the port city of Königsberg. His information sources included the stories told by sailors, merchants, explorers, etc.; as well as either serious or frivolous traveling books. "Kant believed that traveling books referred accurate information that was based on academic science facts." (75)

For Kant, the race is inscribed as a mark in the color of the skin; and it "codifies human natural ability for reasoning and for possessing rational talents" (Chukwudi Eze: 57).[38]

Hence, according to the color of their skin, individuals and groups are more or less able to be moral and rational agents. Of course, the point of reference for assessing the Others' humanness is the white race. In other words, it is the eye that observes the others without being observed, not even by itself. "Humanity exists in its ultimate perfection in the white race. The yellow Indians have less talent. The black are inferior, and the most inferior of all are part of the American peoples." (Kant, *Physiche Geographie* quoted by Neugebauer, *The racism of Kant* in Chukwudi Eze:57)

As Kant's, Hume's[39] and Smith's[40] ideas were very influential not only in the invention and representation of colonial subjects, but in legitimizing liberalized capitalism that forcefully required resource expropriation and labour exploitation in colonial settings. Hume's and Smith's

[38] From the university classrooms, based on this premise Kant drew up the following attributes and characteristics of each one of the races: The American race can't be educated. They have no motivating force because they have no affect or passion. They are not into love that is why they don't know fear. They barely speak. They don't caress each other, they don't care about anything and they are lazy. (Starke, *Kants philosofische Antropologie,* in Chukwudi Eze: 49). It could be said that the black race is completely the opposite from the Americans; they are full of passion and affection, they are very vivacious, talkative and vain. They can be educated but only as servants (slaves), they can only be trained. (Ibid. 50). [The Hindus] have motivating forces, but a high level of passivity (*Gebessenheit*) and they all look like philosophers. However, they are highly inclined toward the rage and love. Thus, they can be highly educated in the arts, but not in sciences. They will never attain abstract concepts. (Ibid. 52)

[39] The Scottish philosopher David Hume (1711-1776) focused his ideas in the analysis of "human nature". He affirmed that certainty of knowledge can only be found in human perceptive and cognitive faculties. These faculties of human nature are the study objects of the human science.

Disregarding any metaphysical or theological explanation and based on empirical phenomena arisen from observation (*zero-point hubris)* Hume attempted to formulate the laws that regulate human nature. These are the "basic structures that govern social and moral behavior" (Castro-Gómez: 127).

According to Hume, human actions are not as motivated by reason as they are by self-interest in self-conservation. The benchmark for assessing the "goodness" or "badness" of an action is set by the utility or pleasure it can provide. This is the reason why "nothing [in human nature] drives human desire to extend his cares beyond himself". In this way, human society and law emerge because of the "need to satisfy […] the natural impulse of acquiring goods and belongings for us and for our closest ones" (Hume, *A Teatrise of Human Nature* in Castro-Gómez: 129). Hence, he deduced that in its origins, human society is an "economy regulating mechanism" that allows for the satisfaction of individual needs without affecting common interests.

At this point, it is necessary to understand if in order to formulate his fundamental laws –that are applicable to all human nature-, Hume took into account non-European people. As well, it should be asked what Hume understood by "common interests". It seems that Hume shared with Kant and with the other contemporary thinkers, the idea that non-European peoples were inferior races. Paget Henry (2008) quotes Hume in the following statement: "There has never been any other civilized nation, of any other character, than the white one" (98).

[40] Hume's ideas were taken up again by his disciple, the Scottish philosopher and economist Adam Smith (1723-1790). He established that there was no need for Hume's economy regulating mechanism, since social order was already regulated by another mechanism which was independent from culture, history and individual purposes. As a metaphor, he named this mechanism as the market's "invisible hand". He argued that the State should laissez-faire because the greedy pursue of self-interests would end up benefiting the whole community. Therefore "rather than repressing men's self-interest propensity […] it should be maximized" (Castro-Gómez: 132).

zero-point hubris is, in fact, situated in a specific context that undoubtedly influenced their thoughts. Around those years, England, France and Holland were disputing ownership over the territories of the Atlantic coast in South America, which had been under Spanish control since 1500s. In order for these countries to attain more wealth, it was crucial to ensure "the asymmetric interaction between European colonizers and native populations" (134). Thus, an underlying racist and discriminatory perspective was operating when Smith asserted that the State shouldn't interfere with market dynamics because it would interfere with nature's laws. In other words, market dynamics were only feasible because according to nature's laws the non-European/non-white/colonized were to serve the economic interests of the European/white/colonizers, since they are rationally/morally inferior or they haven't evolved/progressed enough.

The "free-market" economy that informs the world-system today is rooted in these thinkers' ideas that assumed colonization as a principle for modernity. The correlation between rationality, modernity and *coloniality* shapes the epistemological paradigm that upholds neoliberalism as a superior economic and political system that prefers economic growth and development over people's wellbeing, since one of its primary conditions is to remove government control and supervision from the use and exploitation of human and natural resources.

Since the 16th century, *coloniality* has structured the parameters within market, State policies and institutions, thus imposing a racist and discriminatory relationship with Indigenous peoples in Mexico. Over the last five centuries, depending on the effects of different political and economic forces, oppression has changed its appearance but domination principles and structures have been reproduced.

For instance, some of the friars who came to Mexico during the 16th century to convert natives to Christianity were concerned about the way natives were being killed and exploited. Because of their declared opposition some measures were taken by the Spanish kings (i.e., the *encomiendas*[41]). However these were nothing more than discriminatory paternalistic measures as they ensured free labour for the benefit of land holders and friars, while keeping natives under a strict control (Miranda 1962; Ots Capdequí 1965; Zavala 1967; Florescano 1995, in Olivera 2004: 68). Hence, they were integrated based on the wealth colonizers could get from their

[41] Since Middle Age, the *encomienda* was a socio-economic institution by which people work for someone else as a way to pay back any attained benefit. By the *Ley de Burgos* the Spanish kings tried to regulate the natives' exploitation on the hands of colonizers; it was supposed to force them to give fair treatment and retribution for natives' labour; which, of course, seldom happened.

labour, while they were segregated and differentiated in terms of their racial, cultural and social characteristics. Along these lines, it was forbidden for them "to speak Spanish, to use swords, to use their traditional clothing, to openly keep their beliefs, to dance, to practice their rituals and to exercise their own ways of governing and serving themselves" (Olivera: 68).

Racism's specific ways of simultaneously integrating and segregating natives, have been internalized, recognized and legitimized by both, Indigenous and non-Indigenous populations. Racism thus became a distinctive sign of ethnic identity: "Colonial domination fundamentally shaped the way in which Indigenous were perceived by others and by themselves; in consistence with the discriminatory stereotype that represented them as inferior, poor, dirty and essentially unable" (Olivera: 69). As shown in Chapter 2, past and present Mexican governments keep reproducing racist and discriminatory practices. "Ethnic, class and gender subordination, expressed as intolerance, exclusion and racism towards Indigenous men and women, continue being the hidden paradigms in peace, development and democracy discourses in national politics." (Olivera: 83)

However, in describing the historical and epistemological origins of *coloniality*, and how this has been imposed on Indigenous peoples in Chiapas and elsewhere, I argue that while, it is true that both dominated and dominant agents participate in domination dynamics, it is also true that many Indigenous groups have resisted oppression since the colonizers' arrival. After suffering the biggest oppression, Indigenous peoples are still alive, standing and resisting. Although transcendent prescriptions imposed by racism and discrimination were internalized by Indigenous as "self-denial, impotence, inferiority and servility" feelings, "protest, claims and rebelliousness have been present in Indigenous identities until now" (Olivera:77).

3.2.2 Patriarchy: Systemic Inequities among Genders

> *Racist characteristics such as poverty, lag, ignorance, laziness, filthiness and little intelligence are attributed to Indigenous essence. These are added up to other characteristics that rise from gender subordination which women have assumed. Because of their reproductive role, women are seen as weak, sinners, servers, dependent and useless. Thus, in discourse, women are put in a social position that is complementary to men's. However, in practice, men's and women's positions are deeply unequal*
>
> (Olivera: 59)

Gender is a category socially constructed that differentiates men's and women's ways of being and doing. Because of gender, biological differences among sexes are turn into values, beliefs and norms that are unequally imposed and that subsume women in a lower position. In other words, biological differences turn into social differences by which access to and control of available material and symbolic capitals are unequally allocated and distributed. In patriarchy, as in any other system, the elements that inform social structures are interrelated with the ones that inform mental structures, in such a way that they support and reinforce each other, thus perpetuating the system. For instance, social institutions are, at the same time, producers of and produced by patriarchy. Family, religions, education policies, health practices, laws, political processes, development models, government institutions, etc. develop, on the one hand, inclusion and exclusion patterns for access and control of material and symbolic resources. On the other hand, they generate norms and behaviors that are internalized as values and beliefs by men and women.

Building on Bourdieu, gender is a relative and relational category by which female position is set according to male position. At the same time, it is the key principle behind the unequal distribution and organization of resources and power. In patriarchy, men occupy more powerful positions because they can access and control more material and symbolic capital than women. Social agents' *habitus* is the embodiment of these social structures. Therefore, at the same time that women's *habitus* are structured by subordination, they structure it as well:

> Most women have been impelled to participate in their own oppression as they have internalized patriarchal values and attitudes since childhood. These has been done through a complex fabric made up by religious sanctions, social and cultural taboos, superstitions, conditionings, withdrawals, concealments, hierarchies among women within the family, mobility limitations, discrimination of food and other family resources, and control over their sexuality. (Batliwala in León 1997: 196)

Patriarchy's double-naturalization is manifested in many different ways. I describe some of them in the following. It is important to note that they are not the only ones, and that they are imposed and experienced in different levels and magnitudes, according to specific historical and cultural characteristics.

1. Men and women carry out distinctive and exclusive activities that are qualitatively differentiated and unequally valued in the social space. The sexual division of labour demands that women's daily tasks are related to their reproductive role (feeding their family, caring for children, seniors and sick relatives, cleaning the house, etc.); their activities are un-paid and always done in the private realm. If they get to carry out paid

labour, it is usually related with non-appreciated jobs (as domestic-workers, nurses, secretaries, etc.) On the contrary, men's daily tasks correspond to their assigned productive and breadwinner role; their usually paid tasks take place in the public realm.

2. The sexual division of labour is linked to the unequal access and control of material resources, such as land and other production capitals. As women have less access to well-paid jobs, they cannot control or benefited from access to other resources. This increases their vulnerability and dependence within and outside the family sphere.
3. The sexual division of labour is also simultaneously the effect and cause of mobility and autonomy constraints imposed on and assumed by women. Societies find several ways to magnify these limitations, in the case of the sexual violence and harassment experienced by women in both the private realm and public space (and for which women are tacitly or explicitly blamed by people, police and laws); or when mobile woman are generally perceived as "loose" "bad women", "sexually distracted", etc.
4. Given that women's mobility is limited, and that their activities are constrained by their ascribed gender roles, women's access and control to intellectual resources (such as education, knowledge and information) are also restricted. In turn, this hampers their access to better jobs, their ability to participate in decision-making, and their capability to defend their rights.
5. The power to participate in decision-making processes is, as well, an unequally distributed capital[42]. Women's personal, family and community spheres are affected by their lack of power to participate in decision-making. For instance, women cannot fully decide over their own bodies in terms of their sexuality, birth control and marital practices; they cannot fully participate (or when they do, they reproduce patriarchal values) in the allocation and distribution of family resources (i.e., giving more food or education opportunities to sons than to daughters, etc.); and, finally, they cannot participate in public decision-making since men are the ones who attend assemblies and exercise their voice and vote.
6. Finally, building on Paulo Freire, all forms of oppression are forms of violence, which constrain the expression of humanity and freedom of the oppressed. However, violence can be, as well, directly exercised over women through psychological, emotional, physical and sexual violence. Usually, this is exercised in the private realm and by close male

[42] To "participate" means, no only to have the possibility of voicing out their opinion, but to have the capability of representing their own interests without reproducing patriarchal values

> relatives. From my perspective, domestic violence is the absolute expression of a whole social structure that generates, acknowledges, legitimizes and strengthens gender-based oppression.

Mercedes Olivera (2004), in her book *De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas*, distinguishes between "gender condition" and "gender situation". The latter refers to women's subordinated position, derived from social and historical discrimination. The different forms of oppression can be seen as the "natural" ways of being and doing, because they are internalized by the agents. Being recognized and legitimated, oppression turns into symbolic violence, which is passed from generation to generation through "transcendent cultural prescriptions", and assumed as "models to which women should stick to in a specific time and place" (56).

As Bourdieu affirms that "it is undoubtedly that *habitus* is not a mandatory destiny" (1997: 236), not all women internalize the social structures in the same way; not all of them abide by the dominant vision; and many of them achieve reflective consciousness while disembodying oppressive *habitus*. "Gender situation", then, refers to the specific way in which each woman complies to such gender models by accepting, recreating or rejecting them.

Indigenous women in Chiapas who participated in this research have transformed their gender situation, on the one hand, by experiencing critical individual and collective processes; and, on the other hand, by being beneficiaries of conjunctural social movements (such as EZLN) which have partially modified the social structures and people's *habitus.* As a result, Chiapas' Indigenous women's achievements are celebrated and honored despite bearing a long history of gender oppression based on and reinforced by crude ethnic discrimination operating in Chiapas since colonization. The recognition and celebration of their achievements would not have been possible without transcending and resisting the bodily inscribed silence and silencing of Indigenous women.

3.3 Bodily Inscribed Silence

I had no concrete research question when I first arrived to Chiapas. It was clear to me, that everything I knew about Indigenous women was superficial data, and it was all mediated by the point of view of authors I had read. Thus, my first rule to avoid doing a form of colonizing research was to ask participants for their advice about what my research should be on.

As a result, I arrived to my first interview as if I was walking in the dark. Among other things, I asked Rosalba, "What would you say is the biggest achievement of Indigenous women in Chiapas?" Without hesitating, she answered, "*Now we are able to give our own word*[43]*, we can give our opinion […] before, we were very ill-treated, women couldn't speak, and we could express neither our opinion nor anything."* "Do you find that women were ill-treated because they were not able to speak out?" "*Yes, we couldn't express our opinion or say any word. Even if they wanted to speak, they couldn't, because they had no rights."*

I must confess that her answer really surprised me. I was expecting her to tell me about the Zapatista Women's Revolutionary Law, about the rallies, the international summits, etc. In my life, silence had never been an alternative. Since I was a child, I was given the option to speak out, to express my feelings and opinions; I have always known that people around me listen and appraise what I have to say. Thus, I never thought that "breaking the silence" could summarize so many years of women's struggle in Chiapas.

Thus, I had to make a big effort to understand the meaning of living in silence, the way in which women had experienced it since when it had been imposed, and for whose benefit. I also tried to understand the process by which women had been able to break the silence, to find their own voice and to achieve enough courage to start speaking out. Finally, I attempted to understand how, using their voice, women had been able to transform different spheres of their lives. And at the end, I was hoping to be able to understand the reason why Rosalba gave so much importance to women being able to give their word. Some months later, I confessed to Rosalba that because of her, I had found the path of this research. I publicly acknowledge her wisdom and trust.

Afterwards, in every interview I asked the same question, "Is it true that women are/were not able to give their word?" They gave me different answers, but all of them affirmed Rosalba's point of view. It was María Francisca (an Indigenous writer and actress) who helped me conceive the image of silence:

> *"We also went to another community, whose name I won't reveal. All women came out [to see the play]. It was very odd. They were all like this, with their shawl [covering their nose and mouth]; carrying one baby on the back and another one on the front. They were all wrapped and facing the floor. They were all watching the play but covering their faces. This could be because of their culture, but it could be an expression of what they live, how they live. I was thinking a lot. I could observe that only 4 or 5 year-old boys*

[43] "To give one's own word" is a metaphor commonly used in Chiapas. It is as if words were material objects that could be given to others. It has a symbolic value beyond just "saying something".

were playing, but girls were similarly wrapped in their shawls. That's the origin of why women ***can't look up front, why they can't speak out.*** *If you approach and talk to them, they just stare at you,* ***they don't answer with words*** *but with a gesture. It's hard".*[44]

The rest of the participants also had experienced and/or witnessed women's silence. As neither they nor I fully knew about Freire's and Bourdieu's theories on silence, it was critical that together we tried to understand the causes of silence. Their responses were usually about silence being the effect of shame and fear. I'll quote just 3 of their answers:

- *"Fear and shame don't let me participate; they keep me quiet. Now, thanks God, I am able to speak, not a lot, but I can say what I feel. Yet, there are many* compañeras *that don't participate because they are afraid or ashamed of speaking. Even if in my heart I am holding the words I want to express or say, in the very moment I can't speak because of the fear; I don't know if I am speaking well enough, if I am correctly saying what my heart wants to say [that's when I think] it's better if I don't speak, because maybe it is wrong what I'm going to express."* (Juliana)
- *"We don't have the courage to face [other people], we don't have the courage to speak, because we are still thinking "what if I speak and they say that is not the way, I'm going to put myself to shame, I'd better don't say anything". If we are not allowed for, we better stay quiet."* (Paloma)
- *"On the beginning, it was hard for me when I started participating before men and women; I had never found men in meetings; that made me feel afraid. How are you going to be able to participate if there are only men? [They were half to blame] because they spoke more, and if a question was raised, they were the first to answer; [but I was half to blame too, I used to think] "what am I going to say, and if that is not the correct way to say it", so we better stayed quiet. It was because of the fear or the shame that we couldn't speak."* (Marisela)

Shame and fear are related to the belief that they can be wrong in two ways: in form and in substance. In the first place, they are afraid and ashamed of being mistaken, in misrepresenting the essence of what they want to express, that their thought could be wrong, invalid and irrelevant. In the second place, they are afraid and ashamed of being wrong in the form; in the way they are using language to express their thoughts.

Vanesa and Carolina, two Mestizo women who have been working with Indigenous women for a long time, helped me understand the bases of that fear and shame to be wrong. On

[44] My emphasis

the one hand, because they have internalized patriarchal and colonial values and perceptions about women and Indigenous, they too have come to believe that they lack human rational capacity. "*According to their self-perception, they say, 'I know nothing, I don't know anything interesting.'. Frequently, that happens too when they are with us, with the facilitators: 'I have nothing to say, because there's nothing I know, I am very ignorant.' It is a naturalized disqualification of their own intelligence, their own reflective and analytical ability, and their own mental capacities."* (Carolina). On the other hand, because women are ashamed and afraid of making mistakes on the way they use Spanish or *Castilla,* as they call it. "*They think that the only valid way to speak is in Spanish […] They say 'we don't know how to speak', and I answer 'you don't know how to speak* Castilla*, but we all know how to speak' […] In this way the word is constrained by culture and gender. They say 'how are we going to participate is we don't know how to speak,', 'how come you say you cannot speak if you are doing so right now', I answer".* (Vanesa)

It is very difficult for them to speak before the dominant ethnic group: the Mestizos. As I have analyzed, from Christopher Columbus up to the current government, Indigenous' multiple world visions have been nullified; and their mental capacities have been systematically diminished. Racism has been perpetrated in Chiapas not only by some Coleto men and women (from which I witnessed several discriminatory remarks), but also by other Mestizo people who are even working in civil society organizations. Marisela, who has been coordinator of a women's cooperative capacity building organization, told me that "*When I got this position, some NGOs didn't want to pay attention to me; they didn't talk to me because I am Indigenous."*

Some Indigenous men and women manage to change their positions in the social space after migrating to the cities, quitting their Indigenous identities, adopting Mestizo traditions and acquiring other symbolic capitals. It is very frequent to see that many of them reproduce racism against people of their own ethnic groups. As a child, when María Francisca's parents divorced, she had to move with her aunt and uncle in the city. They had adopted appreciative, evaluative and perceptive dominant dispositions. She told the following story: "*I felt that the days I spent with them lasted forever. She* [the aunt] *barely fed me, she gave me her children's leftovers; she spanked me with a belt. [One day], my oldest cousin told me, 'Why is my dad going to give you any money, if he is not your father, if you are a rough-pawed Indian, you are a filthy* Chamula[45]*,' she began telling me such insults."* For María Francisca, it was hard to denounce her cousin's

[45] *Chamula* is the name of a mainly Indigenous-population municipality in Chiapas. *Chamula* as *India* have turn into pejorative words used to offend Indigenous people.

violence, since this was legitimated not only by the family but by the whole social structure and its resultant *habitus*. She was abided to stay quiet by this symbolic violence. *I had no shoes, I was barefooted; I didn't use panties under my little dress either. My cousin exhibited me with her friends; she lifted my dress and said, "Look, this one doesn't use panties." I couldn't defend myself because if I cried and complaint, my aunt got angry at me. As I didn't want her to get angry, I better said nothing, I kept quiet."*

Silence, as the result of being afraid and ashamed of speaking *Castilla*, can be explained by racism that has been operating since colonial times. On the one hand, as I have already analyzed, Spanish has been taken as the only true and original language; because it has always been the language of the powerful. The "true ideas", among them, the "true religion", are transmitted in Spanish. Thus, the *Castillian language,* imposed and recognized as the "legitimate representation of truth", is oppressive to the Indigenous who are afraid to use it. Spanish language has a symbolic power that is not shared with any other Indigenous language. As this language has been produced by a particular culture, *Castilla* holds the symbolic capital of the dominant group, thus reproducing a particular symbolic order, which happens to be the dominant vision, and built up as a tool for domination. "Symbolic systems are not merely knowledge instruments; they are as well instruments for domination." (Bourdieu: 1995: 22)

In the systemic order, there are other linkages between oppression and Spanish language, which hinder the capacity of women to speak while increasing fear and shame. As I described in Chapter 2, in 2000 only 51.2% Indigenous women in Chiapas spoke *Castilla.* Among other things, this is because within patriarchal system, access to education is tacitly or explicitly denied them. Besides, during colonial times, Indigenous were not allowed to speak Spanish by land holders and Indigenous men alike. Finally, this normative prescription, built in women's bodies as fear and shame, reinforces and perpetuates the patriarchal, colonial and capitalist social structures. As long as women cannot speak *Castilla*, their economic and political participation is highly restricted and will always depend on the translation/interpretation of a third party.

This is how Marisela explains it:

"Some [women] speak Spanish. The ones that have studied middle-high school can speak it, but they won't talk just like that, directly. They can understand what you say, but they don't want to speak it. It is because of fear. They keep thinking if they were correctly saying what they wanted to say. It is always like that. Thus we always have to speak

Tzotzil during the meeting. They cannot speak just like that in Spanish. And elder women even less."

And Paloma agrees:

"They are still self-conscious. Because of the expression, because they cannot speak clearly, or because they cannot soundly express themselves. Spanish language limits them. Even if you are clear and sure, even if you know that you have the right to this and that. They are limited because of the lack of communication, because of the language."

Thus far, because of their Indigenous condition, reinforced by their gender condition, voice has been historically denied to women. According to Vanesa, *"Racist oppression is a heavy load on Indigenous women. This attitude they adopt -of lowering their faces, of thinking they are not worthy- is an effect of colonialism."* Therefore, in order to break the silence it is not only necessary that Indigenous learn to be fluent Spanish speakers. It is also necessary that they appreciate their Indigenous identity, that they acknowledge their mental capacities, dignity and humanness. In this way, their voice will be important regardless of the language in which it is expressed.

As I have emphasized, the oppression that women live is not only related to their Indigenous condition but their gender condition as well. In this way, silence is imposed on them as the result of masculine domination and female subordination. While silence before the dominant ethnic group is imposed on women as a result of shame produced by the embodied racist oppression, silence before the dominant gender is imposed on women as a result of shame produced by the perception, evaluation and appreciation dispositions that tag women as sinners, filthy, incapable and with no intelligent capacities.

Since childhood, women are taught to be ashamed of their own bodies. María Francisca affirms that "*sexuality is the first enormous obstacle [to speak]; we are not allowed to know our own body, we cannot talk about our own genitals. They say it is a sin".* Similarly, Chicajj asserts she has seen that

"In the communities, while a little boy goes naked everybody laugh and say 'look how nice he is'; when a little girl looses her diaper, quickly her mother runs to pick it up, as if it was something bad. If a little girl touches herself, she is slapped on her hand and is told 'dirty, lousy, don't touch that'. We learn to feel shame. However, if a little boy goes around grabbing his little penis, it is seen as normal, people even laugh at him. We receive that education; it is so harsh; they tell us we are dirty and filthy."

Shame women feel towards their own body increases as they grow old. Menstruation is not perceived as fertility representation, but as filthiness. Women are taught to be ashamed during their period. Depending on each community, women are to follow different rules during menstruation, as not standing up, not *talking*, not going out, etc. According to Chicajj:

"It is shameful that a woman goes walking in front of a group of people, because you are a woman, because you probably smell, because being a woman is something dirty. Men are clean. […] We are told 'don't be walking around in a middle of a group of people, because women smell during our period, don't walk near your brother'. They put into your eyes and into your ears that you are not clean because you are a woman. We grow up with that shame. If you are standing near men you feel that you actually smell; you feel bad. Shame kills. It is not because you want to, but because they have made you the way you are."

Besides shame towards their own feminine body, women have embodied other dispositions. Given the education they receive since childhood, they learn that their gender role is restricted to serving and obeying men. I reproduce here a whole passage told by María Francisca, where she explains how women learn to feel inferior to men since their early childhood.

"We were 5 daughters and 1 son in my mother's house. He was the youngest but we had to respect him. 'Put his shoes on, put his food on the table, give him water'. From here it comes that man is machista, *those are the roles in the house, that is the way we are brought up, that is the way they teach us how to live. Myself, I had 2 boys and 2 girls. On the beginning I did the same. The cultural custom dictates 'as he is a man, he gets to eat more'; if there are several pieces of meat, he eats the biggest because he is a man. That's where everything starts; and even before that, since we are born. If a woman is born, I've heard things as 'Oh! It's a girl. The hen didn't win'. If a man is born, they say 'congratulations'. With such expressions you realize men are preferred more than women. That's the starting point, since we are born. When a man becomes an adult, he thinks that he can order, that he's stronger, that he's the most important member in the house. Even if he is the youngest, he believes he can order, even his mother respects him. If the father dies, he becomes the man of the house, he owns everything, he orders everything, he inherits everything. But women, we are taught as 'you have to obey your*

brother', and when you get married 'you have to obey your husband'. Then, that is the way in which we are brought up, it's the education.

Therefore, according to María Francisca, women learned during their childhood two main things. The first one is that they must obey men. Paloma asserts: "*A daughter has to obey and serve her father and brothers. If she is married, she must obey her husband, and if she has sons, she must serve them first before serving the daughters. That is your responsibility as a mom".* The second thing they learned is that their gender-assigned activities are based on benefiting and serving men. Virginia explained like this: "*I am my mom's first daughter, I have an older brother but he is a man. I was not allowed to study because I do all the work. We fetched wood and carried water in daily basis, twice a day; we made* tortilla, *we took care of sheep. We worked like this every day; we woke up at 3 or 4 in the morning."*

Women's agency is restricted to obedience of male figures and observance of the sexual division of labour. Different implications rise from here. For instance, almost none of the participants was sent or encouraged by their parents to study at elementary school. The ones who achieved some educational degree was because of the influence of external agents (such as rural teachers), or they did it as part of their self-empowerment process. Another example is that women were not allowed to make any decisions concerning their own lives, as they couldn't decide if they wanted or not to get married or engaged, or how many children to have.

According to the patriarchal perspective, women are only good for cleaning, washing, making *tortilla*, obey, serve, etc. As women, they have no ideas, no rational capacity, no good judgment, and they lack moral strength. In this way, women are excluded from decision-making, because they don't have the necessary capacities. As Vanesa stated, "*Men exercise the right to speak, to decide, to govern; this right has been given to them, and it has been denied to women."* Social order is, thus, maintained by the *habitus* that women have embodied: women don't dare to speak, and therefore they cannot participate. An elementary requirement to decide, govern and organize is to have a voice, to have the internal capability to speak out, and the recognition of those that listen to one's voice. Word then turns into a social capital that is critical to expressing one's thoughts, needs, interest, and own world vision. Having a voice is having the possibility to demand and defend other rights. It is, finally, the possibility to participate in decisions that affect one's own life, family and community.

Besides having a voice, mobility is another critical element for women to participate. In order to gain the internal capability to speak out, women need to take part in group processes,

where they can be in a safe space and where their voice is expressed and recognized. I will analyze these processes in the next chapter. Meanwhile, without the possibility to move outside the private realm, women cannot participate in decisions that affect their lives and communities. This is the reason why women find a close relationship between speaking out and mobility.

Women's mobility constraints are inherent to patriarchal oppression. Generally, women distinguish that their movements are restricted because: fathers or husbands forbid them to get out of their houses; they have too many house chores; they have too many children and they could not be left alone or brought along; they are afraid of been sexually assaulted by men; and there is a generalized perception that going out is breaking the rules and norms of female sexuality. In other words, their mobility is seen as an excuse to be called a whore, to look for a husband or to cheat on their partners. Without women's voice and mobility, patriarchal social order is reinforced and maintained. As long as women don't participate in decision-making, men continue to hold power.

However, in case symbolic violence is not enough to keep the gendered social order, forms of physical, emotional and sexual violence are exercised against women, so they learn to comply with normative behavioral prescriptions. Fifteen of the seventeen women I interviewed suffered lengthy physical, sexual and/or emotional violence from their fathers and partners. These figures sound as mere statistical data. However, the truth is more cruel and painful. The stories they shared were about inconsiderate, excessive, merciless, and socially legitimated violence opened deep wounds in every dimension of their humanity.

Silence is just one manifestation of violence-related suffering. After a lengthy exposure to violence, the woman's self-esteem gets broken; her self-perception corresponds to a vulnerable and weak being that can only be abused. While State-enforced dispositions are not set in place, there is a high probability that male violence is perpetuated if women don't demand and defend their right to live free from violence.[46]

María Francisca shared how her stepfather tried to sexually abuse her. He spied on her whenever she was having a shower, and he threatened her several times. She couldn't ask for help:

> *"I was already condemned; it was going to happen in any minute. […] At this point I didn't dare to tell my mother. She was not going to believe me. I have already tried once;*

[46] This statement shall be carefully understood. I am not, by any means, pretending to blame on women the violence they suffer. However, building on Freire, true liberation cannot come from oppressors, because dominance dynamics can only be questioned and even broken through the liberated consciousness of the oppressed.

I told her, 'look mom, whenever I am alone with him, he tries to look at my legs under my skirt'. 'Ah, what it's really happening is that your are insinuating things, you are making things up, he's not even thinking on that; your poor dad is all day working', she answered. Since that day, I wouldn't tell her a thing."

What was actually happening is that María Francisca's mother was also abused by her husband. She had no strength to defend her daughter:

"My mom couldn't defend me; she couldn't say a thing because she was scared of him. He beat her up; if she defended me, he beat up both of us. That's the reason why my mom didn't say anything. If he said, 'hit your daughter because she did this and that', my mother had to obey."

Women are afraid of the violent backlash whenever they dare to break the silence. Virginia's husband was a soldier; he made enough money but he never gave her money to buy food. As well, he kept relations with other women. Virginia couldn't bear it any more but she didn't dare to tell him anything: "*I didn't tell him anything, what if I answer back and he leaves me; how was I going to live, how was I going to eat!"* Juliana, besides having suffered violence herself, she has been witness of how her brothers abuse their wives. She has tried to persuade them to rise a formal complain, but "*sometimes we think 'I cannot complain because he is going to kill me, I cannot go to the authorities because he had threaten me, he says he's going to burn the house down and he's going to kill my children'".* María Francisca, hiding from her husband, was working for two years as domestic employee. One day, she received from her employer (which was a generous woman) a fridge as liquidation. When her husband knew, he beat the refrigerator until he destroyed it. This time, she dared to speak out, but she suffered great consequences: "*I told him, 'you are an animal, you are swine!'; he yelled back, 'what did you say', and he came back gave me such a beating, it was so bad as it had never done before."*

Finally, discrimination, racism and violence not only hinder women's internal capability to speak out and express themselves; they also nullify women's living desires. Many of them had to recover not only from a very long history of abuse, but of sadness, depression, alcoholism and suicidal impulses, as well. Virginia confessed to me:

The man I'm telling you about didn't hit me; he drank a lot, but didn't hit me. He abused me by looking for other women. He didn't hit me directly but it also hurt. That's why I used to think "I don't know why, since I was a child, I feel that nobody loves me: my dad also goes around looking for other women and he is abusive; as my mom and I are

similar, my dad abused me as well. He said 'you are the same as your mom, you better get out of my house; I don't love you anymore'. I used to think 'nobody loves me since I am a child, I found the same kind of man as my mom; he is just the same'. […] I used to think, 'Why was I born woman? I am very ill-treated'. When I was sad, I used to think 'why shall I keep on living? I feel I don't want to live anymore, I want to die'. Suffering is a bad thing.

In this chapter, I have tried to show the long history of discrimination, oppression and violence that, among other things, have bound women to silence. In turn, silence has hindered their capability to participate in individual, family and community planning.

Colonial, capitalist and patriarchal systems have left along the path devastated women who find it hard to perceive their own rights and dignity; who are not able to see the oppressive structure in which they are embedded; and who are not capable of creating new dispositions that shape other ways of being and doing. Kate Young states that "the lack of power not only hinders the powerless' ability to put their demands on the agenda, it also makes it impossible for them to articulate their own demands" (Young in Leon: 18). In the next chapter, I explore how the once-voiceless and –powerless are able to muster the strength to plan, to organize and make their demands known in both private and public spheres.

4. From Oppression to Planning

Story three: Gabriela



Gabriela does not participate during the plenary sessions in the CODIMUJ's reunion. She sits at the back of the room quietly; she observes. Yet, during the breaks or the lunch time, several Tzotzil women sit around her. Gabriela speaks. All the women stare at her and they nod once in a while.

It is hard to get an interview with Gabriela. With a sweet and smooth voice, she tells me once and again that she is busy, that there are other sisters waiting to have a word with her. She encourages me to be patient, because she will be with me shortly. On the last break of the last day of the meeting, I was finally able to talk to her.

Gabriela didn't want to focus on her life story. The only thing she told me is that she is 41 years old and that she is still single because she decided so. In turn, she focused on telling me about her participation on CODIMUJ.

Seventeen years ago, she came to her first meeting. She didn't remember what they were talking about that time. Her only recollection was that all participants (probably coordinators) were talking about their groups, and about the work they had been doing during the previous months. The participants brought with them flip charts with data and ideas. Gabriela got frightened; she had no information to share with the others. When the gathering was over, Gabriela spoke to one of the religious sisters and told her that she was not coming back. But the sister encouraged her to stay; if she liked what they were doing there, at some point she would start her own groups.

And so it happened. She first invited four of her friends. They all came to the retreats and they liked them because "*they showed us the themes; they spoke about the rights, they said it was wrong that we were shut in. [They said that] we have to get rid of fear and shame. I began to analyze that such is the reality that other women live, and me too: so many times they tell us that women cannot be equal to men, that each one plays a different role. We understood more and more in each reunion; and each time were got more aware as women."* Afterwards, her friends invited other women and the chain was started. Nowadays in the Tzotzil zone, there are many groups already organized according to CODIMUJ's structure.

Gabriela has been putting groups together, and she is also advisor to the women representing the groups in the Tzotzil zone. *"There are times that they don't understand, because they only speak their language. And as I do understand a bit, I help them to clarify what they can't understand. In this way, we come here to get training. Then we set the dates for the meeting [in our zone]. We get together in several parishes. And after that, they bring that theme to their own local groups."*

"Without God's Word we cannot keep on walking", Gabriela asserts. Through God's Word, women have understood where their oppression and poverty come from. As well, they have been questioning the origins of male jealousy, male violence, etc; and they have been reflecting on what can be done to transform all of this. *"It is God's Word that sets the path. God does not choose. For God, men are not more worthy, or women have less value. Before God, we are all equal. That is when women started valuing themselves; they began to make decisions, they began participating."*

This understanding results from the new perspective from which CODIMUJ women interpret the Bible. Traditionally, the Holy Scriptures were interpreted from a patriarchal logic, corresponding to the hierarchical and male structure of the Catholic Church. For centuries, most of the priests have nullified the revolutionary and liberating message of Christ (which was the reason for his crucifixion). This way the gospels were transformed as means of control and oppression. CODIMUJ, based on the Theology of Liberation which emerges in Latin America after the Vatican II Council, and on Feminist Theology, defends that "The Bible cannot be read without getting to knowing first the way people live, what people want, need, do. If not, the same Bible can blind us. God's Word shall be shared but starting from what the community needs. We, ourselves, must look for solutions. The Bible is written after people's life; it does not come from heaven" ("Female retreat-workshop in Marques de Comillas region, Municipality of Ocosingo." *CODIMUJ Memories.* 1995: 10). For CODIMUJ, the Bible shall be approached with "women's eyes, mind and heart," according to what they live, suffer, enjoy, and hope for; and a world perspectives shaped by their ethnic and gender condition.

These interpretation principles of the Holy Scriptures have helped women perceive and value themselves in a different way. Gabriela explained, *"The self-esteem improves. They value their female Self. Many times we are told that we have no worth because we are women. In turn, when we teach in the workshops, we clarify that we do have worth, in any way that we are, [it doesn't matter] if we know how to read or if we don't, if we speak Spanish of if we don't. We are*

worthy as human beings regardless of how we are, we are God's daughters. *That was what strengthens us the most."*

As explained in Chapter 3, CODIMUJ's methodology follows the same principles of popular education and Liberation Theology summed in the formula: "to see, to think, to act". The participants see their reality, they analyze it and reflect upon it, and finally they carry out the actions to transform it. Gabriela continued by saying,*"What I say about CODIMUJ it that this is a space where women are creating, where they are awaking more and more. It is a space for women only. I also see that in the reunions in each zone, women talk about their problems, they share their joys, their concerns, we reach agreements. I see that women are more clear now, they know which are their rights, that it is not true that they should not speak out, nor come out, nor learn; it is not true that she doesn't know how to talk, how to write, how to do anything else… She can! They are expanding their space in society."*

Finally, the analysis and reflection that drives them to value themselves as women, as Indigenous and as God's daughters, also impels them to critically insert themselves in social change. That is why Gabriela says that transformative action emerges from their participation in CODIMUJ. Women *"participate in rallies, demonstrations, assemblies and battles for land. In two zones women have participated making decisions in* ejido *assemblies. Other women have health initiatives in their groups. There are other fighting against alcohol, there are many pubs, they protest against them."*

PAOLA: WHAT DOES IT MEAN THAT WOMEN ARE RECOVERING AND REVALUATING THEIR INDIGENOUS THEOLOGY AND SPIRITUALITY?

GABRIELA: THAT IS HOW ARE WE GOING TO DOUBT THAT OUR ANCESTORS, BEFORE THE SPANIARDS CAME, KNEW GOD? [IF NOT] WHY DID THEY LIVE? WHY DID THEY BREATHE? WHY DID THEY MOVE? WHY DID THEY WORK? WHY DID THEY COMMUNICATE? WHY DID THEY LOVE? IF IT IS NOT BECAUSE GOD WAS ALREADY HERE. IF THEY DIDN'T KNOW GOD THEY WOULD HAVE KILLED EACH OTHER AND THEY WOULD HAVE EXTINGUISHED. OUR ANCESTORS COMMUNICATED WITH EACH OTHER, THEY LOVED EACH OTHER, AND THEREFORE GOD WAS AMONG THEM. THEY KNEW GOD.

4.1 ABOUT THE IRRELEVANCE OF WESTERN PLANNING

"So what's new? …planning is politics, something we all recognize today."
Alexander (2001)

My attempt in this research is to understand the processes of how and why some Indigenous women from Chiapas, as seen in Gabriela's life story above, moved from living under oppression to start planning actions, collectively or individually, in order to change their situation. Before I begin this exploration, it is necessary to explain t he concept of "planning" in the Chiapanecan context and also to understand the fundamental differences between the Western concept of planning and the way Indigenous women from Chiapas get organized.

The classic definition of planning is 'the process by which it is decided what to do and how to do it'. As Martha Nussbaum (1995) says, the "practical reason" is common for all human beings; this means that we all "participate (or try to participate) in planning and in handling of our own lives. More importantly, a human person would like to act according to his thought, to be able to choose, to evaluate and to act consequently. This capability has specific ways and it is related to other emotional, creative and intellectual capabilities" (78).

Although it is true that we all have this capability, many people do not have the possibility to participate in the planning of their own life and their community. The capitalist and patriarchal socio-politico-economic structure, which usually appears as hierarchical, authoritarian, mutually exclusive, racist, classist and sexist, gives form to many societies. This structure often excludes in many ways those who do not have decision-making power over their community and over themselves.

Participation in, and exclusion from, planning and decision-making are a result of symbolic and material forces formed by social structures, institutions, as well as values, beliefs, norms and assumptions that are brought to life in the way people feel, think, perceive and value others and themselves. They are also materialized in the way people act. This means that the active participation in planning and decision-making is highly influenced by social and cultural paradigms. These paradigms drive some people to limit others to participate; in turn, they are driven not to participate or to do so in a way that their subordinated position is reinforced and maintained.

Coloniality is still shaping Mexican and Chiapas' context in the 21st century. As I explained in Chapter 3, while Mexico's decolonization happened approximately 200 years ago,

the social structure principles behind this historic event are still present today. These principles divided the population into white and Indigenous people, rich and poor, rational and irrational, powerful and servants. How Indigenous people are perceived and treated nowadays stem from perception and evaluation schemes that operated since the discovery, conquest and colonization of Mexico. They were perceived and treated very often as an inferior race, as savages who were neither totally rational nor human; or as children that one day could progress and be as rational as the invaders. Therefore, Indigenous people were not free to define the actions that would lead them to live the lives they wanted. Apart from the bloody rebellions where the Indigenous strove to set themselves free from oppression, there were not many possibilities for them to participate in planning and in decision-making in everyday life.

In the second part of this chapter, I will explain based on Pierre Bourdieu and Paulo Freire's theories, how through the early and lengthy exposure to social structures, agents inhabit a system of dispositions that condition a way of being and doing -- a *habitus.* These dispositions, bodily rather than mentally internalized, led the subjugated Indigenous to recognize and identify with the dominant power. This means that for most of them it became "natural" to recognize their existence was about serving and obeying, rather than planning, deciding and doing.

Thus, it is essential to distinguish between planning as a human capability, as defined by Nussbaum, and planning as a political activity. The former is the process by which one or more persons decide on how a group or social category will achieve a concrete future; in this sense, planning is a discipline and a profession; and it is a concept adopted and created by Western rationality.

Historic and ideological differences make the Western concept of planning totally different from planning in the context of Chiapanecan Indigenous communities. With this I don't mean that the Indigenous people do not plan; now more than ever, they make decisions on what to do and how to achieve it. However, the way they plan does not conform to Western rationality (which, by the way, denied the existence of the Indigenous rationality); instead, it corresponds to the discovery of their dignity and rights. Planning under this context is more like a revolutionary act which claims for autonomy and demands respect to govern their own lives, communities and territories.

Planning, as a Western discipline and profession, was born during the Enlightenment; it was brought up by modern Western rationality, which supported and justified colonization. Modern Western rationality is the underlying episteme that informs planning as a concept.

According to this mentality, anything can be attained by reason, and reason tends towards progress. Western rationality, apart from being set up as universal, is functionalistic and mechanistic. This means that individuals are perceived as free and rational human beings, capable of carrying out the actions which will fulfill their own interests. It also means that the social and biological universes are conceived as mechanisms showing a clear relationship between causes and effects. Therefore, after having analyzed all the possibilities, weighing up benefits and consequences, the individual will select the one choice that will bring the expected results. In this way, human beings can achieve the desired future identified as "public interest" or as "common good". This is possible through rigid planning processes, based on the belief that reason tends to progress (truth, goodness and beauty). (Gunder: 238)

During the last century's second half, concurring with the "fallen apart" of meta-narratives and modernity criticisms, there were authors who questioned this planning rationale, especially, in terms of how the "common good" is defined, by whom, for whom, and within which parameters. Alternatively, Innes (1995) and Healey (1997) proposed a different approach to instrumental rational planning. According to their perspective, the planning function is to facilitate public consensus. With this, planning revolves around the communication aspect, well-developed in Habermas' theory as communicative rationality and discourse ethics. Indeed, "Habermas' construction of a theory of an inter-subjective rationality, predicated on seeking consensus, attempts to displace instrumental rationality and give reason for action, not just justifications for actions already imposed" (Alexander, 2000 in Gunder: 239).

According to Habermas' communicative theory, it is possible to reach an 'ideal agreement' as it rests on common convictions of what is optimally good for all. Three conditions should be present in order to get to the 'ideal agreement': "(1) All voices in any way relevant get a hearing, (2) the best arguments available to us given our present state of knowledge are brought to bear, and (3) only the unforced force of the better argument determines the "yes" and "no" response of the participants" (Habermas 1993: 163, in Gunder: 271).

However, communicative theory has its critics, as well. "Subtle and overt power asymmetries negate the potential for democratic equality in public debate and participatory decision making" (Flyvbjerg, 1998a; Hillier, 2002 in Gunder: 240). At the same time, for the oppressed, the oppressor force will always be present even if it is not materialized. The "absent" presence of the oppressor's force will be a limitation for communication and debate. Sandercock,

for example, states "there can be consensus from plurality, but not avoidance of fear of the 'Other' and rejection of difference and diversity" (Sandercock 1998, 2000 in Gunder 239).

From my perspective, "ideal agreement" will always be a fantasy until people recognize themselves as equals in the power structures. Western rationality, built from René Descartes' thoughts, structures the social universe by binary oppositions: masculine/feminine, White /Indigenous person, rich/poor, etc. Under this approach, the privileged part is always the first in each opposition. The difference, the "Other", has a less privileged place. For Derrida, Western rationality's seeking certainty and control over the strange and unknown, is about "characteristically neutralizing the Other, transforming the Other into the Same…[where] thought makes common cause with oppression' (Falzon, 1998:19)." (Gunder: 239). If the Other is neutralized, her/his voice doesn't have any legitimacy nor importance.

We don't need much theory to confirm that in Mexico, for hundreds of years, Indigenous peoples' interests have not been recognized, neither in planning processes nor in law-making. I have already described in Chapter 2 what was shared by the Indigenous women in the Summit of Zapatista Women with Women of the World, about their living conditions before the Zapatista uprising.

The State, through its institutions, was and is still the dominant and main executor of racist paradigms that inform State planning and decision-making processes, which in turn excluded Indigenous' interests and nullified their voice. Not only are the Indigenous systematically made invisible; the Mexican government has also made every effort to prevent Indigenous people from planning and fulfilling their interests. Giving decision making power to the Indigenous people would entail giving them autonomy and the capacity to govern themselves; this would imply giving up their claim over the land that Indigenous peoples have had for thousands years. Since the Zapatista uprising, the Mexican government has used many counterinsurgency strategies to block Indigenous people on their search for autonomy. This is because authorities believe that Indigenous autonomy would strongly affect their economic interests, both at the national and international levels, given the fact that Chiapas is one of the richest territories in terms of oil, uranium, bio-diversity and hydro-electric industry. On top of this, Chiapas is the key point on the commercial transit to Central and South America.

In the following pages I will describe an example of how the Indigenous voice and interests are not recognized.

Right after the Zapatista uprising, the voice of the Indigenous people started to be heard. As the use of arms was the only way to get the visibility they needed, the support of the international community was imperative for their legitimation claim. Given this international support, the government had to listen to them and to start taking some actions.

In the following years, many unprecedented events took place in Mexico. Thanks to the pressure from national and international civil society organizations, including many non-governmental organizations and the Catholic Church, the government arranged a dialogue to negotiate with representatives of the Zapatista Army. For the first time ever, Indigenous' voices were legitimated, and they had the strength and power to talk directly to the government. As a consequence of this, the "San Andrés Larráinzar Agreements" were signed and with this, the Indigenous groups were supposed to get their autonomy.

In March of 2001, the San Andrés Larráinzar Agreements (today known as "COCOPA Law") had to be authorized by the Mexican Congress. On voting day, a group of Zapatista commanders arrived to the Parliament; they were represented by the Commander Esther, a Tzotzil Indigenous woman, who gave a speech in one of the most symbolic and important platforms of the Mexican State. In her discourse, the Commander talked about the Indigenous groups most important demands: a) respect of their ethnic differences and b) full recognition of their rights. Following, I present an extract of her discourse as a way to honor her courage and words.

> […] This is our country, México, as the Zapatistas want it.
>
> A country where the Indigenous people are recognized as Indigenous and Mexicans at the same time. Where the respect to the differences is balanced with the respect to what makes us equal. A country where differences are not a justification for death, imprisonment, persecution, humiliation and racism.
>
> A country where it is always recognized that, informed by differences, ours is a sovereign and independent nation, rather than a colony where sacking, arbitrary actions and disgraces are present.
>
> A country in which, during the defining moments of our history, every woman and every man puts our commonalities on top of our differences, which is our Mexican nationality.
>
> […] We are asking you to recognize our differences and our Mexican condition.
>
> […] That is the "COCOPA" law, called that way because of the members of the Concord and Peace Commission (*Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión)*, Deputies and Senators that created it.

> We recognize that the "COCOPA" law has been criticized by some of you. This has been under debate during the last four years, the longest in the Mexican legislature history. And during this debate, all the criticisms were refuted through the theory and practice.
>
> It's been said that this law will separate the country, but you must remember that Mexico is already divided. It is divided into the ones that produce wealth, others that take over it and another who have to beg for some cents.
>
> In this fragmented country is where Indigenous peoples live, where we are condemned to feel ashamed of the color of our skin, of the language we speak, of the way we dress, of the music that talks about our pains and joys, our history.
> This law has been criticized for creating Indian reservations but it is forgotten that the Indigenous people live already apart from the rest of the Mexican people and that we are in danger of disappearing.
>
> It's been said that this law will promote an outdated legal system, but you must know that the current one only generates confrontation, punishes the poor and secures the impunity of the rich; it condemns the color of our skin and makes our language a crime.
>
> This law is accused of creating exceptions in the political environment, but it is known that the current government does not govern; and it turns its position of power into a personal wealth source, knowing its immunity while being in charge.
>
> […] Meanwhile, we don't have access to drinking water, electricity, school services, housing, infrastructure, neither clinics nor hospitals. During this time, our sisters, women, children and old people die from curable diseases, from malnutrition, from giving birth because there are no hospitals to take care of them.
>
> […] This means that we ask for recognition. Recognition for the way we dress, talk, govern, organize, pray, cure, work, the way we respect the land and the way we understand life which is the nature from which we belong.
>
> This law considers our rights as women, in which nobody can prevent us from participating, from enjoying dignity and integrity in any job, the same as men.
>
> Commander Ester.
> March, 2001

Unfortunately, the Congress didn't authorize the "COCOPA Law". The government disregarded the Indigenous' requests, in spite of having participated in its negotiation. However, Indigenous people's voice is now considered legitimate by many Mexicans, the mass-media and international opinion.

I entitled this section "About the Irrelevance of Western Planning" because the recognition and respect of the Other's differences and rights is the key missing piece in the

episteme that informs planning foundations. Thus, power asymmetries and the government's misperception and undervaluation of Indigenous people hinder the ideal of State planning for the "common good"; and hinder, as well, the possibility of bottom-up community planning, since the State makes every effort to prevent the Indigenous from getting the necessary autonomy so that they can plan according to their own interests. All of these makes me conclude that planning, in this context, is more about resistance and liberation, than about an instrumentalist, functionalist and mechanistic process.

Similarly, most Indigenous peoples do not plan in the Western way. In the first place, because the Western rationality is a fundamental principle of this kind of planning, it denies and dominates any other way of world understanding and rationality. In the second place, in order to start any transformative actions and organization processes, it is necessary to have a certain degree of freedom in order to resist the dominance structures, which is only possible after a de-naturalization process from oppression.

In the next chapter, I will cover other planning alternatives seen from a different logic. Meanwhile, I will close this section using Foucault and Arendt ideas based on Michael Gunder words. He says that "the closest state possible to emancipation lies in the very ability to struggle and resist itself; […] This ability should be one important role for planning to facilitate" (Gunder:240). In this context, freedom is the key to begin resistance against symbolic violence and common sense.

4.2 KEY PLANNING CONDITIONS

In general, dialogue with women research participants was focused on their life history, particularly how they had experienced gender, ethnic and class oppression since their childhood; how they had denaturalized and disembodied oppression; and the actions they had taken in order to transform their lives, families and communities. Their actions were directed, either towards transforming oppressive values and beliefs (e.g., helping other women to raise awareness, modifying their son's and daughter's education, negotiating with their partners) or towards transforming material and objective structures in order to gain economic and political participation (e.g., getting organized in cooperatives, collectives, etc., as well as participating in community assemblies and other decision-making venues).

Up to this point, our dialogue ran smoothly and with no obstacles to mutual understanding. Yet, whenever I asked them to talk about how they had planned such

transformative actions, they answered back either with a long silence or saying "I don't understand what you are asking."

After two years of studying the Master's in Planning, I learned to think that mechanistic and/or communicative planning is a natural process for those who attempt to achieve a concrete future. My experience in Chiapas reminded me that during the first term of my studies, Western planning concept had been a real novelty for me as well. For most of my fellow countrymen and women, this planning notion is unknown since, generally speaking, there are few University Schools of Planning and government Planning departments are not as relevant as in the West.

However, the fact that Indigenous women in Chiapas are not familiar with this planning concept, doesn't mean they don't carry out "planning" actions that have successfully transformed some dimensions of the oppression they had lived since childhood, or that these actions are not the necessary consequence of desiring and needing a transformation in their oppressed life and communities. How can it be explained, then, that a particular life/community condition is desired, that the corresponding actions are carried out, but that between these, there is no *a priori*-justified mediating plan?

A preliminary step should be taken before reflecting upon alternative mediating processes, which are necessary to get from desiring a concrete future to carrying out transformative actions. I find it critical to first reflect upon key required conditions which open up the possibility to believe that such desired future can and should be pursued.

Taking back again Bourdieu's notion of *habitus*, it must be remembered that the agent inhabits the world in the same way that the world inhabits the agent. History gets objectified in the things of the world, the same way it gets embodied in the agents. *Habitus* is the totality of social structures built in the agents' bodies as a system of dispositions that normilizes ways of being and doing; *habitus* is a specific perception, evaluation and action embodied system.

Experiences are *habitus*' producers. Experiences are derived from the social position occupied by the agent; thus, in some way, the *habitus* is a product of the past. Similarly, *habitus'* dispositions will dictate the alternative possible futures. In other words, without being fatalist, as long as the agent's internal dispositions are not modified, she/he will hardly be able to set out for any future that doesn't reproduce present structures.

As noted earlier, the *habitus* is not as inscribed in the cognitive and conscious sphere, as it is bodily embedded. The body performs tacit acts by which oppression is acknowledged; these body responses to the dominance relation are what Bourdieu calls "the magical frontier between

dominant and dominated." When facing symbolic violence, the dominated experience the self getting fractured in the process. In spite of the agent's voluntary efforts, the body becomes the victim of shame, fear, and silence, among other negative feelings.

Symbolic violence cannot be defeated only by the agent's will and awareness. According to Bourdieu, in order to break dominance structures, it is not enough to deconstruct social vision and division principles. Therefore, awareness raising in and by itself cannot lead to full liberation. Given oppression's "double naturalization", racist social categories are "ingrained in institutions' objectivity [...] and in the bodies" (Bourdieau1995: 140). Thus, the struggle against dominance requires, on the one hand, that the *habitus* is modified in such a way that it can face up to its own creating structures. On the other hand, it also requires that the structures of the social position are transformed, or in other word, that symbolic capital gets redistributed.

Some of the many conditions that can modify the *habitus* are:

a. Awareness raising, by which some dispositions can be weakened.
b. A deep crisis able to alter social field regularities: as the one caused by EZLN, which materially and symbolically questioned the lack of respect and recognition of Indigenous people, particularly Indigenous women.
c. Intergenerational divergences in the acquisition of symbolic capital. For instance, in the Indigenous' and women's struggle, some agents gradually acquired access to different resources, such as education, health, income, voice and participation.
d. Acquisition of symbolic capital in terms of acknowledgment.
e. And, most importantly, removing bodily embedded beliefs. It is possible for the body to learn new dispositions; as the pianist can learn new performing techniques that can be subsequently played without intentionally of voluntarily doing so. Thus, I believe that women who participated in this research retrained their bodies to speak out against and challenge shame and fear.

Building on Paulo Freire, violence of oppression hinders the oppressed's "awareness of self" since he/she can only be "aware of the other". Reality appears to be inexorable as the oppressed can't seize the oppressive subjects and structures. Thus, the oppressed learns to perceive oppression as the natural order of things. Consequently, he/she cannot perceive that social order is historical; that it has been created in a specific moment by specific agents. From this perception of reality the oppressed experiences fatalism, resignation, docility and passivity towards the oppressors. The lack of freedom, of humanity, and of "awareness of self" rises from this logic.

Therefore, in order for a group of agents to decide to strive for a desired future, it is critical that they perceive that the present state can be transformed; and that they are able to achieve that transformation. This means that the oppressed need to be able to perceive themselves as historical beings who can critically insert themselves into reality, and who are able to create different existence conditions. Finally, this implies that the oppressed start acknowledging that they too are human beings who have bigger potentialities than the ones assigned to them in the past.

To state it more clearly, neither planning (as with any other form of organization) nor any transformative action can take place as long as the oppressed don't perceive that oppression can and must be changed, and as long as they don't see in themselves the ability to strive for that transformation. This is why, necessarily, the *habitus* should be transformed.

> The magical or ingenuous perception of reality –from which the fatalist attitude resulted-, hands over to a perception able to perceive itself. Given that it is able to perceive itself, while perceiving reality –which appeared as inexorable-, it is able to objectify it. […] Men "appropriate" such reality as a historical one that can be transformed by them.
> Thus far, fatalism hands over to seeking and transformative impetus, for which men are subjects. (Freire 1970: 99)

For Freire, as for Bourdieu, the oppressed suffer a devaluated self-perception; this results from interiorizing dominance structures. Thus, generating critical-reflexive awareness is essential in order to exceed this contradiction.

Oppressors impose their own word and their particular world understanding. In this, the value of the oppressed as human beings is nullified. Therefore, the oppressed cannot recognize their own value since their perception of the world is shaped by the dominant vision. According to Freire, oppression sinks the oppressed into silence, since it is impossible for them to perceive and to *proclaim* a different world than the one created by the oppressor.

Critical-reflective awareness deems critical. However, this cannot be reached by intellectualizing oppression, but by reflection. As well, critical-reflection is possible through authentic dialogue, by which the oppressed can collectively share their experience of oppression. This is not a dialogue in Habermasian sense –which tries to reach an "ideal agreement". It takes place in a more fundamental level in which, maybe for the first time, the oppressed achieve to *proclaim* the world.

Therefore, dialogue in this sense is "a creative act" (Freire, 108) by which the world is conquered, metaphorically speaking. The world can be created and recreated by *naming* and

proclaiming it. To the extent that the world is named, it starts to exist for the consciousness, the same way that the consciousness begins to exist for the world. In order for the world to be everybody's world, we all need to be able to create and recreate it through our own words.

Bringing together Bourdieu's and Freire's theories, it's possible to understand why it has been critical for women in Chiapas to achieve the internal capability to speak out, as well as the objective execution of their expression.

On the one hand, they retrained their bodies in a dialectic process. Exercising expression modified part of their *habitus*, since they could disembody shame and fear; which, at the same time, strengthen their capability to speak out. On the other hand, this dialectic allowed women to reflect upon their own oppression which fostered them to strive for transformation.

In order for dialogue to take place, it was necessary that women discovered their internal capability to speak out, as well, as their capability to name and *proclaim* the world. At the same time, it was necessary that their voice was heard and acknowledged by other women. In turn, the other women reacted with their newly discovered voice. In this way, women's voice and women themselves began to be valued and acknowledged by other women. Women were acknowledged in terms of their own existence, their world understanding, and their life experiences. Acknowledgment was critical to the process so that women could start perceiving themselves and other women as worthy human beings. Finally, through their participation in group processes, acknowledgment turned into a symbolic capital that strengthened their position in the social space. In this way, women were able to disembody and to denaturalize oppression in a double act: as an exercise of the body, and as an exercise of the consciousness.

Finally, in order to enunciate and denunciate oppression, it is critical to possess instruments of expression and criticism. These, as the rest of the capital, are inequitably distributed. Thus, acquiring the internal capability to speak out becomes an essential instrument for women to express their opinions, to defend and demand their rights and to carry out transformative actions.

4.3 The Word as a Passage to Freedom

> *I think that one of the things that stroke me the most, happened during one of the workshops about rights that we held with Zapatista women. We displayed the Revolutionary Women's Law. We asked them "What would you add to this law of yours?" A right they added was "to be able to talk to men while looking directly in their eyes". Just like that. […] They demanded this as a right.*
>
> Carolina

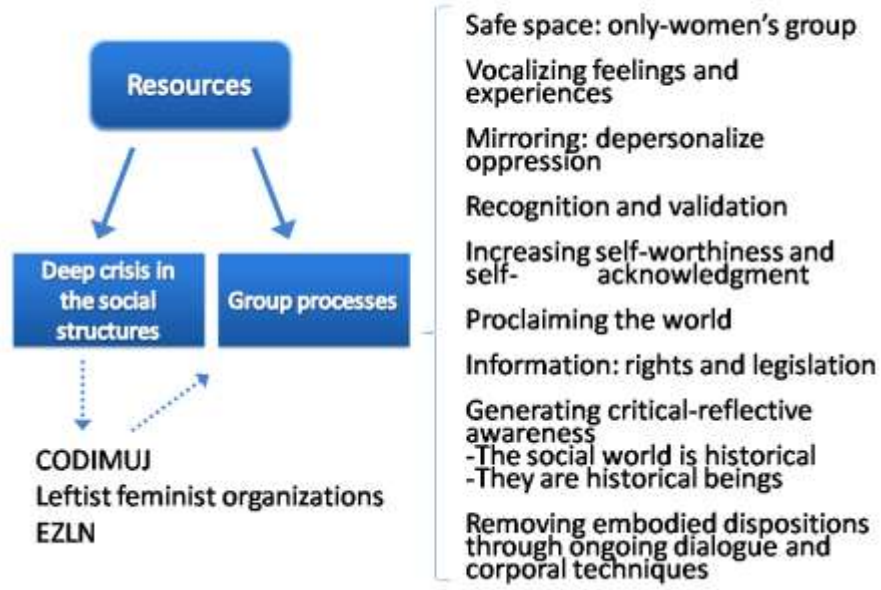
> *To start with, I say that they symbolically get rid of the shawl. They take it off! To stand up is a self-appraisal act, because standing up means to take the word. I, in first person, stand up and speak. These are very symbolic things.*
>
> Vanesa

My attempt in this research is to reflect upon the importance of the women's words and also to honor women's voices. I will try to recreate the path of my discernment, the dialogue that my understanding had with women's insights. In this manner, the way in which my understanding (*mi mirada*) took shape will be the thread connecting one quote to another.

In the last chapter, I analyzed that women's silence is the manifestation of shame and fear. These dispositions are the result of gender, class and ethnic oppression that women have unknowingly been accumulating in their bodies. I also explained that usually, the dominated tacitly stick to the dominant vision, which hinders their ability to recognize and legitimize their own world understanding; it hinders their ability to *proclaim* the world. Finally, I concluded that in order to participate in planning for social transformation, it is necessary, on the one hand, that the dominated disembody shame and fear by retraining their bodies through the exercise of expression. On the other hand, it is necessary to collectively generate critical-reflexive awareness through dialogue.

In this section, I will focus on the main characteristics of liberating processes, in which some Indigenous women in Chiapas have participated. Or, more precisely, in this section, I will share my *mirada* or the particular way in which I interpreted what women told me. In Chapter 2, I analyse how resources in the form of deep crises in the social structures present opportunities for people to organize in various local progressive organizations – CODIMUJ, EZLN, and various leftist feminist organizations. In this chapter, I explore the various forms and mechanisms of group processes associated with empowerment planning that these organizations utilized (see Figure 3 for a summary).

Figure 3. Resources for Empowerment Planning



It took me several weeks to understand the importance of certain group processes that now I believe were critical for conquering the word. I couldn't tell if this was because of the way I structured the interviews, or how I framed the questions, or of my pre-established judgments. Generally, dialogue with women went from the way they had experienced naturalized oppression to the way in which they began fighting for having a different life. For a while, it seemed to me that there was a disturbing gap between these two stages of their lives.

I asked women about how they had achieved to move from one stage to the other. Once again, I expected them to say something as "it was the Zapatista Women's Revolutionary Law", or "it was the Zapatista commanders", etc. But generally, they answered things like, "I am not sure", "Even I am surprised", "I don't know how I did it".

However, I must confess that the gap was never there. Quite the opposite, it was my inability to see the relevance of what deemed too obvious to be allowed for. When I listened again to some of the recordings, I found that they had answered that question several times, without me noticing it.

> *"In the literacy workshop in FOMMA, they talked about this, one that is called women's rights; they said what we can do, that we can work –not only men-, that we can make money. They said everything; they talked about health and all of that. I liked it. I listened, and then I told this man [her husband], 'I am going to work because I'd like to get some money, I have no money'".* (Virginia)

[It is good] to participate in the workshops, events, forums… because there is an exchange of experiences and ideas. There is where women get courage. […] Let's say, if I want to tell my own problems 'I went through this and that', maybe a compañera can help me to heal, she can alleviate me with her word, she can support me; even if it a little bit. It's not that she will tell me what to do. But if I stay quiet, they will never understand what I feel here in my heart. Because in the workshops we find out that we have the right to study, to health, to work, to participate. […] Now women don't keep their problems in silence: sometimes men abuse their wives; and women don't allow that any more, because they have heard that now they have the right to speak out and to say what they think and what their heart is saying. Now they claim their right. Now, they don't allow to be abused. (Juliana)

I think that [women change] when they meet with other women, when they share their thought, when they share the way they see things and the way they have lived in their houses. Not all of us talk about that because of the same thing. They are afraid they are going to be beaten up or scolded. It is because of fear. Now I see that sometimes they have lost fear. They have a bit more self-confidence. You can express everything, about what you have gone through, about what you have lived. And I think that is important. Now they start to go out. The ones that stay home cannot share, they cannot express their word or their thought; they cannot say what they are living. (Marisela)

The ones who helped me get a comprehensive understanding of the importance of women's workshops, forums, etc were the Mestizo female coordinators/ facilitators/advisors. As I stated in the introduction, I had the pleasure and honor to interview 10 of these women[47]. These women have lived this process side by side with Indigenous women. They have not only facilitated processes by which women get organized, but they have also made much significance of this collaboration in their lives.

Their struggle, commitment and passion bring inspiration and hope to all of those who aim to work with and for women. For me, they are the best examples that, even in spite of class and ethnic differences, women can get united in sisterhood, can get engaged with each other and can create a different civilizing order. While I write this section, I dearly hold in my heart their

[47] Seven of them were individually interviewed; the other four participated in a focus group.

eyes filled with light, their wise words, their contagious laughter and, most of all, their literally bulletproof passion and commitment.

The ten interviewees have been collaborating with Indigenous women for many years; some since 1970. For all this time, they have witnessed women's silence. Yet, using different methodologies, they have facilitated that women draw out their own words, that they reappraise their identities, and that they exercise reflection and analysis; finally, they have facilitated organizing processes. Therefore, they have had the chance to look at how women have been discovering their own voices, either within a group or individually over a period of time.

Not only had their participation been critical in Indigenous women's positive transformation, but they too have been deeply transformed in their *hearts*. Thus far, their point of view doesn't attempt to be objective nor alien to Indigenous women's realities. Quite the opposite, while being highly self-reflective, they speak from their deepest experiences. Hence, the stand-point from where they look, and from where they verbalized their testimonies, is as engaged participants.

I start with Sophia's self-perspective regarding her experience with women:

> *"We communicate with each other; we talk the same language because we speak from the heart (which is a concept commonly used for them). It doesn't matter the language they speak. We connect because we are women. This is the starting point of this process, in which it doesn't matter where you are from, because you are a woman. That is our bond and our identity. We all walk together on the same path."*

Lourdes looks at her self in a similar way:

> *"It has been very important to tell them about myself; to tell them about my problems, to cry with them. [It is important] to have that kind of relationship with them; rather than one in which I am the advisor and I have everything sorted out. When they see that there are other women that had lived similar things, they feel identified with your life. Even if they are Indigenous, and if we have all these cultural and class differences, we are all women, we have lived this, we had suffered and cried; we have pained. [We all learn together, they learn from me and I learn from them.] Because of my work with women I have become what I am now; they have taught me everything; everything I know is because of them. To work with women has enriched my life so much."*

We can be aware now of the kind of *miradas* (with their different nuances) that will tell us this part of the story.

All of them agreed in that an oppressed woman cannot find her voice all by herself. Taking back again Frerie's ideas, *proclaiming* one's own vision of the world can only happen through creative dialogue. Thus, women inevitably needed other voices; they needed a group that would help them to discover their word. Furthermore, it is not just any kind of group; groups should be formed exclusively by women.

Sister Teresa states that, "*In order for women to speak, it is necessary they are among other women… they will never speak before men. The one that is afraid and ashamed of speaking her word will never speak up in front of men."* Vanesa agrees: "*Those that cannot speak suddenly start speaking. They grab the strength; and strength can only be acquired in a group; never by herself. Women support and encourage each other."* Similarly, Carolina states: "*One of the key elements for women to feel able to exercise the capability and the right to speak is through the exchange among women."*

Thus, the importance of being women-only groups lies in the fact that women were able to acknowledge and to *proclaim* their world understanding. This is so since there were no dominant characters in front of which they experience shame and silence. In this context, dominance figures are Indigenous men, and powerful Mestizo men and women.

The groups encompassed a safe space in which they could let loose of shame. Consequently, they could start talking about themselves without being afraid. As Carolina stated: "*The group is a space where they can talk about their emotions without being abused or insulted. This learning process turns naturally into a self-help group."* Sister Teresa said something similar: "*We get together, and we tell everything. We say things that we were ashamed of saying before. We tell everything and everything stays within the group."*

Consequently, as they felt safe, women began sharing their deepest experiences. These were, generally speaking, more related with emotions and feelings, than with abstractions and theories. Along this process, women began to realize that they were not the only ones who experience oppression in its various violent manifestations. Quite the opposite, their experiences had been also suffered by the rest of the women in the group. As told by Sister Teresa:

> *"That woman understood me, and that other too. I was not the only one. It is all of us. We are all women. We all have been ashamed. As for instance, that happened with menstruation taboo. When we had our period for the first time, there were some of us*

that knew what it was; others didn't; the others got scared. Some were fund of it; some others liked it; others don't want it. [Sharing our common experiences] we have been able to strengthen each other."

The above suggests that women experienced what Carolina called "*mirroring*", which means, "'*My experience in the other'. This is achieved when they listen to the other women; and by doing so they identify in the other's their own problems, emotions, feelings, thoughts. It makes them ask themselves 'how did I live that situation, what did I feel, what emotions did I experience?'"* Undoubtedly, women gather strength when they find themselves in the others' painful experiences; but they are also very strengthened when they find solutions to their own problems by listening to the way by which other women found a way out to a common problem. Carolina continues: "*It is a very emotional process, in which women vent [their experiences], and pour their heart out; in which they can identify what helped, what didn't help, which tools and strengths [they used]. In the exchange among women, they listen 'I did it this way and it turned out fine'. All of these have given them openness to the world, and has strengthened them as much that now they can say 'I dare to tell things I never told before'".*

Mirroring allows women to make connections between the oppression lived as a personal experience, and the oppression exercised over a particular social group. This opens the possibility to generate critical-reflective awareness. Carolina explained it as follows: "*They stop individualizing the oppression. 'I have a shitty life because I was born unlucky'; 'no, my dear, it's not only you; it's a bunch of us'. It has been very important to depersonalize their gender situation, in order to understand that it is a social problem common to all women."*

Therefore, in group processes it was critical that women found themselves in a safe space where they could speak about their experiences and deep feelings; at the same, it was essential that women could recognize in the other's narrative part of their own story. A new important element can be inferred by the last statement: women experienced that –maybe for the first time ever- their voices were being heard, acknowledged and appraised by other people.

Aida stated that "being listened to" has a radical importance since women had always been ignored in decision-making. She said, "*In the Indigenous context, as in our context, a woman can speak but she is not allowed for; it is as she didn't speak at all. At home, the authorized and authoritative voice is the man's. Even if the woman spoke, the man is the one who makes decisions, which means that 'if my voice is useless, what's the point of speaking?' To express one's thoughts is not only the fact that I verbalize, but that I am listened to."* Besides

Aida's statement, women are ignored not only regarding decision-making, but it terms of being able to communicate important things about their lives. Carolina asserted "*[Many Indigenous women are] a much ignored segment of the population. [That time] when we finished the first interview, all of them left saying 'Thanks for listening to me; no one had ever asked me about how I am doing, how I am feeling, what I am doing, how is my experience at my job. No one had ever worried to know about my life'"*.

Consequently, while women's voices are taken into account, the possibility of increasing their self-worthiness arises. Recognition from others encourages their self-acknowledgment. Aída explained it as follows: "*If the listener values their word, women's self-esteem is reinforced. We should be able to create an environment in which they feel that their voice is being respected. As long as we do this, their self-esteem will be strengthened; afterwards, none of them will keep quiet. This happens as a natural process. Even they say, 'I never ever thought I was going to dare to speak in a podium in front of people'. [That is why] group processes are critical since women acknowledge each other; [they discover] they have a wisdom to be exploited. Their opinion is important and should be appraised. But how can they assert their voice? It is a gradually-achievable conquest. And it is done through reflection."*

Let's hold the dialogue to summarize what it has been said until now.

It seems that facilitators have seen very similar characteristics in the several liberation processes in which they have participated. In the first place, women begin discovering their internal capability to speak out through the exchanges with other women, which take place in a safe space free from any symbolic violence. Within these groups, women talk mostly about their personal experience under oppression which has an impact on the emotional dimension more than on the intellectual plane.

During this exchange of ideas, women found that their experiences of oppression have been similarly lived by other women. This allows them to perceive that oppression is not only a personal lived experience; this opens the possibility to understand that dominance is a social mechanism and not only a personal problem. In addition, the fact that other women recognize and legitimate the way in which other women perceive their own life experience, increases their self awareness and self-esteem. Along these conversations, women overcome their shame and fear while they develop a critical-reflective awareness.

Furthermore, to talk about their emotions, pains, fears and sufferings has been an important step to start denaturalizing oppression. Until this moment, I have been distinguishing

between emotion and reflection. However, in the world vision held by many Indigenous groups in Chiapas, this division doesn't exist. For the Western world, based on Cartesian understanding, the world is divided into binary oppositions. Emotion and reason are in opposing spheres, where reason is privileged over emotion.

For a lot of Indigenous women in Chiapas, reason and emotion coexist in the *heart*. I don't see myself able to completely understand this concept. The facilitators don't fully understand it either. But they gave me some clues: "the *heart* is a whole life concept; it is what connects them with everything"; "the *heart* tells you what to do; the *heart* thinks and speaks; the *heart* is the center that rules every decision, that rules every action"; "it is the deepest [part of your self]; it is your center; it is your vital energy"; "is giving primacy to what rises from experience, experience is what's worthy, even if experience uses other resource; it is not the intellect; even if the *heart* is nourished by the intellect"; "for them, the *heart* is the center of the person, is the person itself". Consequently, when women speak, they speak from their *heart*; when they reflect upon oppression, they reflect from their *heart*; when they decide to start taking action, they decide it from their *heart.*

For the sake of my own understanding, I needed to analyze women's liberation process by dividing it into the emotional dimension (conquering fear and shame) and the intellectual one (developing critical-reflective awareness). However, I do not know and I do not think that women experienced both dimensions separately. Quite the opposite, I suspect that both are intimately linked and genetically related. I suppose that liberation process happens in the *heart*, in the symbiosis of emotions and reflection.

Lourdes explained it to me using the following example:

> *"In the workshops about 'women's rights' that we facilitated, it was very difficult to explain women what is a 'right'. Undoubtedly, it is critical and essential to give them information, though. But when we spoke about domestic violence, ill-treatments, sexual abuse, the information became relevant only when I asked 'and what does your heart feel about that?' Then they did speak out. The next question was 'and what does your heart want?' We discovered that is the place where the rights lie! When they made the connections, it's when they understood the rights. It is not about learning feminist theory; but that they achieve to really transform things inside themselves; that they achieve to connect what they live, feel and want with what it's fair."*

Thus far, liberation at this intimate level is not an intellectual process, in which mechanistic logical instruments are set off. Liberation is not reduced to causes and effects, envisioned futures, and actions that have been *a priori* justified, measured, analyzed and weighed. Similarly, liberation cannot be achieved through theorizing. In this context, liberation takes place in the *heart*; in the truths that are found through lived experience, and through the acknowledgement and legitimization of what the *heart* feels and thinks.

Moreover, facilitators agreed that it was essential that women learn to identify right's violations, and stop seeing them as if they were the natural state of things. Women learned this through the key elements analyzed above: verbalizing feelings and experiences, reflecting with other women upon them, as well as having the appropriate information given to them by the facilitators. Women, then, could perceive that the particular way in which society is framed is not natural but historical; therefore it can be transformed. Denaturalizing oppression deemed critical to generate the strength women needed to transform such reality.

Furthermore, achieving the freedom to speak out is not always a tool for social transformation. If women don't get to reflect upon dominant structures by denaturalizing oppression, then their voices could be used to maintain patriarchal structures. Lourdes states that: "*It is not only important that they achieve to verbalize what they feel or think, but that they are able to transform the way how they feel and think. Because there are women that nowadays are able to speak, but they keep reproducing women's traditional role. In other words, it is indeed important that women speak out, but at the same time, other kind of work needs to be done, such as raising gender awareness."*

In addition to the above elements that play a key role in opening the possibilities for women to speak out, there are some important tools that should be considered. During the workshops, the advisors used several techniques to facilitate women's expression. For instance, advisors/facilitators of the Chiapan Women's Rights Center (CDMCH*)*, the Diocesan Women's Coordination (CODIMUJ), and many other women's organizations and movements, facilitate exchange among women by dividing them into groups according to geographic and language similarities. They encouraged women to reflect upon a particular subject. Afterwards, women were asked to present their conclusions before the whole group. Vanesa shared with me that: "*We tell them 'now it is your turn to discuss with your groups your thoughts about this matter'. In that way they have the possibility to speak. They are talking, even if we can't understand what they are saying. This is the way in which collective word is generated. Women exchange words,*

thoughts, experiences. The Center encourages them to speak, to discuss, to canalize, to discover together; to build together."

At first sight, this technique could be seen as common and simple; but it is actually a useful tool to facilitate exchange. For women in this context, it is easier to have dialogues in small groups, since they can speak in their own language with other women with whom they share cultural codes and common experiences.

I had the chance to attend two assemblies demonstrating the above dynamics. The first one took place on March 8th (International Women's Day); it was convened by the Independent Women's Movement (MIM*)* and facilitated by CDMCH. Women from 5 different zones were there. The second one took place on May 23rd and 24th. It was organized and facilitated by CODIMUJ. Women from 7 different zones were present. In both of them, more than 100 women participated.

The technique described above was used in both assemblies. The exchange among women was very vivid. In the small groups there were women who actively participated, they spoke a lot, they gestured and spoke out loud. I can only describe what I saw but I cannot describe what women were talking about, since I don't know their language. However, it was a powerful experience since I knew that many of them had been kept silence during their early years.

When the small groups' discussion was finished, women would reconvene to present their conclusions to the whole group. However, not all women spoke or understood Spanish, which is an obstacle even if there were several translators in assemblies/workshops. As well, many women didn't feel comfortable speaking in front of the whole group. In order to avoid these obstacles, for instance, CODIMUJ encouraged women to make a presentation by using a "sign", as they call it. Through this technique women could choose to present their conclusions by singing a song composed by them, or role-playing, or drawing, etc. In this way, as the sign is a collective and creative expression, women could express themselves overcoming shame.

Women achieved the internal capability to speak out by participating in these group processes; and they rooted out shame and fear gradually. However, in order for them to transform their reality, it was not enough that they were able to speak out and to reflect within their groups. It was critical that they could express their opinion in the family and community realms. Many times, women gathered enough strength from the processes described above, to be able to express themselves outside the groups. But that was not always the case. Thus, some of the interviewees

have come out with different methods to help women defeat shame and fear through corporal techniques.

Lourdes related how she used role-playing exercises in her workshops. Through this technique, women performed situations and characters that were different from the ones they represented in real life. Lourdes recorded the exercises, and showed them later to women so they could realize that they had the ability to speak out and loud.

> *"We did role-playing exercises and I recorded them. We analyzed them together afterwards. [I used to tell them] 'What did you feel when you were saying that'; 'do you reckon? You have the strength to say it; you can do it; you have the information; you can take stronger attitudes, and without hurting others'. In the role-playing they indeed spoke out loud. They didn't cover up their faces. They found out they could leave the shawl aside. They watched and listened to themselves speaking out; and they got that in return, as a mirror. 'There you are; that's what you said; that's you; you can do it very well; what you said was very clear, vey good, very interesting, very important.' It was like facing them with themselves, and to make them see they could do different things [than what they were used to]. Some of them cried, others laughed nervously, the others were shocked by watching at themselves.*

In a similar situation, Carolina was facilitating a workshop in a community where women had identified male alcoholism as a serious problem. Men spent all of their little money buying alcohol; besides they got violent with women when they were drunk. Women wanted to expose this issue at the community assembly. But they didn't dare do it. Usually, only one of them spoke out, but she was never listened to. So during the workshop, Carolina asked them to prepare their arguments against male alcoholism, and to role-play the way in which they would present it to men during the assembly.

> *"We agreed what we were all going to say, and we did the exercise, as if we were on the assembly. 'Let's all present our arguments on why men should stop drinking.' There were 36 arguments. We all agreed that none of them was going to keep silent. They went to the assembly, and the compas[48] were gasping. One of the compas told us later on, 'Oh, men! It was really strong; they all spoke out; they told us that we were so contradictory'. They dared to speak out! Of course, not all of them were bold*

[48] Abbreviation of *compañero*.

at public speaking; some were really shy. Yet, all of them spoke out, the young as the elders."

After this analysis, I propose two conclusions to this chapter.

In the above chapter, I clarify first, that acquiring the internal capability to speak out entails an enormous challenge for those *habitus* that have been produced by oppressive structures. Oppression dehumanizes the Other; and dehumanization operates in the social space as it does in the oppressed *hearts* (in the body, consciousness, thoughts, decisions and actions, etc.). Therefore, generating the capacity to raise their voices involves discovering their own humanity and dignity. As Sofía affirmed:

"We are carrying a heavy load on our shoulders; things as 'Shut up! You are a fool, you better don't speak'. The body receives all those things, not only the mind but the body. They remain recorded within ourselves. So we end up saying 'Really, I better don't speak, I am a fool'. That's what they tell us since we are children. […] It's an adventure, it's a great challenge to get rid of that heavy load, to be able to say, 'It's not true, I am not a fool, I can give my word, I can do other things'. The little window that was imposed on us starts to widen; we start opening our eyes, our heart, our mind; and then we want to do, to learn, to live, to enjoy, and other things… but it is not easy."

Secondly, I conclude that acquiring the internal freedom to speak out has been a critical element that fostered women's decision to carry out transformative actions directed to individual and social positive change. Speaking out is not only a basic tool for participation; it involves, as well, the possibility to *proclaim* one's own world understanding. After the above mentioned processes (and probably after many others), women's world vision got informed by a new way to perceive other women and themselves; a new way of perceiving their social reality, and most of all, a new way of perceiving the need of their critical insertion in reality, in other words, the importance of their transformative action.

As a way to bridge to the next chapter, it should be noted that in the same way that internal capability to speak out can only be generated through dialogue and reflection with other oppressed people, women also needed to work together in order to have a positive impact in the social space. Therefore, getting organized has been the next step in this adventure. Getting organized is one important condition for carrying out transformative actions.

According to the perspective of two facilitators, there are two main reasons why organizing is important. One, women's group processes become a means for positive social transformation for as long as many women can participate in them actively and meaningfully. As Silvia asserted:

> *"I think that part of what contributes to women's awareness and capability to speak is the work that has been carried out in different areas; as in the reflection groups where they have a theme, they share their word, they talk about what they understand. This is the most important characteristic of the Women's Area structure. Sisters come here to reflect*[49]*, and they go back to their local parishes and working areas. They share this different vision, and they help other women to analyze and reflect upon reality."*

Second, it is critical that women get together, get organized, and raise their voices together. A woman by herself alone can't have an impact in structural transformation, unless she is supported by other women. As Vanesa stated:

> *"Organization is a further step, it is one other axis. A woman by her self is going to be tyrannized; they will make her cry, they can destroy her. But it is different if we are several, and if we burst in all together, and if we start all of us working with our families, the schools, an every other place; and if we create commissions to present what we want to the authorities.*

[49] There is no English translation for the Spanish word "*formación"*, which refers to political, spiritual and intellectual education, training and reflection.

5. POSSIBILITIES FOR THE "OTHER PLANNING"

> *But planning is not a concept that Indigenous women in Chiapas use. Planning is a concept of yours. Women get organized.*
>
> Sister Teresa

In chapter 4, I deduced that social planning principles – if planning is undertaken *with* oppressed social groups- are not about creating a project or a purpose, nor about elaborating a mechanistic and instrumentalist logic that can carry us to it. The principles of social planning are about resistance against oppression. And resistance is as consciously undertaken, as it is pragmatically and bodily assumed.

However, I am not dismissing the usefulness of having an explicit and an *a priori* justified logic for achieving transformation. What I am trying to set clear is that in order to undertake transformative actions, the dominated need first to go through a process by which oppression can be denaturalized and removed from their bodies; as well, they need to find their own voices as their particular way of *proclaiming* the world, and to realize that their word is acknowledged by others. It is highly probable that after this process, the urgency to break free emerges; and therefore, they start carrying out whatever actions are needed to transform their social position and life situation. It is possible, and even desirable, then that there are one or multiple plans in place to facilitate this transformation. However, on the one hand, planning is not a tool that would mandatorily drive to liberation; and, on the other, planning is not an essential requirement for freedom.

I emphasize that transformative actions emerge necessarily from reflection, but not mandatorily from planning processes, a claim also made by the Zapatistas and other groups along with other civil society organizations in Chiapas. In spite of their good intentions, some NGOs have created much damage when they impose their own idea of what "ought to be", based on "knowledge" they believe to be universally true. Based on this colonizing perspective, they fail to realize that the oppressed are the ones to discover their own oppression, as much and as quickly as they can, according to their own needs and assets; and that the oppressed should be the ones to decide on and to undertake the actions that are likely to lead to social transformation. They fail to realize, as well, that many times, transformative actions are not the result of a pre-established plan, but an unmediated result from reflection, and from new and old embodied dispositions.

I have titled this chapter *Possibilities for the "Other Planning"* because I believe that the transformative actions undertaken by the interviewees have been a result of a "very different" or "other" way of planning and getting organized. This "other" form of planning *qua* organizing arises from the grass-roots according to their own needs, is based on a radical democracy perspective; and doesn't conform to the capitalist vision of human beings as consumers that are driven by their economic self-interest. It seems to me that this way of being organized echoes what the Zapatistas have called "The Other Campaign".

In 2000, concurring with the presidential election campaigns, the Zapatistas launched a project called "The Other Campaign". Since many Indigenous and non-Indigenous social groups are victims of the State-based racism, which has created directly or indirectly oppressive mechanisms of racial discrimination, the Zapatistas proposed to Mexican and global populations an alternative set of anti-systemic local movements. They proposed that these movements were informed by three characteristics: anti-capitalist, generated from the left, and generated from the bottom.

The adherents to "The Other Campaign" are, on a daily basis, inventing and reinventing the meaning and the implications of creating a totally different world, that it is not just the result of restored ideologies and institutions, but a world that can accommodate many other worlds in spite of their differences. The Other Campaign strives for a world "where autonomous ways for organizing social life can be built, which can go beyond development, globalization and the logic of capital"; a world where it is possible to create new political horizons beyond the Nation-State; and a world where "people's protagonism is thoroughly [assumed] when transformative the conquest of rights into the defense of freedoms" (Gustavo Esteva, Intervention in the colloquium in memoriam of Andres Aubry, Dec. 2007).

How does this "other" form of planning, or planning with and for the "other" (read oppressed groups) emerge, and how can it be supported to create transformative actions? In this chapter, I pursue this question by discussing the different approaches that might address poverty and gender inequality; and the links between resistance, liberation and empowerment to set the stage for my analysis of the transformative agency demonstrated by Chiapas Indigenous women in their own words.

5.1 Gender and Poverty: Different Approaches

Oppression, discrimination and racism are intrinsically linked with sometimes absolute deprivation of subsistence means. In Chapter 2, I analyzed, with census data and women's testimonies, the difficult living conditions of Indigenous men and women in Chiapas in the last 50 years. During the last decades of the former century, Zapatistas and other Indigenous and non-Indigenous organizations rebelled against these living conditions. At the same time, in response to Indigenous poverty, the State and some civil society organizations have been implementing several programs shaped by different goals and scopes. However, the efficiency and effectiveness of such programs generally depend on several factors: such as their understanding of poverty; their gender-sensitivity; and the perception and respect for the poor's autonomy. However, many State policies and programs have perpetuated *coloniality* and gender discrimination.

Building on some ideas of Naila Kabeer (2003), there are three different ways of understanding poverty, which have informed different development policies.

According to the first approach, poverty is defined as deprivation of the necessary means to consume a variety of goods and services. In this sense, in order to alleviate poverty, consumption shall be increased by augmenting income. Based on this logic, there is a directly proportional relation between income increase and GDP growth. Coming from this perspective, Mexican governments have justified the implementation of "regional development plans" and Mexico's participation in free trade agreements with other countries. The political discourse revolves around the benefits of boosting production by increasing exports, which entails the creation of new jobs by national and foreign capital, promising that this will increase people's income, thus alleviating poverty. Nevertheless, what these political discourses don't say is that in order for Neoliberalism to operate, capitals and profit-seeking capitalists should face few obstacles as possible. For example, the State has to adjust environmental and labour regulations, while allowing corporations to control national resources. A similar logic supported the 27th Article on reform enshrined in the Mexican constitution that legislated the privatization of *ejidos,* based on the argument that land needs to be more productive. The Mexican government failed to recognize that a piece of land is more than just a factor of production or a form of capital; it represents the roots, memory and identity of a given community and culture. As well, it failed to recognize that in dismantling collective land-tenure, communities are atomized and individuals become more vulnerable.

GDP growth only represents increases in the monetary value of goods and services of a country in a specific period of time. However, based on a racist and discriminatory logic that has created an unequal system of opportunities, resources are unequally distributed and allocated among the population. Therefore, "economic growth" is not a synonym of life quality improvement for all; it has also entailed the impoverishment of the poorest.

The national poverty line is a measurement built upon this logic, and the Mexican government uses it to create its social programs. This poverty line is calculated by taking into account the cost of subsistence goods and services. The units of measurement are often the family income and consumption levels. Therefore, by adding the income of all of the earners in a family, those who cannot afford basic goods and services are considered to be under the poverty line.

Without any doubt, this measurement is very useful. Nevertheless, it does not take into account the inequities in distribution and allocation of family resources due to gender composition. For example, in the last chapter, I described how in the patriarchal order, mothers and fathers allocate a greater amount of material and symbolic resources (i.e. food and/or education) to boys of the family. This way, inside poor families, the poorest members are the women.

Finally, and more importantly, according to this vision, poverty is defined only in its relationship to income and spending. In reality, however poverty is the result of structures within the system, which depends necessarily on the exploitation of one or several social groups by another. Thus, poverty is the lack of other sorts of capital, not only material, but also symbolic, which the exploited or oppressed have no access due to their ethnic, gender and class condition.

The second way to understand poverty is much more comprehensive and qualitative. Based on the "capacities/capability theory" of Amartya Sen, poverty is the inability of people to be and do whatever it is they value. Thus, the lack of resources to reach this desired state is not limited by the lack of income, but the lack of other means, such as education, health, drinking water, etc. Accordingly, to be and do what is valued is far away from mere spending and is closer to well-being which includes, among others, to be able to perceive oneself as a person with dignity.

Capacities are, in this sense, what allows the individual to reach the life she/ he values, in other words, the functioning achievements. Capacities and functioning achievements are not closed categories that can be applied to all. Health and education, for example, can be functioning achievements in themselves; but can also be capacities to achieve a different life.

Based on this theory, the UNDP (United Nations Development Program) created the Human Development Index (HDI), which attempts to measure the development of individuals and communities in a more comprehensive way. The indicators for this index are: the possibility to live a long and healthy life (life expectancy); be instructed (literacy and educational level), access to the necessary resources for a decent living standard (income according to per capita GDP). In 1995, the UNDP, created other two indexes, the Gender Development Index (GDI), which includes the same indicators as HDI but disaggregated by gender; and the Gender Empowerment Measure (GEM), which extends the scope of inequity, not only measuring it in terms of capacities and basic functioning achievements, but in terms of other opportunities and options, like wages, labour participation and parliamentary representation.

Without any doubt, this form of understanding and measuring poverty has advantages over other measurements such as the poverty line and GDP per capita. Poverty in this perspective is analyzed according to its multiple facets and origins. At the same time, it does not pretend to reduce human beings to consumers, nor well being into a commodity, as it allows analyzing how each gender experiences poverty in different ways and intensities.

In Mexico, under three presidential administrations, starting with Ernesto Zedillo's presidency (1994-2000), the PROGRESA program (Program for Education, Health and Nourishment)[50] was implemented as part of the national social policy. During the presidency of his successor, Vicente Fox (2000-2006), this program renamed *Desarrollo humano Oportunidades*, received more resources and greater political boost, becoming the most important social program of his administration. The current president, Felipe Calderon (2006-2012) continues to boost it. *Oportunidades* is constructed upon the theory of capacities and functioning achievements. Broadly speaking, this program intends to create or augment the capacities of the poor by improving nutrition, promoting school attendance among boys and girls, as well as stimulating the use of health systems. Through a scholarship system, the mother of the family receives a monthly scholarship as well as dietary supplements if she can prove that her children are attending school and visiting the doctor.

The successes and failures of these programs have been amply documented[51]. What is clear, through the testimonies of participating women, is that *Oportunidades* in Chiapas is

[50] *Programa para la Educación, Salud y Alimentación.*
[51] CONEVAL (National Council for the Evaluation of Social Development Programs) coordinates internal and external evaluations of OPORTUNIDADES. Documents, articles and data bases can be accessed in http://evaluacion.oportunidades.gob.mx:8010/es/docs/docs_eval_2008.php

implemented according to a double standard. Even though Mexican law prohibits conditioning the benefit of social programs for votes, or making benefits conditional on participation in public events, etc., in reality *Oportunidades* has been used by the Mexican Government as a counter-insurgency strategy against the communities in resistance.

The Indigenous rebel communities' (Zapatistas or not) fight for their right to autonomy and self-determination, which implied a fight to modify the social structures and their own *habitus*, to stop perceiving themselves as government dependents, and, in this way, avoid the patron-client and paternalistic networks that have resulted in exploitation and manipulation. Tacitly or explicitly, the municipal, state and federal governments have conditioned the program in exchange for abandoning the resistance. This way, oppression and racism, which are power structures that underlie poverty, are not really changed, either in the objective or in the subjective sense. Families obtain more income (which is welcome under conditions of absolute poverty in Indigenous communities) and children obtain more education and health services, although both are provided under the racist and paternalistic logic of the State.

Given that Indigenous people around the country are the poorest and most vulnerable in the nation, and that a very important segment of them have demanded autonomy and self-determination, it is unthinkable that *Oportunidades* has been planned without taking into account such demands. Therefore, capabilities theory (which in itself is already a very important contribution), upon which this social program is based, is not sufficient enough to dismantle the racist logic and mechanisms of the State.

A third approach to poverty is based on Participatory Action and Research (PAR) principles. This third option is different from the two preceding ones due to the identity and situation of those involved in analyzing poverty. This *mirada* comes from those who suffer poverty and, at least in the beginning, from external agents (e.g., social scientists, facilitators, consultants, educators, pedagogues, psychologists, planners, etc.) who are collaborating with the people. In general, PAR philosophy is based on Freirean pedagogical methodology as well as methodologies of the Theology of Liberation, Indian Theology, Feminist Theology, popular education (all of which are widely used by the Church and by feminist leftist organizations in Chiapas).

PAR's objective is to construct knowledge from the scientific legacy but, above all, from the experiences and reflection of the common people. At the same time it seeks to enrich or unleash social action which will address the transformation of poverty conditions. Thus, it

negates the objectivity or neutrality (the hubris of point zero) characteristic of modern science, founded on Descartes´ instrumental reasoning and Newton's operational rationality. In the same manner, it breaks the dichotomy between theory and praxis, since PAR understands that knowledge must be useful to the individuals in society because it can be useful to improve praxis. It also implies that professionals take an ethical stand to decolonize the values inscribed in their hearts, operating in their every thought and action. It implies that the heart and mind, and that the poor and the professionals/academics work together for social transformation. (Fals Borda, 2001).

Social agents' participation in PAR is present from the onset when they detect the issue that affects them. They decide on the design of the research; they analyze and reflect on reality; and finally, they propose and implement the actions which will transform the issue. Social agents' participation is indispensable. It is through this participation that profound changes in the conscience and the subjectivity of the agents and of the collectivity will take place. It is probable that given these profound changes, the agents undertake actions that will impact private, community and political arenas, along with their struggle to achieve liberation.

PAR, undertaken among agents in a particular group living in a particular context, is inspired by concepts such as otherness, plurality, and reflexivity, while bestowing importance to gender, class and ethnical perspectives. Praxis results from the analysis and reflection of particular and specific conditions of existence. By allowing participants to critically analyze the oppressive reality which before seemed inexorable, PAR facilitates participant's empowerment. It allows the awareness of alternatives to accomplish transformative actions.

The group processes analyzed in section 4.3 are inscribed in this third option of understanding and looking at poverty. Through these, women began to accomplish transformative actions, both in the private and public spheres, individually and collectively. Nevertheless, except for specific projects offered by Fortaleza de la Mujer Maya AC (FOMMA), the interviewees have never participated in formal planning processes, neither in the mechanistic nor communicative logic. In what follows, I explore further the alternative or "other" forms of "planning" they undertake.

5.2 LIBERATION, RESISTANCE AND EMPOWERMENT

> *It was so surprising for me when I reacted. I couldn't believe I had given that step; because for me it was like an abyss… I used to think "if I try to cross the abyss, I'm going to fall down". But I achieved to cross to the other side. That's how I call it "The other side of the abyss", where there is light. Before being here, there was darkness. Now there is light on this side. I couldn't believe it. I even ask myself "How did I manage to cross it; how did I get here, where I'm right now?" I don't even know, but I did it.*
>
> María Francisca

> *I don't think like that anymore. Here, in this world, nobody is perfect. No one loves me, but I love me, I love my body, I love myself. We are not here to live twice; if we are going to die, only once we are alive. We have to enjoy and to make good things. It's not that we live only if we are with men; we can live by ourselves, or with our children. That's what we women have said.*
>
> Virginia

Taking up further the ideas of Fals Borda (2001) and Gunder (2003), I argue that the planners' role is to facilitate liberation and resistance processes. Through these, agents should be able to generate what Aristotle understood as *phronesis*. These authors affirm that agents' reflection turn into praxis in the form of *phronesis*, which is the practical wisdom or "wise judgment and prudence for the achievement of good life" (Fals Borda: 32). In theory, planning requires a rational justification that precedes undertaking action; and it is based on explanations informed by effective causes and reasons. However, in practice, successful planning is based on practical understanding more than in cognitive rationality. Moreover, *phronesis* is an intellectual and practical virtue that should be generated within the social group, to ensure that "good and effective action" is not defined by the asymmetrical power relations by which the "good" is imposed over the Other. (Zupancic in Gunder: 255).

For Hanna Arendt, action and knowledge (praxis and theory) are a false dichotomy. For her, in order to undertake an action, it is not mandatory to go through a premeditated process. In the same way, action is not a mandatory consequence of an *a priori* reasoning that claims to be rational, effective and efficient (Gunder: 283). According to Arendt, action is the ability to start, the freedom to resist. Action is an end in itself, it neither needs to be *a priori* justified nor become a means to achieve a desired future.

Similarly, for Paulo Freire (1970), resistance is an unmediated act that emerges from reflection. Theory and praxis, reflection and action are two sides of the same coin. "We are

convinced that reflection, if it is real reflection, conducts to practice." (69) In the same way, Aidé, a woman who takes part in a collective for popular education and has been facilitating reflection and analysis among Indigenous groups asserts that: "*This is the methodology of popular education: to observe, to think, to act upon.* [In other words], *we observe reality, we analyze and reflect upon it, and as a consequence, we act upon. It is an infallible methodology. Through analyzing and reflecting, you become aware, you start realizing. When you analyze your problems, you say 'Good heavens! Why haven't I ever realized this? Why hadn't I done anything before?' […] Dialogue is crucial, since it is how we reflect from everyone's point of view. Just imagine! To share your own way to look at the problem, and mine; we place it in common, we talk it over, we think what to do about it."*

The inescapable relation between transformative reflection and action can be explained by Bourdieu's view that what the agent understands and knows about the social space is a practical understanding rather than a rational one. It does not require a mandatory mediation of consciousness. Through pragmatic understanding, the agent can anticipate and respond to social field regularities. Therefore, he/she can behave in such a way that his/her actions are seen as appropriate and relevant to the space he/she inhabits.

From here, it can be deduced that individual and group practices particularly concur with the social field's expectations and demands. This is because the *habitus* results from past experiences which have predisposed it to anticipate a specific future. The *habitus* sets out for this future which is defined by the social field demands and expectations.

Furthermore, it also works inversely. There is a "concurrence among hopes or expectations constituent to *habitus'* and the structure of probabilities constituent to the social space" (Bourdieu, 1997: 281). Hopes and expectations rise from the *habitus* that is adjusted to the position the agent occupies. Given that social positions have unequal symbolic capitals, hopes and aspirations are unequally generated as well. The ambition to control the future is, in practice, "adjusted, in a proportional way to the effective power to control the future, in other words, [it is adjusted] in the first place to the present" (293). The different kinds of symbolic capitals are instruments used to make desired futures happen. The possibility to choose and plan a specific future exists as much as the agent has the ownership or the power over those symbolic capitals in the present.

Therefore, agents' practical understanding and actions result from their *habitus*, which have a genetic relation with the social field. However, Bourdieu asserts that "there is no doubt the

habitus is no destiny". Depending on the agents' ongoing new experiences, their *habitus* go through ongoing change and updating. *Habitus* can be modified if "dispositions' production and strengthening conditions" are also modified (236).

I have already analyzed how the participant women's dispositions and their internalization of dominance had been gradually removed through dialogue among women. Through this, they were able to reflect upon their lived experience of oppression, acknowledge their voice and existence, and at the same time, generate critical awareness and the strength to carry out transformative actions to resist the oppressive social order.

The *habitus* generates a social world, which also generates the *habitus.* As the *habitus* of the oppressed can be modified, it is then possible for the oppressed to carry out the necessary actions to set free from oppression. Therefore, there are possibilities within the social structure to influence and transform the dispositions in order to generate a different world.

When women modified their *habitus*, they became able to perceive new possibilities for the future that didn't have the constraints of former oppressive dispositions. This relates to Naila Kabeer's (1999) empowerment theory. She asserts that empowerment is the process by which disempowered agents acquire the power or the ability to make the choices that should lead them to be and to do what they value. The first condition of choice or choosing is the existence of alternatives. The second one is that such alternatives are perceived as possibilities of being and doing. "A more critical consciousness only becomes possible when *competing* ways of being and doing emerge as material and cultural possibilities." (4)

According to Kabeer, empowerment encompasses three dimensions. The first one refers to material and symbolic, as well as human and social resources that increase the ability to make choices. The second dimension refers to agency. This is the ability to define what is wanted and to carry out the corresponding actions. Agency refers to both observable actions and internal motivations which are the set of values and believes that drives agents' actions. Resources and agency represent the potential to achieve the life valued by the agents. Finally, the achievements or functionings are the performance of such potentialities.

The fact that a social group acquires the ability to choose doesn't necessary entails empowerment. This is because choices are qualitatively differentiated. Kabeer states that agency may involve empowerment, depending on the following (10): Conditions of choice: Context wise, while some alternatives might be in a vantage point, others might entail a punishingly high cost for the agent to choose. For instance, the fact that a woman chooses to participate in the

labour market, can be easier if she has freedom of mobility and if there are available and appropriately remunerated jobs. Quite the opposite, in a different context, as Maria Francisca's testimony bears, to participate in the labour market entailed difficult consequences. It was socially unacceptable that when a woman spent time away from home, and when her partner or father noticed she was not in the house, she would be beaten up and her money would be taken take. To participate in the labour market represents a different amount of choice if exercised by a middle-class woman in Mexico City than if it is exercised by a woman as María Francisca.

Consequences of choice: Choices can be distinguished between "first order" and "second order" alternatives. The former refers to strategic choices that are "critical in allowing women to live the kinds of lives they want" (Kabeer, 1999: 10). For instance, first order alternatives encompass the power to decide upon livelihood, whether to get married or not, whether to have children or not, etc. The second order alternatives are less strategic choices; they might be important, but they do not define the parameters of the quality of life.

Transformative significance: While some choices challenge and destabilize the social order, other choices reproduce it. For instance, on the one hand, a mother or a mother-in-law can exercise her internal capability to speak out only to demand that her daughter or daughter-in-law complies with patriarchal prescriptions; on the other, she can exercise this capability to generate new values and beliefs in young men and women within the family.

5.3 Women Tell Their Story: Word as Transformative Agency

To recount the life histories of the wonderful women I met in Chiapas is a great responsibility. While undertaking this research and writing this thesis, I have not ceased to question myself on the quality of my *mirada*. Can I be sufficiently reflective with respect to my own values and world vision in order to give space and acknowledgment to other truths, to other ways of life and other struggles? Can my eyes and my heart enable me to understand and empathize with such different lives as mine? Am I capable of looking at what is of value to them? And finally, am I able to escape from paternalism and idealization, and to recount these histories in such a way that they can be received by the readers in the same way as they were told to me, as a gift of wisdom, resistance and struggle?

I would like to be able to tell each and every one of the stories that were told to me, but, due to limited space, time and the objectives of this investigation, I was only able to focus on three indigenous women's stories at the beginning of Chapters 2, 3 and 4, which I consider

relevant in terms of the practice of transforming the agency of the dominated. In the last section of this chapter, I will only be able to the story of Paloma and that of five other indigenous women who belong to the FOMMA theatre group. I will recount how the five women of the FOMMA -- Susana, Isaura, Kari, Virginia, and Maria Francisca -- struggle to give visibility to gender discrimination, and facilitate consciousness-building in their audience through their stories and theatre. I will focus on what has meant to each of them the ability to express their word through theatre, in search for social transformation. In telling the previous and following stories, I concentrate on the transforming agency which women exercise through their words. I will focus on the way women use their voice not only as a practical necessity (as mere communication), but for strategic interest, to modify in the private, community and public spheres, the values and social structures that support and strengthen the colonial, capitalist and patriarchal order.

Without any doubt, as the life of any other women and any other men, the history of the participants is still unfinished. They continue to struggle daily with difficulties, contradictions, personal resistance, and social and systemic resilience that have not permitted a total transformation of oppression. Their fight surges from the specific way in which they understand oppression and the way in which they appropriate the resources to transform such oppression, as well as the form in which they construct their own notions of liberation. I say this because I would not want the readers to judge these women's struggles through their own lenses, demands and claims, a result of specific struggles and values. I ask the readers not to try to find in these stories demands from other social movements, for example, claims of Western feminism such as the right to abortion, questioning of marriage and motherhood, etc. Finally, I deeply believe that the women I met have a great deal to teach women in Mexico and across the world, and I would have liked to tell all of their stories but could not. I do not doubt that they are part of the most oppressed group in my country but they were able to generate important changes in all the spheres of their lives, changes which other more privileged women have not been able to make.

Story four: Paloma



I first met with Paloma beside the cross in the Cathedral's atrium. We had agreed to go for lunch when she finished work. We had barely walked a hundred meters when she stopped to greet two Indigenous women; they spoke about a meeting where they discussed transgenic corn and the final cancellation of taxes on corn imports from the United States. As we turned the corner, she bumped into a young man and spoke about the delivery of some crafts. Before entering the restaurant, she encountered her boss accompanied by her boyfriend, with whom she spoke about the community they would visit the next day to offer a workshop on nutrition. Easy going, cheerful and relaxed, I had the impression that Paloma is one of the most sociable persons I have known.

Paloma's life was very different compared to the lives of the other women I had interviewed. She was not free from gender restrictions, but she had and looked for opportunities to participate in a number of activities and organizations which influenced the self-assuredness with which she defends her right as a woman and as an indigenous person. Paloma is very proud of her cultural heritage and can also partake in the Mestizo culture with confidence. In addition, she knows her rights as a women, exercises them and defends them, not only for own benefit but for other women as well.

Her father was a bilingual teacher and her primary education was never in doubt. When she finished sixth grade, her parents decided it was time for Paloma to dedicate herself to the chores appropriate to her gender and that she would sell the harvests from her family's land. After three years where she learned to defend herself against the aggression of the Coletas in the market place, she decided she wanted to continue with her studies. After persisting, her father decided to let her study only if she entered tailoring school. Her mother refused to let her study; and Paloma refused to study tailoring. But her father said '*This way you can set a workshop at home, you know you are a woman and we do not want you to leave the community for a job because women are in danger and if they are alone something can happen to them'.*

In 1994, after the rise of the armed movement, Paloma's parents became members of the Zapatista's supporting-base groups. Paloma and her family attended many workshops, assemblies and forums. She learned, among many other things, to oppose the different forms of discrimination against women. Paloma remembers those years with fondness. Her father would

sit in the kitchen with his family to talk for hours about the importance of fighting for dignity and rights.

After finishing school, Paloma was invited to join an organization which translates Tzotzil stories; they also write and perform plays. Later, Paloma and a friend started a craft store. A year and a half later she took a course to be a "community defender", where she learned the legal framework dealing with violence against women. She gave tailoring courses in a community close to Acteal. She also travelled across the state with a company performing surveys evaluating the impact of government programs. As if this wasn't enough, she now works as a translator in nutrition and health workshops for an organization working with Indigenous communities. "*I do not know who am I, what am I doing here, why am I here, what am I searching for and what will I find, I do not know. But the truth is that I feel very well and satisfied with the jobs I've done and presently doing and I feel very appreciated by the people I coexist with, all I have learned to value myself and be who I am."*

Unfortunately, there have been difficult consequences for Paloma's new way of perceiving and inserting herself in reality. Until four years ago, Paloma exercised her transforming agency in the public realm through the different jobs she had, and by participating in the Zapatista movement. Nevertheless, she had to question and challenge the patriarchal values which kept on operating within her family. "*My parents did not like it, but they gave me the tools, they cleared the way, they gave me the opportunity of realizing one has the right and one should not judge one another, but now it seems they forgot what they saw and learned in the workshops about law, about Zapatista Women's Revolutionary Laws; it has disappeared, they have forgotten. Now my parents have receded or worse, they are like other parents who do not know about rights or anything, but at least they understand the situation of their children, not my parents, not them."*

The Zapatista's support groups are ruled by laws created by the organization. Among these laws is the aforementioned Women's Revolutionary Law. It stipulates that women have the right to decide who to marry. Before the law existed, an agreement between the interested male party and the father of the girl was the only condition needed to proceed with the marriage. Now, young people of both sexes are the ones who decide. As a social requirement, the parents of the groom still have to present themselves before the bride's parents to speak about their son's intentions.

Paloma's youngest brother wanted to marry his girlfriend. However, Paloma's mother opposed the marriage because the girl had been previously engaged six years prior. Even though no marriage had occurred, Paloma's mother believed the girl was "already dirty." Paloma's brother insisted time and time again so his parents would accompany him to speak to the girl's parents, but they refused, and the problem grew to such an extent that the parents threw their son out of their home. When her brother came home to pick up his belongings, Paloma was there. When she found out what had happened she told him: *"'You are not leaving; you are not leaving just because. I also have decision making power over this home because I also contributed to it being built, for example, this is my room and your room is yours, and that was the deal when each of the eight rooms were built, seven children and our parents' room'. He told me, 'Are you sure?', and I said, 'Yes, why not, […] if you really love her you have to fight for her but if you are only playing, you might as well leave her and reconcile with your parents and it's over. […] But if you are willing, then fight for her, I will back you all the way'. 'But what if our parents are angry at you?', he said. 'I do not think so', I told him, 'They have no reason to be angry'".*

Paloma did not imagine that her parents would be angry at her too. From her involvement with the Zapatistas, she had been taught that each decides over their own life. "*Nobody can control you; that I learned, that nobody can control you, nobody can tell you who you want to marry or who you want to live with, well, that is what I learned, that is what I always say."*

That night, when her parents returned home, Paloma spoke to them. She told them, *"'Why did you throw him out, why. Mother, you are also a woman, we are women, your daughters are women and we can make mistakes as she did, but I feel she did not make a mistake. Besides, what we have learned along the way from the Zapatistas is that we should not judge others, no, we can also make that same mistake or worse and what will happen or what will we say, are you going to throw us out of the house?' I began to tell my mother and she got angry at me."* From that day on her parents, especially her mother, would never be the same. They still treated each other with respect, but they did not speak or see each other often, because during those years, her parents were living in the municipal head town, not in the community.

Two years later Paloma's brother got a job that allowed him to build a small house. He and the girl eloped and took her to live with him. However, since the door of the new house fell on the day of the elopement, they had to spend some days in his parents' house. Paloma's brother went looking for his parents so they could help him reconcile with the girl's parents. But they refused. Two days later they came back home in order to confront Paloma. Paloma recalled that

day: *"As they entered the kitchen my mother started attacking me. 'Aren't you ashamed of yourself? You let that women into my home, she is a slut, she is a given woman'. I was appalled…I bent down, they started telling me things. 'You influenced him too, you have to leave this house too, go now because we do not want to see you'. And I said, 'Ah?!'. I let them finish speaking and then I told them, 'Have you finished? No, mother', I tell her, 'I do not influence anybody, I am only putting in practice what we learned during the time we were supporting the movement, I do not know if you remember what the Zapatista Women's Revolutionary Law said, what did it say? I am putting it in practice and exercising it, therefore I do not judge another woman, being a woman myself and my sisters, my nieces. There will be other women born into our family and what will happen if they commit the same mistake, I had already told you, what is happening?' I was trying hard not to cry."*

Paloma's parents got the uncles and elders in the family together so they would back them in order to throw her out of the house. They did the same thing with the autonomous authorities. They went as far as taking Paloma and her brother to the judicial state authorities. Every single one backed Paloma.

The day that Paloma was cited to attend the Public Ministerial offices, Paloma thought *"'What is happening, what have I done, who have I offended?'. Then I see my parents arriving. And I got very nervous, I started shaking but I told myself, 'No, you have to be very self confident'. They read the complaint and the authority said, 'Who wants to speak now?'. Then I say, 'I think that I am not what my father is complaining about and I also think that what I am being accused of was not what my parents taught me, what I know and who I am. Thanks to them, they taught me to respect others, they taught me to look at positive things, they were what I am now, I owe it to them the respect they taught me, but they never taught me what they are saying now'. My father got blushed, red, red. And I also told him, 'I think I made the mistake of defending my brother because they drove me to know my rights and the rights of the other woman when they were supporters of the Zapatistas'. I could speak to them, I felt that I could converse with them, I could talk, I could pour my heart out, I could express what I thought, what I feel, what I see… and I felt very good."*

When I saw Paloma for the last time, her parents were still angry at her. During our conversations, Paloma would talk about how sad, depressed and lonely she felt since she had parted with her parents. Nevertheless, she recognized that it is a consequence she is willing to bear for being conscious of women's rights, as painful as it may be. "*It is being very hard for me,*

very hard; it is being very costly having to accept and assimilate this difference and the growing distance between my parents and me. The friendship we had, the family warmth when we lived together, it was different. Now there is only aggression, it is very difficult but I feel I can still make it, I can survive. It is the price of having the liberty or knowing the rights one possesses and to know the rights of women and what the price is for supporting each other, I believe this is the price I am paying with my parents."

PAOLA: WHAT DO YOU WISH WOMEN'S LIVES IN CHIAPAS TO BE LIKE?

PALOMA: I WISH THEY WOULD BE FREE. THAT MARRIED WOMEN ARE FREE FROM THEIR HUSBANDS, SELF-SUFFICIENT. THAT DAUGHTERS ARE FREE FROM THEIR PARENTS AND BROTHERS. MOTHERS FREE OF THEIR MALE SONS. I WOULD LIKE WOMEN TO HAVE SCHOOLING, TO ATTEND SCHOOL, TO A LEVEL THEY WERE ABLE TO, BUT THAT THEY WOULD KNOW AND THEY WOULD READ AND WRITE. I WISH THEY WOULD KNOW HOW TO DEFEND THEMSELVES, THEY GO OUT BY THEMSELVES, THEY KNOW WHERE TO LOOK WHEN THEY NEED HELP, I WISH WE COULD COME TO THE HOSPITAL WHEN SOMEONE GETS SICK... THAT THEY CAN KNOW WHICH ARE OUR RIGHTS SO THEY CAN DEMAND TO BE SERVED; THAT THEY KNOW HOW TO ASK FOR IT, HOW TO SAY IT. I WOULD LIKE TO SEE ALL OF THEM SAYING "I ALREADY WENT, I DEFENDED MY SELF, I COULD ASK FOR WHAT I NEEDED".

STORY FIVE: FOMMA



Where to start telling this story if it is not from my own life. The first shelf of my library is full of personal diaries. Since I was 15, I discovered that the only way to deal with my own story was to put in writing pieces of my life. Writing was the only way I could understand the dreams, fears, pains, hopes, encounters and disenchantments that have shaped the person I am becoming every day. Nevertheless, I keep my journals to myself. To tell myself my own story is already complex enough as to look for readers willing to empathize with my life.

But it happens that one day I arrived in Chiapas, looking for women able to transgress silence, and I found five admirable Indigenous women who also write their own stories. They do

this not only to deal with their own lives, but they turn their stories into theatre performances to share them with others looking for social transformation.

The five female writers and actresses that form Mayan Women Strength AC (*Fortaleza de la Mujer Maya AC.* FOMMA) [52] see themselves, nowadays, as happy, satisfied and liberated women. They have achieved to build respectful and stable affective relations. Their own (not natal) families are relatively progressive -- women's rights are known and respected; sexual division of labour is partially disintegrated; and women have more mobility and autonomy. They are content with their jobs, where they can fight to transform the oppression suffered by other Indigenous women. In order to achieve this, however, they had to go through lengthy processes related with internal healing, awareness raising and empowerment.

Four of them had very painful childhoods. Since they were little girls, they abided by the sexual division of labour and patriarchal restrictions. They had no access either to education or other rights. Three of their natal families broke up when they were very young. They were impelled to leave their homes in order to become domestic workers, sellers at the market place, candy street vendors, etc. Four of them were victims of emotional and physical violence in the part of their fathers and bosses. Three of them were sexually harassed by relatives and employers. And one of them was raped and suffered a resulting pregnancy.

Their adult lives haven't been easier either. Their partners were abusive in many levels; they were womanizers, beaters, drinkers. Men didn't let them come out from their home, not even to go to work. They didn't provide any money to feed and support the children. Men abandoned them when women gave birth. They forced women to serve them and they got as far as to make women put their shoes on.

FOMMA's two founders had the chance to study because they were supported by two sympathetic women (an aunt for one of them, and an employer for the other). Studying gave them the possibility to participate in different employments and organizations that opened for them the door for the liberating consciousness. They met each other in an organization where both worked. This organization compiled oral stories in different Indigenous communities, turning them into plays. It was there where they got to know what theater is, and where they understood the power of stories. Both women left this organization for different reasons, all related with gender-based discrimination. Some years later, both women decided to start their own association with a theater group, providing services needed by other Indigenous women. Gradually, the other three

[52] Actually, FOMMA was formed by 8 women. Five of them write and perform the plays. The other three participate in the rest of the activities, such as the working skills workshops, etc.

joined the group. Individually or collectively, all five have attended countless workshops where they learned that their lives could and should be transformed. They learned to value themselves, and to recognize and defend their rights as women and as Indigenous.

The idea of making social theater based on their own experiences and on other women's lives, emerged in 1993. Since then, FOMMA's work has been driven by two forces. On the one hand, the writers and actresses have discovered that using their voices and telling their own stories helped set them free from suffering, pain, fear and shame. On the other, they know that theater is a very powerful educational tool to make gender oppression visible, and to raise awareness among their audience.

"The Desperate Woman" was the title of their first play performance. Susana, the author, says that writing this play *"was like bringing out what I was carrying inside. To talk about it to other person made me feel ashamed, scared or terrified. But when I was writing it, I remembered. I was quietly crying, though, I cried and kept on writing and writing. I recalled the moment that everything happened; more ideas came to my mind so I could keep on writing. 'And if I was being raped, and in that very moment what's his name had came in, what would have happened?' These are ideas that emerge when we write. It was a good opportunity because I was able to bring out everything I had. After that I had more disposition and strength to keep on doing it, because I took off something I was carrying. 'What a relief!', as when you cry or speak out… that is what happens when you keep things to yourself in your heart, and you don't say it, and then you talk to someone, and that makes you feel better."*

Isaura also agrees that writing has helped set her free from past oppression. *"It was such a life! Not anyone can handle that. What has helped me a lot to overcome it and to have everything I have is the theater, [it has helped me] to free everything I feel, my sadness… something I was carrying inside that I couldn't bring out. […] There are things that I can [free] because I liberate my soul, I feel good; I can talk about it, before I couldn't because I was overwhelmed by emotions and nostalgia. The same happens with writing. I write and I have published several books. I write pieces of my life but I don't say it is me; I create other character for the plays. When so many things happen to you and you want to overcome them, there are several ways to do it. In my case, I found theater and creative writing."*

For María Francisca, writing her own story has been important to set herself free from the past, while performing her story on stage has helped her to triumph over fear and shame. Doing this has strengthened other dimensions of her life. *"I thought 'I can make a play about my life, I*

can make it and show in a play what my life has been like, everything that has happened until now'. […] Yes, as I am the one that performs, I feel it stronger inside myself than the person that is watching [the play], because I am exercising it, I am trying to bring everything out. […] For me, theater is the best. It is what keeps me where I am right now. Through theater you lose shame and fear to speak out. […] Theater can give you that strength; you get rooted, neither wind nor high tide can move you away from where you are. I feel that now no one can hit me any more, nor anyone can humiliate me; maybe they can try but I have tools to defend myself, and that is my story."

Women in FOMMA exercise their transformative agency through writing and through performing their stories. Yet, their agency is not directed solely at individual transformation as much as they have been bodily, intellectually and emotionally strengthened. Their transformative agency also impacts other men's and women's lives. The women perform their plays anywhere they are invited, in distant communities in Chiapas or in other countries around the world. "*I have always liked to tell my story because in some way it can be useful to other people. I like when I read stories about outstanding women; it is like an example for me, you think 'how did she exceed', you realize that it's not only in our personal life that we have that kind of problems, women suffer them all around the world. Women have many problems, mostly related to violence, discrimination, sexual violence, sexual harassment, and countless more. This is the reason why I always like to tell my story exactly the way it is."* (María Francisca)

For the women in FOMMA, theater is an educational tool. According to María Francisca, "*Theater is a mean to raise awareness. While women get fun, they relax and they forget about their problems and concerns for a bit. Through theater many things are learnt; we learn how to value ourselves as persons, we get to know our individual and human rights. Sometimes you get to think that you don't deserve anything; rights have always existed but they are not always exercised. Through theater we can learn a lot."* Isaura said that *"for us, theater is the most feasible way to educate the community. You can teach how to read and write, but in the communities many don't understand. In turn, through theater, besides we entertain, we bring them the message and the reflection."* The same way, Susana asserted that *"Women receive [the message] with a high impact, because it is an easy educational path; it's a path of amusement, education and understanding. While they have fun, they learn. If they don't get all of it, they make questions. In that way, women gain awareness, they learn form each other. It's good for women because theater doesn't harm and it educates."*

Theater is a powerful tool to facilitate awareness rising. Through it, oppression is named and it is made visible. Oppression ceases to be a private and personal experience, when it becomes public and political. Consequently, for the women in FOMMA it is critical that women in the audience can identify with the characters' lives and issues. Hence, it is possible that the women in the audience also identify with the various solutions presented in the play. Kari said that, *"It is the everyday life what we present. In each play we present the every day life, the real life. When we go to the communities, people say 'that's the way it happens'. We have one [play] that is called "*Viva la vida"*; in it, a woman is pregnant; her husband arrives and he asks her to take his boot off while the woman is already in birth pain, and he doesn't care. Women say 'that is what happens here; my husband is like that; my neighbor is like that; even if she is pregnant and in pain, he doesn't care'."* For María Francisca, women in the audience *"get to identify with us because what we show in the plays is what they are living; they start to reflect and they say 'if these women are strong, why can't we'. We bring them a light; is like we are giving them a tip of how they can thrive. And we don't perform only in front of thousands of women in communities; we do it as well in the cities".* Susana also affirms that, "*Sometimes we look for a solution in the play, that makes them gain awareness, and it makes them analyze their own problems and say 'that is what I am living; why don't I do the same as the woman in the play'. This makes them see what they are living. They see that the woman [in the play] looks for a way to defend herself, and she realizes she can change her life. Of course, it doesn't happen right away but they start to analyze."*

As well, the play unleashes a very important process. At the end of the performances, it has happened that women in the audience would approach the actresses to pose some questions (sometimes it is a secret reunion since women have to be hiding from their husbands and relatives). Women in FOMMA highly value this rapprochement because it opens the door to start a dialogue. They get the chance to talk directly to the women; they tell them that it is possible to thrive, to live free from violence and free from patriarchal restrictions. They talk about their own experience and they show women how they have fought and live a different life now. They also provide them valuable resources, such as information about different organizations that can help them with specific issues. Virginia told me that this is what she likes most about her job. *"I like the plays. There are many women, they approach and ask, 'Are you also Indigenous?', 'Yes, we also suffered like this before, that is why we also have the experience [and know how to] answer the questions'. […] Many women ask questions. As I speak the language, I answer. […] Once we*

went to Mitontik, now they go to school even though they are adults. 'What is the use of going to school, if I am grown up, I am old, I can't; it is not my time anymore'. We said 'It is not late, we study too. You can study, even if it's only the words. We have to enjoy studying, it is good'. […] 'But what if my husband leaves me, how am I going to support my kids, what am I going to do?', 'Don't be afraid, men won't leave you; and if they do, we have hands and we have eyes to work, we just have to be strong, if we are not strong we cannot thrive and we have to die by their hands'."

Furthermore, FOMMA's writers and actresses are role models for many women in the audience. They raise their voices, they get disguised, they represent male characters, and they make the oppression visible by denaturalizing what women live in the public and private realm. They are, undoubtedly, transgressors in this context where women are not allowed to have a voice. This makes Virginia, as all the rest, to be full of pride and satisfaction. *"In my community they already know that I work in theater. Before, I was in my house, with my husband, and I didn't work. But now in my family and my community they know, and they say 'I am also going to go to San Cristóbal, I am going to be like Virginia, because she is working [after] her husband looked for another wife. And Virginia is there, working by herself, she stayed alone with her kids, she is a great woman, I'll do the same'. There are many women that say so, my aunt who lives there told me."*

Finally, in FOMMA they know that theater is not enough to change the way women live. It is also necessary to have other tools that allow them to choose a different life. This is the reason why in their Center, many different workshops are offered, such as self-esteem, health care and literacy in Spanish and in their original languages, as well as work skills courses, as tailoring, bakery, computer lessons, etc. As for this critical insertion in social change, they are indeed required to do some planning.

PAOLA: IN WHAT WAYS HAVE OTHER WOMEN BEEN BENEFITED BY THE FACT THAT YOU HAVE A VOICE?

SUSANA: I FEEL I HAVE LEARNED A BIT MORE THAN THE OTHER WOMEN. BUT THAT WHAT I HAVE RECEIVED IS TO BE SHARED WITH OTHERS. AS I BRING THEM THIS INFORMATION, THIS SUPPORT, WE ALL GET EMPOWERED, BECAUSE WE ARE MORE PREPARED, WE HAVE THIS STRENGTH TO BE FREE, WE KNOW WE HAVE RIGHTS. I BELIEVE THAT WE ALL HAVE THAT POWER TO ACHIEVE WHAT WE WANT TO BE AND DO.

6. CONCLUSION

Conmover[53] *is a beautiful word. It means to move together with the other, as in a dance. It entails to do it not only with your mind, but with everything, with your heart, with your stomach and with your entire being. And the good thing about it, is that commotion is contagious.*
G. Esteva

Anger and hope… those are the two impelling forces that moved me to study Community and Regional Planning and to undertake this research.

My anger is a consequence of my unpleasant belief that the world is upside down. When I was a teenager, I remember the pain I felt by looking at all those women and children begging for money in the streets of Mexico City. I remember, as well, my powerlessness when the adults around me kept ignoring and making up excuses for people's poverty. I am almost 30 years old now, and I have not become used to the income disparities and the inequitable access to opportunities in my country. I haven't gotten used to the selfishness and lack of sympathy that most people usually show towards social injustice.

However, I am also full of hope. I have always had the intuition that every person, including the poorest and the most oppressed, has the ability to stand up for his/her rights, for his/her dignity, for liberation. And my intuition has been confirmed by the Indigenous women in Chiapas, who showed me that people have the power and the ability to fight against the structures that support and perpetuate poverty and oppression.

Since Mexican Independence in 1810, the new Nation-State was built on the same system of values and believes that supported colonization. For the sake of modernity and progress, while powerful countries keep exploiting Mexico; powerful ethnic, economic and political elites within Mexico keep exploiting and oppressing the poor. The State, in all its government levels and dimensions has taken part in the ethnic, class and gender oppression of the Indigenous peoples.

Therefore, the starting and ending point of this research is my belief in real democracy, which has nothing to do with formal institutions of voting and political representation. Building on Zapatista's ideas, I believe democracy is the power exercised by the people, based on the prominence of people's ability and power to decide upon the life they value. Radical democracy has nothing to do with top-down planning and decision-making; quite the opposite, it is about

[53] The literal translation of *conmover* is "to move someone to something" in terms of having an emotional or cognitive impact upon; besides provoquing tenderness and compassion feelings.

bottom-up planning and decision-making that come right from the bases, and that inform the actions of those in charge of implementing people's decisions. "Command-obeying", the Zapatistas would say.

Radical democracy is not an easy thing to achieve, particularly among people who after hundreds of years of oppression, have learned to see their subordinated position in the social space as a reality that cannot be changed. That is why I was compelled to understand the processes by which Indigenous women in Chiapas, a highly subordinated group have learned to conceive themselves as critical actors for the betterment of their own lives. In other words, I was urged to get to know by which processes people gain awareness of their own subordination and generate the strength and the ability to start planning and carrying out actions that lead to the transformation of their lives, families and communities.

I believe that through this research I did get to understand some important principles that will inform my further actions as social planner. I did understand the following nine principles. First, oppression is possible because oppressive social structures are a mirror of individuals' mental structures. In other words, oppression is embedded in the subjectivities of oppressors and oppressed as a set of dispositions that impel the ways of being and doing of both groups of agents. Oppressive dispositions are enacted in the objective world, as they inform economic, political, social, cultural, class, ethnic and gender power dynamics and institutions.

Second, after the early and lengthy exposure to oppression, the agents internalize and embody a set of dispositions that make them believe in their inferiority and in oppressor's superiority, in such a way that their world understanding is neither recognized nor validated, not even by themselves. As a consequence, the oppressed experience embarrassment for what they are and what they do; as well, they experience fear of being rejected. The oppressed are then made invisible and they get tied to silence.

Third, oppressive dynamics can be broken. The oppressed can set themselves free from their own misconceptions and misperceptions or delusions, and from their own oppressed consciousness by denaturalizing and disembodying oppression.

Fourth, liberation processes shouldn't fail to generate critical-reflection awareness through information and true dialogue, and to remove oppressive dispositions from the body by retraining exercises (i.e., exercising the internal capability to speak out).

Fifth, critical-reflection awareness and *habitus* transformation impels the agents to transformative praxis. In other words, after the liberation of the body and of the consciousness,

the agents acquire the ability to make choices and to enact transformative agency in the praxis of liberation.

Sixth, in order for social planning to render fruits, it shouldn't fail to focus on both the individual and the collective. In this context, where women and Indigenous are highly oppressed, social betterment is only possible if the individual agents free their bodies and consciousness from oppression. At the same time, as dialogue is a critical condition for reflection, individual liberation can only take place in collective processes. In other words, oppression should be dismantled from the minds, hearts and bodies of the oppressed in a collective process. The social is personal and viceversa.

Seventh, participatory planning and radical democracy is possible only after the agent's liberation.

Eighth, in national and global contexts, transforming the social field is not enough. Families and communities are embedded in a social space, characterized by oppressive power dynamics, which needs to be modified as well. The liberation and the organized action of many more agents deem crucial.

Ninth and finally, the liberation of the oppressed usually has an echo on the hearts and minds of many other people. Deep social transformation is possible by generating a synergy of liberation.

Getting to know what Indigenous and non-Indigenous women in Chiapas have done completely changed my perspective about my current and future role as a social planner. It is true that Indigenous men and women in Chiapas have taken the lead to push for social transformation; but it is also true this couldn't have been possible without external agents who facilitated the liberation processes. Throughout this thesis I have tried to make clear the critical role social planners (even if some don't call themselves that way) have had in the social transformation in Chiapas. These brave men and women were committed and willing to work side by side with communities. As they were not embedded in dominance-based structures, as oppressed Indigenous in Chiapas, they were able to perceive these dynamics from without, and therefore, they were able to question what otherwise seemed natural for the involved parties. It was them who opened the door for liberation.

Furthermore, there are important lessons I learned from these wonderful people. In the first place, I learned that before getting involved in a cross-cultural planning effort, where those deemed "the others" are oppressed and discriminated, it is critical, before doing anything else, to

assess the quality of the eyes –my eyes- that are looking; and to look carefully at the values that are operating within my heart. Because those values and those eyes will shape the way I approach the people I am trying to serve; for if I am not careful and reflective enough, I will end up imposing a colonizing and racist perspective.

As we are born into this world we occupy a specific social position in the social space. This position brings along a set of values, believes, assumptions, attitudes, perceptions, possible futures, etc. that we internalize when we get hold of that position. At the same time, there is a certain quality and quantity of symbolic capital that is at play in the social space; therefore, the social positions are relative to others and are structured in an unequal, subordinated or dominant relation, according to the symbolic capital they possess. Since our societies are structured by oppressive unequal power relations –as what happens under patriarchy and capitalism-, it is hard for an individual agent who has been placed in a privilege position not to exercise dominant power over the others.

As a planner, the first thing to be done is to question my privileged position and to assume that I am a result of my own social position, my history, my culture and my society. Therefore, what I understand as social betterment, social transformation and "what is best for the people" has been shaped by my background. Thus far, if my world view and my truths are partial and limited, then I shall be able to assume that the people I want to serve (the oppressed and discriminated) have their own world view and their own truths, dreams, hopes and fears, which are as worthy as mine.

Hence, as a starting point, the social planner must be humble about his/her own truths; and must be able to honor and respect the others' world understanding. Based on this key principle, the role of the social planner is to facilitate liberation from oppression -- to make it easy for people to generate critical-reflective awareness and to assist in the conceptualization of the praxis of liberation. As Gunder (2003) says, "the closest state possible to emancipation lies in the very ability to struggle and resist itself; …this ability should be one important role for planning to facilitate" (240).

The end result will always be uncertain and, probably, it won't be consistent with the planner's desire. This is not, of course, what I mostly learned in the Planning School. According to the dominant Western perception of planning, planners should be able to plan how to get to the desired future. However, liberation from oppression entails a dialectical relationship between theory and praxis, between reflection and action, and rare are the Planning courses that

emphasized this dialectic. The future that is envisioned and desired will depend in great measure on the dimensions of the oppression they, the agents, are able to dismantle, day-to-day. Agreeing with Fals Borda (2001) and Gunder (2003) I affirm that agents' reflection turn into praxis not in the form of a predetermined plan, but in the form of *phronesis*, which is the practical wisdom or "wise judgment and prudence for the achievement of good life" (Fals-Borda, 32).

Finally, agreeing with Freire, I believe that the liberation of the oppressed allows the liberation of the oppressor. And furthermore, it entails as well the liberation of the planner. This is so because it provides the opportunity to question our own oppressive paradigms, be it in terms of the oppression we suffer, or in terms of the oppression we impose. Hence, I believe that planning is like a dance, in which we move and we are moved by the other. As in a dance, our entire beings –our hearts, minds, bodies- come into play.

REFERENCES

Alexander, E.R., 2001. "The planner-prince: interdependence, rationalities and post-communicative practice". *Planning theory and practice* 2 (3), 311–324.

Aubry, Andrés, 2005. *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. Chiapas, Mexico: Centro de Estudios, información y documentación Immanuel Wallestein CIDECI, Contrahistorias.

Batliwala, Srilatha, 1997. "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción" in Magdalena León, *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.

Bourdieu, Pierre and Loïc J.D. Wacquant, 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. Mexico: Editorial Grijalbo.

Bourdieu, Pierre, 1997. *Meditaciones Pascalinas.* Spain: Anagrama; 1999.

Castro-Gómez, Santiago, 2008. "El lado oscuro de la "Época Clásica". Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII" in *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Col. Pensamiento crítico y opción descolonial. Argentina: Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project.

CODIMUJ, Mujeres para el Diálogo, 1999. *Con mirada, mente y corazón de mujer.* Chiapas, Mexico: CODIMUJ

Chukwudi Eze, Emmanuel, 2008. "El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant" in *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Col. Pensamiento crítico y opción descolonial. Argentina: Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project.

Esteva, Gustavo, 2007. Intervention in the First International Coloquium *In Memoriam* Andrés Aubry, "…Planeta Tierra: movimientos antisistémicos…", San Cristóbal de las Casas, 13-17 de diciembre de 2007 in http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/305/30501909.pdf accessed in August, 2008.

Fals Borda, Orlando, 2001. "Participatory (action) research in social theory: origins and challenges" in P. Reason & H. Bradbury (Orgs.), *Handbook of action research* (pp. 27-37). London: Sage.

Freire, Paulo, 1970. *Pedagogía del oprimido*. 56 ed. México: Siglo XXI Editores, 2006.

Gadamer, Hans Georg, 1965. *Verdad y Método II.*Transl. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2002.

Gunder, Michael, 2003. "Passionate planning for the others' desire: an agonistic response to the dark side of planning". *Progress in planning* 2003 Nro. 60, pgs 235-319.

Healey, P., 1997. *Collaborative planning*. London: Macmillan.

Henry, Paget, 2008. "Entre Hume y Cuguoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico" in *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Col. Pensamiento crítico y opción descolonial. Argentina: Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project.

INEGI , 2005. *La Mujer en Chiapas.* Aguascalientes, México: INEGI.

INEGI, 2005b. *Mujeres y Hombres en Chiapas*. V.1 and 2. México D.F.: INEGI.

INEGI, 2007. *Panorama de la violencia contra las mujeres. Chiapas*. Aguascalientes, México: INEGI.

(2006). *Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos en México*. CDI-PNUD in http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=1916 accessed in July, 2008.

Innes, J.E., 1995. "Planning theory's emerging paradigm: communicative action and interactive practice". *Journal of planning education and research* 14 (3), 183–190.

Kabeer, Naila, 1999. *The conditions and consequences of choice: reflections on the measurement of women's empowerment.* UNRISD Discussion Paper No. 108, August 1999.

Kabeer, Naila, 2003. *Gender mainstreaming in poverty eradication and the Millennium Development Goals a handbook for policy-makers and other stakeholders*. New Gender Mainstreaming Series on Development Issues. Canada: Commonwealth Secretariat, IDRS, CIDA.

Mignolo, Walter , 2008. "Introducción" in *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Col. Pensamiento crítico y opción descolonial. Argentina: Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project.

Muñoz Ramírez, Gloria, 2003. *EZLN: 20 Y 10, EL FUEGO Y LA PALABRA.* México: La Jornada Ediciones.

Nussbaum, Martha, 1995. "Human Capabilities" in *Women, gender and development. a study in human capabilities.* Edited by Martha Nussbaum and Jonathan Glover. USA: Oxford University Press.

Olivera, Mercedes, 2004. *De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas.* V1. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CONACyT, UNICACH y UNACH.

Oliveros Maqueo SJ, Roberto, 1990. *Historia breve de la Teología de la Liberación 1962-1990*, in http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm accessed in October, 2008.

(2000) *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas: San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999. Memorias de un encuentro por la justicia.* Chiapas, México: La correa feminista.

Rojas, Rosa, 1999. *Chiapas ¿y las mujeres qué?* Vol. I and II. 3rd ed. Chiapas, México: La correa feminista, 2000.

Rovira, Guiomar, 1997. *Mujeres de Maíz*. México, D.F.: Ediciones Era.

Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, 1963. *VIII Censo General de Población 1960. Estado de Chiapas*. México D.F.

Spivak, Gayatri, 1988. "Can the Subaltern Speak?" in Cary Nelson and Larry Grossberg (eds.) *Marxism and the interpretation of culture.* Chicago: University of Illinois Press, 1988, pgs.271-313.

Todorov, Tzvetan, 1987. *La conquista de América. El problema del otro.* México: Siglo XXI editores; 2007.

Young, Kate, 1997. "El potencial transformador en las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de planificación" in Magdalena León, *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.

APPENDICES

APPENDIX A. SAMPLE OF INTERVIEW QUESTIONS

As the main research method were in-depth interviews. The following scripts were meant to be just a guide. The researcher had the freedom to deepen in some themes, according to the interviewee responses and according to the dynamic between interviewee and interviewer.

The first stage was about the Indigenous women's movement, about their demands, their rights, their organizing processes, their achievements and failures, etc.

A. Tell me the story about how women got organized in Chiapas? (Questions were posed according to what the interviewee didn't cover.)

- How was it like when women were not organized?
- How did women begin gaining consciousness about the oppression they suffered?
- Which were the rights you demanded?
- How was the process by which women decided the rights they wanted?
- What are the most significant moments you remember of the struggle of women in Chiapas?
- Which demands have been fulfilled?
- Which demands have not? Why?
- Which would you consider the biggest achievement of Indigenous women in Chiapas?
- Which social/political/cultural factors have influenced in the existence of an Indigenous women's movement?
- Which social/political/cultural factors have been obstacles for the Indigenous women's movement?
- Which would you say have been the failures of the Indigenous women movement in Chiapas?

B. Tell me the story about your involvement in women's organizations. ((Questions were posed according to what the interviewee didn't cover.)

- In which organization(s) have you participated?
- What did the organization(s) do?
- What were your responsibilities in the organization(s)?

- What were their demands?
- What did they achieve?
- How long did you participate in each organization?
- How would you describe your experience in the organization(s)? Why?
- What are you most proud of participating in the organization(s)?
- What are you most disappointed of participating in the organization(s)?

The second stage was be about her empowerment process, about the moment and the circumstances in which the interviewee gained awareness of her rights; about the obstacles she has faced to exercise those rights, etc.

In-depth interview script:

A. Tell me the story of your awakening. (Some questions will be posed, in case she doesn't talk about them)

- When and how you realized that you have rights?
- How did you realize that those rights were not being respected?
- In which ways have you been working for your rights to be respected?
- Do you consider yourself an empowered woman? Why?
- What social, political, cultural elements have driven your empowerment?
- What social, political, cultural elements have been obstacles for your empowerment?
- Along the process of your awakening, what has been the attitude of your family/community?
- Do you believe that your empowerment have helped you to be a happier person?
- What do you value most of being empowered?
- Describe and explain in which ways have your empowerment benefited others.
- Before women began fighting for their rights, do you remember how women exercised their right to speak out? What about now?
- What have been the social, cultural, political and personal obstacles for you to speak out?
- What have been the social, cultural, political and personal elements that have driven you to speak out?

Only women from FOMMA participated in **the third stage**. This was about the story or stories that the interviewee had created, about the meaning and consequences of exercising the right to express herself, and about the impacts that making oppression and rights visible have created in her community and in her family.

A. Tell me the story about how you started creating stories. (Questions were posed according to what the interviewee didn't cover.)

- What have been the social, cultural, political and personal elements that have driven you to create stories?
- When did you start creating stories?
- What was the first story you created? What was it about?
- Since then, what do you pursue with your stories?
- Why do you believe it is meaningful to fight for women's rights through stories?
- What impacts have you had in other women and men that listen to what you have to say?
- Do you believe that women's consciousness is raised after listening to your stories? In which ways?
- Can you please describe meaningful moments in which you have seen/known that women raise their awareness after being exposed to your stories?
- What has changed in your life since you started expressing yourself about the kind of life women should have?
- What have been the social, cultural, political and personal obstacles so you can create stories?
- Have you seen other women exercising their right to speak or to express their thought and opinions, in their struggle for living the life they value?

APPENDIX B. ETHICS REVIEW APPROVAL CERTIFICATE

The University of British Columbia
Office of Research Services
Behavioural Research Ethics Board
Suite 102, 6190 Agronomy Road, Vancouver, B.C. V6T 1Z3

CERTIFICATE OF APPROVAL - FULL BOARD

PRINCIPAL INVESTIGATOR:	INSTITUTION / DEPARTMENT:	UBC BREB NUMBER:
Leonora Angeles	UBC/College for Interdisciplinary Studies/Community & Regional Planning	H08-00455

INSTITUTION(S) WHERE RESEARCH WILL BE CARRIED OUT:

Institution	Site
N/A	N/A

Other locations where the research will be conducted:
The research will be undertaken in Chiapas, a Southeast state in Mexico. I will be working with different NGOs that work with indigenous women that write/tell/film their stories. These NGOs will get in touch with women to see who is interested in participating. The NGOs that are participating are: - K'inal Anztik: an indigenous women organization that gives consultancy to women's cooperatives and collectives. They are creating a book about the empowerment process of indigenous women in Chiapas. - FOMMA: an indigenous women's organization that write and perform social theater. Their plays are about gender-based oppression and women's rights - Collective of domestic employees: an indigenous women's organization that groups women that have come from their communities to work as domestic employees in the City of San Cristobal. In the struggle for their rights, they have created a documentary about the abuses they suffered as indigenous, as women and as domestic employees; and about their rights. - Chanul Pom Radio: Located in the autonomous community "Las Abejas", this organization of indigenous women and men have a community radio that promotes, among other things, the rights of women.

CO-INVESTIGATOR(S):
N/A

SPONSORING AGENCIES:
N/A

PROJECT TITLE:
Conquering the right to speak: Examining the empowerment process of the indigenous women for community development in Chiapas (Hablando la esperanza. Una reflexión sobre el derecho a la palabra en el proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas en Chiapas)

REB MEETING DATE:	CERTIFICATE EXPIRY DATE:
March 13, 2008	**March 13, 2009**

DOCUMENTS INCLUDED IN THIS APPROVAL: **DATE APPROVED: April 30, 2008**

Document Name	Version	Date
Protocol:		
Research proposal	1	February 20, 2008
Consent Forms:		
Consent form in English for women conveyed by K'inal	3	April 10, 2008
Consent form in English	3	April 10, 2008
Consent form in Spanish	3	April 10, 2008
Consent form in Spanish for women conveyed by K'inal	3	April 10, 2008
Questionnaire, Questionnaire Cover Letter, Tests:		
Scripts for in-depth interviews	N/A	February 20, 2008
Letter of Initial Contact:		
Initial Contact Letter English	2	March 31, 2008
Intiial Contact Letter Spanish	2	March 31, 2008

The application for ethical review and the document(s) listed above have been reviewed and the procedures were found to be acceptable on ethical grounds for research involving human subjects.

Approval is issued on behalf of the Behavioural Research Ethics Board and signed electronically by one of the following:

Dr. M. Judith Lynam, Chair
Dr. Ken Craig, Chair
Dr. Jim Rupert, Associate Chair
Dr. Laurie Ford, Associate Chair
Dr. Daniel Salhani, Associate Chair
Dr. Anita Ho, Associate Chair

APPENDIX C. 500 YEARS OF OPPRESSION OF INDIGENOUS PEOPLES IN CHIAPAS

There are big debates about the character of Chiapas regional society immediately before the Spaniard invasion. According to Andrés Aubry (2005) in his book *Chiapas a contrapelo,* anthropologists are usually puzzled because of the contradictions between the stories written by the chroniclers and the evidence from the excavations. The first sources, based on primary material collected from interviews with aboriginals, talked about a splendorous society right before the invasion. The second source points to a society that time ago had lost its grandeur as it was divided into small entities, with some of these divided during the war, but all of them ambiguously lashed by the Aztec supremacy.

The conquest of these territories was carried out by different forces and interests. In the Iberian Peninsula, different forces were competing to get hold of the various territories. There were two men, subordinated to Hernán Cortés, who carried out the conquest mission: Pedro Alvarado and Luis Marín. The former conquered Guatemala and the East of Chiapas; the latter conquered Chiapas' Northern territories. For Cortés, New Spain included Central America, up to Panama. Marín attached to Cortés' interests, while he captured as many aboriginals as possible to sell them as slaves; enterprise that was financed by his banker relatives. In turn, Alvarado (who is historically remembered for the Indigenous massacres he committed) wanted Cortés' project to stop in Guatemala; for him, Chiapas and Guatemala were the same territory.

The Spanish King decided to divide the conquered territories. He didn't want New Spain to be as big as to have the power to challenge Spain. Diego de Mazariegos was sent by the King to negotiate with the parties in 1528. In that same year, Ciudad Real (now Ciudad de San Cristóbal de las Casas) was established. In 1531 he achieved that Central America, and Chiapas, came apart from New Spain and create a new colonial entity. Politically, economically and symbolically, this new entity was in the periphery of New Spain.

Chiapas as an entity has no pre-Columbian antecedent. "Chiapas, as we know it today, is a creation of the Conquest; it was born from the negotiation in Huistan in 1531; it was an invention from Mazariegos that was confirmed by the Crown. They put in the same territory Marin's conquests (Chiapas, Zoques, Tzotziles, Tzeltales) and Alvarado's and Portocarrero's (Choles,

Tzeltatles, Tojolabales, Chujes, etc. [54]), in order to solve the controversies and ambitions of the various conquerors." (Aubry: 66)[55]

Before the Spaniard conquest, the different ethnic groups already lived under the military domination of some other group. They knew how to stick to certain rules imposed by the dominant power. For instance, when the Spaniards arrived, almost all aboriginal peoples paid tribute to the Aztecs; as well, they had to speak in Nahuatl since it was imposed as the official language. However, the Spaniard conquest meant "something much deeper: it was a trauma for the Mesoamerican soul, a violation of the self in the most intimate" (Aubry: 72). This author illustrates this with several examples: (1) The tribute was not anymore collective, but individually imposed; every individual was the king's servant, and each one of them was individually exploited to get the biggest possible benefit. (2) In order to segregate and identify them, the aboriginals were forced to dress with what now we call to be their "traditional costume" (which they have dignified by adding elements of their vernacular culture). (3) Their gods were demonized and humiliated, along with their conception of time and creation. (4) Each town was forced to move half league away from their temples and cities. According to the Spaniards, this was done in order to prevent the perpetuation of aboriginal history and beliefs. (5) Finally, a radical change in their conceptual codes was imposed. The aboriginal codices that collected ancestral knowledge and wisdom in hieroglyphics were destroyed by the conquerors, forcing the aboriginals to "move from the Mesoamerican syllabic logic to Western alphabetic structure" (Aubry: 73).

A high percentage of the Indigenous population died during Colonial times. Epidemics, wars, slavery and merciless exploitation decimated the original inhabitants. However, during the first 173 years of colonization, segments of the population resisted persistently. There were at least three important rebellions started in different locations: Tuxtla in 1693; Guatemala in 1701; and Cancun in 1712.

After Mexican Independence (1810-1821), Chiapas was ceded from Guatemala and annexed as Mexican territory on September 12, 1824. However, in the 19th century, even after the Independence Movement (1810-1821), colonial dynamics strengthened so badly that Mercedes Olivera (2004) considered this century to be one of the most adverse periods for Indian peoples. Indigenous peoples from Chiapas were denied the Independence Movement ideals (i.e., freedom, justice, equity and fraternity), and the espoused foundational principles of the newly born

[54] All of these, but the Zoques, are Mayan descendant ethnic groups.
[55] All translations of Andrés Aubry's book are done by the author.

Mexican National State. This was because national politics were co-opted by Mestizos and Creoles, who believed in the superiority of their white ethnic origins. The colonial regime's practice of slavery was strengthened by the political forces that supported and promoted the expansion of capitalism. Consequently, indigenous were captivated as "wage-earner" workers in farms, *haciendas*, ranches, and mines, making land holders their masters and owners. In order to protect themselves, some indigenous managed to cut themselves off from their communities, but they had very few agrarian resources and their collective and political rights were not recognized.

Some of the colonial political mechanisms were disabled after the Independence Movement. But as early as 1822, municipalities were created. By 1824, newly laid municipal operating rules discriminated against and excluded indigenous participation in holding public office. Public offices could only be held according to specific requirements, such as ability to read and write, ownership of properties, and not being a day laborer. Besides, neither indigenous culture nor community structures were allowed to operate under the new political administration.

In 1821, the privatization of communal land was decreed. In spite of Indigenous people's strong resistance, capitalist farmers and businessmen gradually arrogated these lands. Because of "Lerdo's de Tejada Law"[56] decreed during Benito Juarez' administration, and because of another land law[57] decreed by Porfirio Díaz in 1883, all communal properties were finally expropriated and given to private owners. "In the [19th] century, the colonial stereotype of the Indians was recreated under the racist and discriminatory parameters of liberal thinking; if during colonization, Indians were legally concentrated and their self-determination as citizens could only be exercised within their communities, during [19th] century, they were completely dispossessed" (Olivera, 2004: 77)[58].

At the end of the 19th century, new specific forms of oppression emerged. It was against these forms of oppression tied to the land, livelihoods, resources and rights that Zapatistas and other Indigenous raised up one hundred years later.

Coffee exports began gaining economic relevance to the Mexican economy by the end of the 19th century. Protected by quasi-slavery legislation, national and international capital (mostly German) established coffee plantations in Chiapas. Indigenous men and women were forced to work in the plantations alongside a small parcel for subsistence agriculture. They suffered hard

[56] Miguel Lerdo de Tejada was the Treasury Departmen Minister. He created and promoted a law called *Ley de desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas.*
[57] *Ley de colonización y deslinde de terrenos baldíos*
[58] All translations of Mercedes Olivera's quotes are done by the author.

working conditions and ill-treatment on the plantations. They also endured bad living conditions in the farm galleys, characterized by poverty, sickness, malnourishment and abuse. "We can safely say that under these conditions (in which Indigenous people were living at the end of the 19th century and that lasted in some cases until mid 20th century) the highest and most outrageous levels of ethnic, gender and class subordination were reached, in the indigenous history" (Olivera: 78).

The 20th century started its first decade with the uprising of the Mexican Revolution (1910-1920) and the creation of the dominant political party, *Partido Revolucionario Institutional* (PRI). One of the most important legacies of the Revolution was the Agrarian Reform. According to the Agrarian Reform law, all arable land in Mexican territory should be divided into *ejidos*. These were collectively-owned lands. Within them, each family of the community had the right to grow and to live in a parcel, besides having common land to be collectively used for agriculture.

However, agrarian distribution didn't take place evenly in all Mexican territory as originally planned. This was so because very powerful people didn't want to see their land taken away and distributed. That was the case of the coffee *haciendas* in Chiapas, which were either protected by local governments and chiefdoms, or divided and registered under nominees.

Post-revolutionary governments didn't do much either to modify the dominant perception that reduced Indigenous cultures as inferiors. Quite the opposite, most of the State policy objectives were meant to assimilate Indigenous peoples and cultures so they could become more like the "national" culture. For instance, the "Rural School" Program promoted by President Plutarco Elias Calles (1924-1928) strove to "educate" many Indigenous children as possible. However, children were forced to stop using their languages, clothes and traditions, as the objective of rural schools was "to instill Western Mestizo culture in the collective imaginary as if this was the only source of progress and individual worthiness" (Olivera: 81). Since then, this assimilation and erasure of Indigenous cultures has been an underlying principle of public education. Even now, teachers hardly speak their Indigenous students' languages, and the text books and curricula don't represent Indigenous lives, histories, beliefs and traditions. However, there are communities that have refused this colonial education. Some of them exercise some level of autonomy by separating themselves from the national education system and by deciding how and what is to be taught. But many other communities are still highly influenced by

education policies and, consequently, a lot of people have renounced their Indigenous identity, although they remain poor and excluded.

President Lázaro Cárdenas (1934-1940) promoted a development policy called *Indigenismo,* declaring Indigenous people's participation in the national economic development process that was being enhanced by the recent nationalization of the oil industry. *Indigenismo* encompassed the execution of the Agrarian Reform, agricultural technical development, and Spanish-learning, literacy, health and vaccination programs. Consequently, *Indigenismo* ignited peasant resistance to landholders,[59] and favored economic betterment through the construction of community roads, and the organization of production and consumption cooperatives, etc. However, before and during Luis Echeverría's administration (1970-1976), the government-party (PRI) turned *Indigenismo* into a cooptation mechanism since it was used to push Indigenous peoples into clientelistic relations and aid dependency on the government. They used para-statals (government-owned companies), such as CONASUPO[60] and LICONSA[61], which commercialized almost all agrarian production, to create powerful controlling and manipulating instruments.

The adversaries of *Indigenismo* (such as Medina in Olivera: 83), stated that this policy was nothing but the modernization of control mechanisms, since it was detrimental to Indigenous self-determination, as it also fostered their dependency on government. Once again, this development policy didn't transform oppressive foundations because Indigenous cultures continued to be perceived and treated as inferior. Similarly, as long as they represented political benefits, they were integrated into the economy and electoral system as voters, while they continued to be socially and culturally segregated.

In Mexico, the neo-liberalization process that ensured Indigenous colonization began in 1982 when the country became an important laboratory for freer markets, export-oriented industrialization, acquisition of foreign debt, and the structural adjustment programs enforced by the International Monetary Fund and the World Bank. One of its most important phases began in 1994 under NAFTA (North-America Free Trade Agreement). Free-market requires, among other things, that commodities travel tax-free from one country to another; that the State doesn't interfere in price-allocation and market-competition through government-owned companies

[59] The landholders were the *finqueros* who were the owners of the ranches, *fincas* and *haciendas*. They were similar to feudal lords, they owned the land and they "employed" Indigenous peasants to work on it, they set the rules and laws to be followed within their land.
[60] National Company of Popular Livelihoods (*Compañía Nacional de Subsistencias Populares)*
[61] CONASUPO´s Industrialized Milk (*Leche Industrializada CONASUPO)*

(hence para-statals shall be privatized); and that labour and ecological dispositions are adjusted in order to attract and retain national and international investment.

Indigenous and other peasants from all the country suffered several consequences from the free-market economy. The most important one was the amendment of the 27th Constitutional article, which established the Agrarian Reform. In 1992, in order for Mexico to be accepted as a member of the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) and participate in NAFTA), President Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) accepted, among other conditions, to privatize communal land. Thus *ejidos* were parceled to become private property. This opened the door for agro-industries to buy peasant lands, facilitated by increasing levels of rural poverty due to declining farming product prices, influenced by global markets. This implied the proletarianization of indigenous and other peasants, making them even more vulnerable to exploitation. As well, this reform enabled the Mexican government to buy formerly collective-owned land, in order to build required infrastructure for the operation of "development regional plans" such as "Puebla-Panama Plan". These free-market oriented plans benefit corporations and other big capitalists while neglecting the betterment of Indigenous social and living conditions.

HABLANDO LA ESPERANZA: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL EJERCICIO DE LA PALABRA EN EL PROCESO DE EMPODERAMIENTO DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN CHIAPAS

por

Paola Cassaigne Ramos
Licenciada en Literatura Latinoamericana
Universidad Iberoamericana, 2004.

TESIS PRESENTADA PARA LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO EN:
MAESTRA EN ARTES
en
La Facultad de Estudios de Posgrado
(Planificación Regional y Comunitaria)

THE UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA
(Vancouver)

Diciembre, 2008

© Paola Cassaigne

RESUMEN

Desde la colonización, las mujeres indígenas de Chiapas han ocupado posiciones sociales muy desfavorecidas, caracterizadas por la opresión de etnia, género y clase. Sin embargo, durante los últimos treinta y cinco años, importantes dinámicas sociales han permitido que las mujeres comenzaran a percibirse como agentes claves en la transformación social, y empezaran a participar en esfuerzos de planificación y desarrollo a nivel familiar y comunitario.

Tomando las ideas de Paulo Freire y Pierre Bourdieu, la opresión se entiende como una dinámica donde las y los oprimidos están también implicados al adherirse tácita e involuntariamente a la opresión. Entre otras cosas, la experiencia corporal de esta adhesión resulta en vergüenza, miedo y silencio. Por tanto, esta investigación se enfoca, por un lado, en los procesos por los que las mujeres indígenas de Chiapas vencieron el silencio para comenzar a ejercer su capacidad interna de expresión; y por el otro, en la relevancia del ejercicio de su palabra en la participación significativa en la planificación, la agencia transformadora y la toma de decisiones en las diferentes esferas de su vida pública y privada.

Las conclusiones de esta tesis son el resultado de seis meses de investigación de campo, en la que, con una aproximación fenomenológica y hermenéutica, diecisiete mujeres indígenas y diez mujeres mestizas participaron en entrevistas a profundidad y grupos de enfoque; el trabajo de campo fue complementado con observación participativa y un taller de devolución y validación. Las conclusiones principales se refieren, en primer lugar, a la participación de las mujeres en procesos grupales en los que, por un lado, lograron generar una conciencia crítica reflexiva, desnaturalizando la opresión; y por otro, lograron extirpar las disposiciones opresivas que habían internalizado, al readiestrar sus cuerpos a través del diálogo y técnicas corporales. En segundo lugar, la praxis de liberación surgió de la reflexión crítica, sin necesidad de la mediación de un plan mecanicista creado a partir de justificaciones eficientes y efectivas; al contrario, la praxis de liberación ha surgido de la generación de sabiduría práctica y juicio sabio para alcanzar una buena vida.

Esta tesis fue escrita originalmente en español y después fue traducida al inglés. Únicamente la versión en inglés ha sido presentada y revisada por la Escuela de Planificación Regional y Comunitaria de UBC.

ÍNDICE

RESUMEN..... ii

ÍNDICE..... iii

ÍNDICE DE CUADROS..... v

ÍNDICE DE FIGURAS..... vi

ÍNDICE DE HISTORIAS..... vii

AGRADECIMIENTOS..... viii

DEDICATORIA..... ix

1. INTRODUCCIÓN..... 1

1.1 PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN..... 2

1.2 OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN..... 3

1.3 MARCO CONCEPTUAL..... 4

1.4 MI POSICIÓN EN ESTA INVESTIGACIÓN..... 7

1.5 MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN..... 10

1.6 ORGANIZACIÓN DE LA TESIS..... 13

1.7 NOTAS FINALES..... 14

2. ROMPIENDO EL SILENCIO..... 16

2.1 EL CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL EN CHIAPAS..... 21

2.1.1 La población indígena en Chiapas: 500 años de opresión..... 21

2.1.2 Raíces históricas de la opresión de género en Chiapas..... 26

2.1.3 La cara de la inequidad en Chiapas: testimonios y estadísticas..... 31

2.2 BREVE HISTORIA DE LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES EN CHIAPAS DESDE 1963 43

2.2.1 El Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal (CODIMUJ)..... 44

2.2.2 Organizaciones feministas de izquierda..... 48

2.2.3 Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)..... 51

3. La opresión hecha silencio..... 57

3.1 La dinámica dominante/dominado..... 62

3.2 El tejido de la dominación: *colonialidad*, capitalismo y patriarcado..... 68

3.2.1 *Colonialidad* y capitalismo: la deshumanización del Otro..... 69

3.2.2 Patriarcado: las desigualdades sistémicas entre los géneros..... 78

3.3 El silencio inscrito en el cuerpo..... 82

4. De la opresión a la planificación..... 92

4.1 De la impertinencia de la planificación occidental..... 95

4.2 De las condiciones para la planificación..... 102

4.3 La palabra como vehículo de liberación..... 106

5. Las posibilidades para la "Otra Planificación"..... 119

5.1 Género y pobreza: distintas aproximaciones..... 120

5.2 Empoderamiento, resistencia y liberación..... 126

5.3 Las mujeres cuentan su historia: la palabra como agencia transformadora..... 129

6. Conclusión..... 143

Obras citadas..... 148

Apéndices..... 152

Apéndice A. Ejemplos de las preguntas hechas en las entrevistas..... 154

Apéndice B. Certificado de aprobación ética..... 155

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Distribución de la población por sexo y área de residencia, 1960..... 32

Cuadro 2. Distribución porcentual de la población de 5 y más años hablante de lengua indígena por área de residencia y sexo, 1990 y 2000..... 33

Cuadro 3. Promedio de hijos nacidos vivos por grupos de edad en población urbana y rural, 1960..... 34

Cuadro 4. Población de 5 y más años hablante de lengua indígena bilingüe y monolingüe y su distribución según sexo, 2000..... 36

Cuadro 5. Porcentaje de alfabetismo y analfabetismo de población urbana y rural dividido por sexos, 1960..... 36

Cuadro 6. Distribución porcentual de la población hablante de lengua indígena de 15 y más años por sexo y área de residencia según nivel de instrucción, 2000..... 38

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Marco analítico conceptual..... 7

Figura 2. Sistema de opresión naturalizada..... 63

Figura 3. Recursos para el empoderamiento..... 107

Índice de Historias

Historia uno: Karina..... 16

Historia dos: Ángela..... 57

Historia tres: Gabriela..... 92

Historia cuatro: Paloma..... 131

Historia cinco: FOMMA..... 136

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todas y cada una de las mujeres y hombres que aportaron parte de su sabiduría y conocimientos para esta investigación. Agradezco, especialmente, a las 27 mujeres que compartieron conmigo sus reflexiones, sus historias y sus corazones. Agradezco a las hermanas de CODIMUJ por haberme dado acceso a sus memorias y por haberme aceptado como una de las suyas. También agradezco a *K'inal Anztik,* especialmente a Merit Ichín, por haberme presentado a algunas de las maravillosas mujeres que participaron en esta investigación. Particularmente, agradezco a CIDECI, al Doctor Raymundo por crear un espacio seguro de reflexión, y a todos aquellos que pusieron sus reflexiones en común y abrieron sus corazones para el diálogo. Agradezco también al staff de la biblioteca de Ecosur por su ayuda, paciencia, curiosidad y amables sonrisas.

Agradezco a mis queridos amigos que fueron una familia para mí en Canadá. Gracias Allison Jones, Maira Avila, Johanna Mazur, Raquel Trinidad, Jeet Chand, Lucia Scodanibbio, RJ McCulloch, Jeff Chase, Celene Fung, Alejandra Lopez, Erika Crawford. Charlotte Humphries, y Courtney Campbell. Gracias a mi nueva familia latina, especialmente a Matías Guido, Rubén Orozco, Itzia Paz, Ramón Zárate, Lina Mata, Freddy Osorio, Max León, Nancy Espinoza y Jose María.

Finalmente, un agradecimiento especial a mis dos mentoras y amigas, Leonora C. Angeles y Norma Jean MacLaren. Gracias por compartir conmigo su pasión, sus experiencias y su conocimiento acerca de las implicaciones de planificar con una visión de género, y con y para los oprimidos. Gracias, Nora, por tu compromiso y apoyo incondicionales, y por todo el tiempo dedicado en editar esta tesis; tus sugerencias y comentarios fueron siempre iluminadores.

DEDICATORIA

Para ti, **Alejandro**, mi cómplice en el sueño de un mundo distinto; mi luz, mi eco y mi fuerza cuando no he encontrado el camino; mi guerrero a prueba de todas las pruebas; mi hogar al que vuelvo con el alma colmada de nuevas esperanzas.

Para ustedes, **mamá** y **papá**, porque sigo agarrando su mano cuando pierdo el equilibrio y porque sigo necesitando su impulso cada que quiero echar a volar. Porque, a pesar de las lágrimas en los aeropuertos, creen en mis sueños y le apuestan a mi locura. Porque su voz me sigue susurrando al oído, llenándome de fuerzas cuando he querido renunciar.

Para **Mariana** y **Vero**, las dos mujeres que guardo en el alma, cerquita al corazón; que me han enseñado qué significa compartirse y comprometerse; que me han enseñado a qué saben las risas, las lágrimas, las confesiones a media noche; con las que he descubierto que ser mujer vale más cuando se es hermana.

Para **Victoria**, a tu vida recién estrenada que llena de sentido todas y cada una de mis esperanzas; porque estás con nosotros, vale la pena seguir intentando que este mundo sea un poquito más justo, más libre y más digno.

Para **Claudia**, mi amiga, la más valiente, congruente, confiable y comprometida; la que sabe guardar el corazón abierto; la que sabe querer de frente y de lleno. Y al Universo, por habernos reunido en este viaje.

1. INTRODUCCIÓN

En México hay más de diez millones de indígenas pertenecientes a 62 grupos etnolingüísticos. Están diseminados por todo el país, pero concentrados mayoritariamente en el sureste de la República. A pesar de que cada grupo tiene características propias, basadas en una historia y una cultura ancestrales, la mayoría de los grupos indígenas comparten una característica en común: ellos presentan los índices de marginación más altos del país (CDI-PNUD, 2006).

En el último tercio del siglo XX, los indígenas del sureste mexicano, específicamente de Chiapas, comenzaron a cobrar una clara conciencia de la opresión en la que vivían. Para los indígenas de esta parte del mundo, la colonización no terminó con el movimiento de independencia de 1810. No eran ya los caciques españoles quienes los esclavizaban -explotando la mano de obra y violando a las mujeres-, sino los finqueros mestizos que continuaron la tradición. La Revolución Mexicana de 1910, tampoco tuvo grandes consecuencias para los indígenas de Chiapas; la complicidad entre las élites políticas y económicas no permitió terminar con las prácticas eslavistas ni permitió la culminación de la Reforma Agraria (Rovira, 1997).

En la década de 1960 inició el despertar. Algunos grupos indígenas de Chiapas empezaron a organizarse militar, social y políticamente para luchar por ser reconocidos como sujetos de derechos y dignidad. Este despertar tuvo uno de sus momentos más importantes el 1ro de enero de 1994, cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó en armas en contra el gobierno mexicano. El despertar, sin embargo, no sucedió de igual manera para todos. Esto se debió a que la opresión se vivía de distintas maneras y en distintas intensidades. Aunado a la opresión-subordinación que vivían los indígenas, se suman otras formas y ámbitos de discriminación que dependen del género de los indígenas.

Además de la opresión sufrida por su condición de indígenas (exclusión de facto del sistema educativo y del sistema de salud; explotación de su trabajo en el campo; falta de posesión de tierras; discriminación de raza etc.), las mujeres sufrían, además, la opresión y la violencia de género al interior y al exterior de los grupos indígenas. Desgraciadamente, también en Chiapas se confirma la tendencia de que las más pobres/oprimidas entre los pobres/oprimidos son las mujeres.

Entre otros, los siguientes son algunos ejemplos de la manera como la mujer experimentaba, y sigue experimentando en muchas comunidades, la opresión: los padres –el padre, específicamente- decidían con quién debían casarse las hijas. Esta decisión, en la mayoría de los

casos, estaba basada en la mera compra-venta de la joven (por dinero, alcohol, gallinas, etc.); las mujeres no tenía derecho a decidir cuántos hijos tener; las mujeres no tenían derecho a expresar su opinión en las decisiones que atañían a la comunidad, a la familia o a su persona;la violencia familiar era una práctica muy extendida; acentuada, además, por los altos niveles de alcoholismo entre la población indígena masculina; además de los roles asignados a su género (ir por la leña y por el agua, cocinar, lavar, cuidar a los hijos, etc.), la mujer apoyaba al hombre en el campo. Esto la hacía empezar el día dos o tres horas antes que el resto de la familia y ser la última en descansar; las mujeres no tenían propiedad sobre la tierra ni sobre los beneficios que ésta llegaba a brindar; las mujeres no podían ir a la escuela, lo que además de significar un obstáculo para el desarrollo de sus capacidades intelectuales, significaba no aprender el Castilla (el Español) lo que las aislaba aún más; en la gran mayoría de las fincas, los finqueros seguían en 1994 cobrando el "derecho de pernada", que consistía en desvirgar a las jóvenes indígenas antes que ellas contrajeran matrimonio.

1.1 PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La lucha por la dignidad y los derechos entre las mujeres indígenas en Chiapas ha sido un proceso muy lento y doloroso. A los ojos quienes han tenido acceso a las demandas de reivindicación de los derechos de las mujeres en la cultura occidental, los logros de las mujeres indígenas parecen por demás incompletos e imperfectos. Sin embargo, queda claro que el despertar ha iniciado, que las mujeres van cobrando conciencia de la opresión de género en la que viven, y que han ido buscando mecanismos y creando procesos organizativos que les ayuden a luchar por sus demandas; es decir, muchas las mujeres indígenas participan activamente en la planeación y realización de acciones que modifiquen no sólo su condición de pobreza, sino su posición de subordinación de género y de etnia, a nivel personal, familiar, comunitario y político.

Según la definición clásica, la planificación es "el proceso para decidir qué se hace y cómo se hace", La condición inmanente para planear es, entonces, la capacidad para decidir. Sin derecho a la palabra, es fácil entender que las mujeres no pudieran participar en la planeación no ya de sus comunidades, sino siquiera de sus propias vidas. Las mujeres no podían decidir ni opinar sobre su educación; ni sobre el hombre que querían por esposo pues era costumbre que sus padres las dieran al mejor postor; no podían opinar sobre la cantidad y espaciamiento de sus hijos; no podían opinar sobre cuán mal les hacía vivir la violencia que vivían de sus parejas; etc. En primera instancia desee comprender el origen del silencio; es decir, cuáles eran los valores y

creencias que las llenaba de miedo a opinar, y cuál era la raíz histórica de ese sistema de pensamiento. También quise comprender cuáles eran y cómo funcionaban las estructuras sociales o las relaciones de poder que actualmente perpetúan y se benefician del silencio de las mujeres. Por otro lado, me pregunté, el origen de la nueva capacidad de las mujeres para hablar; es decir, cuáles eran los nuevos valores y creencias que entraron en juego para que ellas pudieran ejercer su capacidad de expresión. Quise saber quién introdujo ese nuevo sistema de pensamiento; así como las coyunturas sociales que permitieron que las mujeres tuvieran acceso a estas nuevas ideas. Pero sobre todo, estaba interesada en entender cuáles habían sido los procesos individuales y colectivos por los que habían pasado las mujeres para ejercer su derecho a opinar; y finalmente, me era indispensable entender qué importancia tiene el que las mujeres tengan voz en cuanto a la lucha contra la opresión, la planificación comunitaria y la transformación social.

Esta investigación parte de la necesidad de comprender los procesos por los que un grupo antes subordinado adquiere la capacidad de decidir, de elegir alternativas y llevar a cabo acciones que transformen su subordinación en las relaciones de poder. Específicamente en esta investigación busco explorar la importancia que ha tenido el derecho a la expresión en cada una de las dimensiones de estos procesos vividos por muchas mujeres indígenas, y cómo este derecho a la expresión ha sido fundamental para llevar a cabo las decisiones tomadas, habilitándolas para exigir la transformación de sus relaciones en el ámbito privado y sexo-afectivo; así como a planear y llevar a cabo, de manera organizada, acciones que transformen, de una u otra manera, la comunidad y la posición que en ésta ocupan. Finalmente, esta investigación no es más que una ofrenda de celebración a la palabra que las mujeres han recobrado, y a las mismas mujeres que se han ido reencontrando con la conciencia de su humanidad, su dignidad y sus derechos.

1.2 OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

El objetivo de esta investigación es comprender algunos de los procesos por los que un grupo social altamente subordinado comienza a concebirse como actor fundamental de su propio desarrollo, especialmente a nivel familiar y comunitario/local. En otras palabras, el objetivo es examinar los procesos por los que un grupo social cobra conciencia de su propia subordinación, logra una conciencia crítica-reflexiva y decide planear y llevar a cabo acciones que transformen su condición y posición como individuos y como grupo social característico.

La principal pregunta de investigación que intento responder es: si ¿ejercer el derecho a opinar ha sido elemento fundamental para que las mujeres indígenas de Chiapas puedan

participar en la planeación de esfuerzos de desarrollo comunitario y personal? En relación con la clásica pregunta hecha por Gayatri Spivak (1988), "¿Pueden los subalternos hablar?", esta tesis intento responder a si las mujeres indígenas como grupo social subalterno pueden hablar y cómo; y si planifican, cómo lo hacen.

En esta tesis se abordan tres conjuntos de preguntas secundarias de investigación que tienen relación con los orígenes e impactos del silencio, los procesos de transformación, y los logros a partir de la palabra recobrada.

A. Orígenes:

- ¿Cuáles son los orígenes y fuentes del silencio de las mujeres en Chiapas?
- ¿Por qué las mujeres no se atrevían a opinar; qué creencias y valores habían internalizado las mujeres que las llenaba de miedo a opinar?
- ¿De dónde venían estas creencias y valores, cuál era su raíz histórica y su razón sistémica?

B. Impactos y consecuencias:

- ¿Cómo fue que adquirieron la capacidad para hablar?
- ¿Qué nuevos valores y creencias entraron en juego para que ellas encontraran que tenían el derecho a opinar? ¿De dónde vinieron estos valores y creencias, quién los introdujo y por qué?
- ¿Qué coyunturas históricas permitieron que estos procesos existieran?

C. Logros:

¿De qué manera opinar se convierte en una acción transformadora, en un interés estratégico para las mujeres?

¿Qué importancia tiene que las mujeres puedan opinar para que puedan participar en la planeación de sus vidas y sus comunidades?

1.3 MARCO CONCEPTUAL

El marco conceptual de esta tesis se sustenta en tres conceptos claves que intento analizar y relacionar con el silencio y la opresión, así como la transformaicón y los esfuerzos de planificación de las mujeres en Chiapas. Estos conceptos son (1) dominación, (2) género y (3) *colonialidad.*

Entiendo la dominación, no únicamente como la acción opresiva de un agente o grupo de agentes dominantes, sino como una dinámica en la que los dominados están también implicados al reconocer y apegarse tácitamente el poder del dominante. De tal manera que la estructuras de

oposición binaria (blanco/indígena, hombre/mujer, rico/pobre) que estructuran el mundo social, también estructuran los instrumentos cognitivos, de percepción y de evaluación de los dominados y los dominantes. Así es como los dominados llegan a naturalizar la opresión; es decir, después de una exposición prolongada a estas estructuras sociales donde ellos y ellas tienen evidentes desventajas, empieza a parecer natural y, por tanto, libre de cuestionamientos que sea ese la posición que los dominados tienen en el mundo social. Las y los oprimidos aprenden a vivir en el silencio, puesto que su humanidad y su visión del mundo no es reconocida ni validada, en tanto que no son como el dominante. El silencio se mantiene por la vergüenza y por el miedo; ambas como una respuesta del cuerpo que ha interiorizado la dominación. Las teorías de Pierre Bourdieu (1995, 1997) y de Paulo Freire (1970) explican claramente cómo se configura esta relación dominante-dominado, así como las razones del silencio de los oprimidos.

Fundamental para esta investigación es el concepto de género. El género se define como la construcción histórica y social que asigna a mujeres y hombres, según su diferencia sexual, modelos y estereotipos basados en valores, roles, división del trabajo, esferas de influencia y existencia, modos de ser y de relacionarse, posiciones sociales y determinado acceso a la toma de decisiones. A cada género se le ha asignado un valor distinto y desigual, según el lugar y el momento histórico; dotándoles de manera diferenciada la capacidad de decidir y controlar recursos materiales (físicos, humanos o financieros) y recursos intelectuales (conocimiento, información, ideas), así como la habilidad para generar, sostener e institucionalizar recursos ideológicos (creencias, valores, comportamientos, etc.) (Batliwala 1997). De esta manera, cada género tiene un capital político diferenciado y desigual.

Las inequidades entre géneros están presentes en la gama de instituciones que van desde la familia hasta el Estado; valores, creencias, actitudes, costumbres y leyes sostienen y perpetúan las relaciones de poder entre géneros donde la mujer es la más desfavorecida. A este sistema social se le ha llamado patriarcado. La representación y valoración simbólica del género es impuesta por la parte dominante y aceptada por la parte dominada, interiorizándola y naturalizándola. Sin embargo, de acuerdo con las teóricas feministas neo marxistas, las relaciones, la situación y la condición de género son productos no sólo históricos sino dinámicos que están en transformación constante. Existe una relación dialéctica entre la aceptación de los modelos y prescripciones normativas, y la manera como las identidades, conciencias y fuerzas internas de las mujeres generan dinámicas de cambio y transformación de las desigualdades de género, y de otras desigualdades como la de clase, etnia, edad, etc. (Olivera, 2004).

La *colonialidad* es un concepto acuñado recientemente, y se refiere a las relaciones explotativas sociales y económicas que prevalecen entre las poblaciones colonizadas y colonizadoras. La colonización fue una condición indispensable para que la modernidad y el capitalismo pudieran existir; sin recursos naturales y mano de obra explotable, el desarrollo de países europeos y norteamericanos no hubiera sido posible. Además, la colonización estuvo apuntalada por un sólido pensamiento filosófico que justificaba la explotación de las razas no blancas o no europeas. A pesar que la descolonización fue un evento histórico en el que territorios colonizados obtuvieron su independencia; la *colonialidad* permanece como estructuras sociales y mentales por las que se justifica la dominación racista de poblaciones indígenas en México.

Finalmente, hago uso de tres teorías para comprender la liberación de las relaciones de la opresión por etnia, género y clase. La primera es la de Paulo Freire (1970) que explica que las dinámica dominante-dominado puede romperse si el dominado se libera a través de la conciencia crítica reflexiva, que le permitirá comprender cuál es la estructura de dominación en la que está inmerso. La conciencia crítica reflexiva se genera a través del diálogo auténtico, y su efecto inmediato es la praxis que se dirige a la transformación social.

La segunda teoría es la de Pierre Bourdieu (1995, 1997) que explica que las estructuras sociales de dominación, que han sido interiorizadas por el cuerpo y la conciencia como un sistema de disposiciones a ser y a hacer (*habitus*), pueden ser extirpadas del cuerpo, al hacer que éste realice acciones antes no permitidas. En el caso de esta investigación, que las mujeres ejerciten la expresión en un espacio seguro, donde se vean reconocidas y validadas. La validación y el reconocimiento se convierten en nuevos capitales simbólicos que fortalecen la agencia transformadora. Cuando el *habitus* es modificado es posible que el agente prevea un futuro con más y mejores posibilidades de las que podía acceder en el pasado. Prever un futuro distinto empuja al agente a llevar a cabo acciones que le lleve a vivir la vida que valora.

Finalmente, la tercera es la teoría del empoderamiento desde la aproximación de Naila Kabeer (2001). El empoderamiento es el proceso por el que se adquiere la capacidad para decidir. El empoderamiento tiene tres dimensiones: los recursos, la agencia y los logros. Así, analizaré cómo estas mujeres han ido adquiriendo la capacidad para decidir por la transformación de sus familias y comunidades, a través de recursos como información y grupos de reflexión, donde poco a poco van ejerciendo la expresión, van cambiando su autopercepción y autoestima al sentirse reconocidas y valoradas. Esto les ha permitido tener una agencia transformadora al

exterior de los grupos y una participación activa en las decisiones que en ámbitos como la familia, las cooperativas, la comunidad, la iglesia y la política.

La figura 1 resume a continuación la relación de los conceptos mencionados hasta ahora.

Figura 1. Marco analítico conceptual



1.4 MI POSICIÓN EN ESTA INVESTIGACIÓN

Asumo y defiendo el concepto de "conocimiento situado" de Donna Haraway, y el concepto de "horizonte de expectativas" de Paul Ricoeur. Sé que los conocimientos con los que inicio esta investigación y con los que la termino son verdades parciales que están limitadas por mi mirada. A lo largo de los meses que pasé planeando esta investigación, en el trabajo de campo y en la escritura de esta tesis, intenté ser reflexiva con respecto a los ojos que miran esta realidad, intenté que mis verdades dialogaran con otras verdades, abracé la posibilidad de que la percepción que tengo del mundo, de mi ser mujer, de mis valores y creencias, tiene un horizonte limitado y determinado por mi historicidad; abracé, así mismo, la posibilidad de que este horizonte sea modificado y ampliado en el encuentro con otras mujeres, indígenas y no indígenas, que participaron en esta investigación. Intenté no imponer mis marcos conceptuales y mis valores, pero es necesario reconocer que existen, que están ahí y que me susurran veredas interpretativas. No intento, por ningún motivo, retratar una realidad objetiva. Intento únicamente dar a conocer mi comprensión acerca de la experiencia que mujeres indígenas en Chiapas han tenido al hacerse las actrices principales del mejoramiento sus vidas, de la de sus familias y sus comunidades.

Invito a la lectora o al lector, que me acompañe al paraje de donde nace esta tesis; sólo si comprende de dónde nacen mi curiosidad, mi perspectiva, mis deseos y mis miedos, si conoce los

resortes que mueven mi entendimiento, podrá entonces comprender por qué miro como miro las experiencias de las mujeres indígenas en Chiapas.

De 2004 a 2006, trabajé con grupos de mujeres de zonas urbanas marginadas. Trabajaba en una agencia del gobierno de mi municipio. Uno de nuestros programas funcionaba en colaboración con la ONG "Proyecto Hambre". La idea inicial de este programa era planear e implementar de manera participativa, proyectos que 'pusieran fin a su hambre'. Con el tiempo, vimos que ningún proyecto florecía y hablando con las mujeres supimos que ellas no se sentían capaces de tomar acciones que modificaran la pobreza y las relaciones de violencia doméstica en las que vivían. Hicimos entonces talleres de autoestima, derechos de la mujer, toma de decisiones, etc. Fue un proceso largo, difícil, unas veces maravilloso y otras veces frustrante, pero por de más inconcluso.

En 2006 entré a estudiar la maestría en Planificación Regional y Comunitaria. En este tiempo, una compañera mexicana me habló sobre una fotografía que la había conmovido. En la fotografía, un grupo de mujeres con pasamontañas estaban sentadas en un panel y una de ellas hablaba por un micrófono; mientras que un grupo de hombres armados, también con pasamontañas, les guardaban las espaldas. Eran las mujeres indígenas zapatistas que alzaban la voz, protegidas por los hombres del EZLN. Mi cabeza y mi corazón estaban ansiosos por comprender qué había pasado en ese lugar de mi país para que estas mujeres, que siempre habían ocupado una posición de subordinación, tuvieran el valor de expresar su palabra mientras que eran avaladas y protegidas por los hombres.

Esta sorpresa se exacerbó cuando asistí al "Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo", en el Caracol de "La Garrucha" en diciembre de 2007. En el encuentro, decenas de mujeres indígenas nos dirigieron su palabra, su experiencia y su sentir. La audiencia estaba conformada por más de dos mil personas de todo el mundo. Las zapatistas hablaron con una gran seguridad, con las frentes en alto, con las miradas dignas. No cabía en mí del asombro, después de conocer de lo largo y difícil que es el proceso de empoderamiento de las mujeres.

Durante el Encuentro, las mujeres hablaron sobre lo difícil que habían sido sus vidas desde hace 500 años hasta hace tan sólo unas décadas; sobre cómo sufrían la opresión y la discriminación por ser indígenas y por ser mujeres; tanto al exterior como al interior de de sus comunidades y en sus propias casas. Y cómo ahora, después de haber tomado conciencia de que son seres humanos, que tienen dignidad y que son sujetas de derechos, pueden ahora organizarse y participar activamente en las decisiones que atañen a sus vidas y a sus comunidades. Las

mujeres que hablaron en la Garrucha son promotoras de salud y de educación, son miembros de cooperativas y colectivos, forman parte del Ejército Zapatista o bien son representantes en las Juntas de Buen Gobierno. ¿Cómo fue que las mujeres indígenas zapatistas llegaron a transformar así su realidad? ¿Cómo fue que crearon una nueva imagen de sí mismas, cómo fue que adquirieron nuevos valores y creencias que les permitió concebirse como actrices de su propio desarrollo?

Mi entendimiento de la realidad de las mujeres indígenas en Chiapas empezó con el Encuentro de las Mujeres Zapatistas. Después volví a la ciudad de San Cristóbal donde debía encontrarme con personas de *K'inal Anzetik*, una organización que asesora a mujeres indígenas que están conformadas en cooperativas y colectivos. Tenía con la organización un contacto ambiguo. Tal parecía que ellas me presentarían a mujeres empoderadas y yo les ayudaría a recopilar información sobre el proceso de empoderamiento de dichas mujeres, con el fin de terminar una investigación que estaban realizando a nivel nacional.

Mientras esperaba a mi encuentro con las personas de *K'inal Anzetik*, realicé entrevistas a dos hombres no indígenas cercanos al movimiento zapatista. Fueron enfáticos en que las mujeres habían logrado muy poco, que iban avanzando pero que los avances no habían sido tales como yo me los imaginaba. Muchas compañeras seguían viviendo violencia intrafamiliar y seguían realizando las actividades que la división sexual del trabajo les imponía.

Al mismo tiempo inicié la lectura de un libro de Rosa Rojas titulado *Chiapas, ¿y las mujeres qué?,* que recopila artículos periodísticos que dan cuenta de la subordinación y la opresión en las que viven las mujeres en Chiapas, aún las que están dentro del movimiento zapatista.

Me sentí por un momento perdida. Por un lado, mi intuición me decía que lo que yo había visto hablaba de un proceso importante de toma de conciencia y de empoderamiento de las mujeres; y por el otro, personas que más cercanas a la vida cotidiana de las mujeres indígenas tenían una opinión contraria.

Sin duda, muchas mujeres siguen viviendo en una posición de subordinación/opresión con respecto a los hombres. Sin embargo, ha habido también una transformación importante entre ciertos grupos de mujeres. Me pregunté entonces dónde estaban situadas las personas que hacían esos juicios con respecto a las mujeres indígenas; por qué miraban como miraban; y qué tipo derechos reivindicaban para las mujeres, que las mismas mujeres no habían sido capaces de

cumplir; de dónde venían esas reivindicaciones y si éstas no habían sido creadas en un contexto determinado por una historia y unos valores específicos.

Recordé entonces varios momentos durante el Encuentro de Mujeres Zapatistas donde mujeres de la audiencia interpelaban a las zapatistas con respecto a la incongruencia que había entre su actuar y las reivindicaciones de feministas de otras partes del mundo (sobre todo de Occidente). Un ejemplo claro fue cuando varias mujeres de la audiencia expresaron su malestar porque las mujeres zapatistas no luchaban por la legalización del aborto dentro de sus comunidades.

Tratando de no juzgar los logros de las mujeres indígenas desde mis propios valores y reivindicaciones, fui muy cuidadosa en pedir que las participantes definan cuáles han sido los logros de la lucha de las mujeres indígenas. Casi todas afirmaron que el mayor o uno de sus mayores logros es que ahora pueden opinar tanto en el ámbito privado como en el ámbito público; para defender, proclamar y ejercer sus derechos; para concienciar a otras mujeres acerca de las desigualdades que sufren por ser mujeres y por ser indígenas; así como para tener una participación activa en el cambio de su entorno familiar y comunitario.

Fue sumamente asombroso para mí escuchar que su mayor logro era ejercer el derecho a opinar. Como mujer mexicana, mestiza, urbana, clase media alta, que he tenido muchas oportunidades en mi vida, opinar siempre fue algo dado. En el círculo privado y en los espacios públicos que habito, siempre me fue permitido –cuando no exigido- decir mis opiniones. Me es difícil comprender una vida en la que no está permitido decir lo siento, lo que pienso, lo que me gusta, lo que añoro, lo que imagino, lo que temo. Como muchas de ellas han expresado, el miedo las tenía sumidas en el silencio, y "el silencio mata".

1.5 MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN

En esta investigación participó una pequeña muestra de 27 mujeres que estuvieron dispuestas a compartir conmigo sus pensamientos y reflexiones en torno a los temas de interés para esta tesis. Hubo tres criterios básicos de selección de participantes: el primero fue que fueran mujeres que hubieron pasado su infancia en comunidades indígenas; el segundo, que hablaran y entendieran el español; y el último, que estén o hayan estado involucradas en esfuerzos de desarrollo comunitario. Del heterogéneo universo que conforma a las mujeres de los grupos originarios de Chiapas, elegí trabajar con tres grupos:

(1) Cinco mujeres indígenas recomendadas por *K'inal Anzetik:* A juzgar por esta organización, las 5 son mujeres empoderadas que, además, tienen o tuvieron algún cargo en cooperativas u organizaciones. Las 5 son, de alguna manera, mujeres transgresoras del orden impuesto por el sistema patriarcal; y su trasgresión tiene repercusiones en sus comunidades. Las 5 nacieron en comunidades indígenas y tienen contacto estrecho con la ciudad. 1 vive en su comunidad y viaja dos veces al mes a la ciudad; otra vive en la ciudad y a veces va a su comunidad; las otras tres pasan una parte de la semana en San Cristóbal y otra parte en sus comunidades. Es importante esta característica en todas las mujeres participantes –no sólo las de este grupo-, pues el contacto y penetración con la cultura mestiza crea transformaciones con su identidad indígena, en mayor o menor medida. Sin embargo, a diferencia de muchos indígenas amestizados, estas mujeres siguen mostrando un gran respeto por sus orígenes y se identifican a sí mismas como indígenas. La lengua que hablan con sus familias y amigos es su lengua originaria, aunque para el trabajo hablen el español.

De este grupo de mujeres hay una variante importante en la edad: dos de ellas rebasan los 40; por lo que su contacto con personas u organizaciones que influyeron en la transformación de la conciencia de los y las indígenas, fue en la adolescencia tardía. Las otras tres son más jóvenes y fueron educadas, desde su niñez o temprana adolescencia en estas nuevas ideas.

(2) Cinco mujeres que forman parte de la organización Fortaleza de la Mujer Maya A.C. (FOMMA). Estas mujeres escriben y presentan obras de teatro que tratan sobre la situación y los derechos de las mujeres indígenas. Las cinco nacieron en comunidades indígenas y permanecieron en ellas hasta su adolescencia. Desde antes que formaran la organización o se integraran a ella, viven en la ciudad de San Cristóbal. Muy pocas veces van a sus comunidades, y si lo hacen, es para visitar a la familia. Sin embargo, las obras de teatro las presentan, mayoritariamente, en comunidades indígenas donde a veces conviven con sus habitantes por unas horas después de la presentación. 4 de ellas hablan el español de manera cotidiana; y de estas 4, 3 de ellas tienen como lengua materna el tzeltal o el tzotzil.

De toda la muestra, las mujeres de FOMMA son las más amestizadas; reconocen sus raíces aunque muchas de sus costumbres son ya distintas a las de sus comunidades originales. Son, sin duda, mujeres transgresoras, cuya actuación transforma no ya a sus comunidades de origen, puesto que su relación no es tan estrecha, sino a las mujeres que pueden participar de las actividades que lleva a cabo la organización.

(3) Siete mujeres que forman parte de Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) de la Diócesis de San Cristóbal. Dicha diócesis abarca la mitad del territorio del estado de Chiapas, formado, sobre todo, por comunidades indígenas. Ellas son asesoras o representantes de uno o varios grupos de reflexión en sus comunidades; colaboran con otras mujeres en la organización de proyectos, de colectivos y cooperativas. Ellas viven en comunidades indígenas y van a la ciudad cuatro veces al año para participar en los encuentros que la CODIMUJ prepara. Todas hablan lenguas originarias y su español es un poco más limitado. De toda la muestra son las que menos contacto han tenido con la cultura mestiza. Mujeres de distintas edades participaron en las entrevistas.

Por la lejanía e inaccesibilidad de las comunidades, fue con las que menos pude conversar. No fue posible saber la historia de sus vidas, aunque sí pude conocer su experiencia como participantes de este movimiento y, sobre todo, la percepción que tienen de sí mismas como mujeres con dignidad y derechos; y como agentes de transformación social.

(4) Diez mujeres mestizas de varias organizaciones feministas en Chiapas. Por muchos años, ellas has estado involucradas en los procesos organizativos de las mujeres indígenas, ya sea facilitando, coordinando o asesorando los procesos de reflexión, de toma de conciencia y de organización de las mujeres indígenas.

Los métodos de investigación fueron cualitativo, con una aproximación fenomenológica y hermenéutica. Lo que me interesaba era conocer experiencia personal y vital de cada una de las mujeres; la manera como cada una de ellas había percibido su propia liberación, y la manera como esa liberación les permitía participar en la planificación y transformación de sus familias y comunidades. Esta aproximación fenomenológica es crítica porque creo profundamente en que la liberación sólo es posible si parte de la subjetividad de cada individuo, y de las ideas que comparten con la colectividad; la liberación no puede imponerse, ni pueden imponerse las reivindicaciones de otros movimientos e ideologías. Defiendo que la planificación debe ser participativa, cuya condición inmanente es que los agentes decidan desde sus deseos, esperanzas, miedos, y capacidades.

Pero también, la aproximación ha sido hermenéutica. Somos seres interpretativos, pues buscamos siempre darle significado a las cosas del mundo con las que nos enfrentamos. Sin embargo, los fenómenos sociales, como los textos literarios, son polisémicos, tienen múltiples significados y apuntan hacia varias direcciones. Es imposible abarcar todos y cada uno de estos significados y direcciones e interpretarlos de una manera totalmente objetiva. Esto es porque

nuestra interpretación siempre estará restringida por nuestra historicidad, por nuestro bagaje de conocimientos, experiencias, valores, creencias, deseos, etc. Así, el único camino es entablar un diálogo con el otro, de manera tal que se reconozca que la visión del mundo de la que partimos no es la misma, y por lo tanto las verdades del otro no son mis verdades. El diálogo es, entonces, como un juego donde las verdades de cada uno se conocen, se interpelan, se enriquecen. Pero es también un juego donde nuestro ser sale modificado (Gadamer, 1965).

Así, las entrevistas con las mujeres participantes intenté conocer su experiencia de liberación, y al mismo tiempo, construir un diálogo para el verdadero entendimiento donde sus esperanzas y las mías se encontraran. Las entrevistas a profundidad estuvieron basadas en su historia de vida. Nos enfocamos, sobre todo, en su proceso de liberación; en su experiencia de recobrar su palabra; y en cómo eso ha servido en la organización de acciones grupales y acciones individuales que cambien su situación.

Realicé entrevistas a profundidad con la mayoría de las mujeres indígenas y mestizas (ver Apéndice A para una muestra de las preguntas de las entrevistas). Las mujeres de FOMMA participaron, además en un grupo de enfoque; del mismo modo, cuatro de las diez mujeres mestizas participaron también en uno de enfoque. Para complementar la información de las entrevistas y los grupos de enfoque, hice lectura, análisis y observación de las obras de teatro de FOMMA. También hice una minuciosa lectura y análisis de las memorias de CODIMUJ, desde 1992 hasta 2007. Finalmente, tomé notas de observación participativa durante tres eventos: el "Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo" llevado a cabo en el Caracol de la Garrucha del 27 de diciembre de 2007 al 2 de enero de 2008; en la asamblea del 8 de marzo de 2008 convocada por el Movimiento Independiente de Mujeres para conmemorar el Día Internacional de la Mujer, en San Cristóbal; y en el encuentro trimestral de las mujeres de CODIMUJ, el 23 y 24 de mayo de 2008 también en la ciudad de San Cristóbal.

1.6 ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

Esta tesis está dividida en seis capítulos. En el segundo capítulo, "Rompiendo el silencio", hago un recuentro histórico acerca de los orígenes de la opresión de los indígenas en Chiapas, y de las raíces de la opresión de las mujeres en específico. También, utilizando datos censales y testimoniales, hago un recuento de la situación de las mujeres indígenas en los últimos 50 años. La segunda parte de este capítulo trata sobre los movimientos sociales que se articularon y que hicieron posible que las mujeres pasaran por procesos de liberación.

El tercer capítulo titulado "La opresión hecha silencio" trata sobre la dinámica de dominación, y en cómo se articula ésta en el sistema capitalista, colonail y patriarcal. En la última parte de este capítulo, las mujeres indígenas cuentan sobre cómo interiorizaron esta opresión en forma de vergüenza y miedo, lo que las tenía sumidas en el silencio.

El cuarto capítulo titulado "De la opresión a la planificación" trata sobre los procesos que pueden llevar a los oprimidos a la liberación. Así mismo, analizo cómo es que la liberación de la opresión es un requisito necesario para participar en cualquier esfuerzo de planificación. En este capítulo se hace una distinción importante entre el concepto occidental de la planificación y la planificación como praxis liberadora a través de la cual las mujeres indígenas de Chiapas han llevado a cabo acciones transformadoras, ya sean individuales o colectivas. En la última sección del capítulo cuarto, mujeres indígenas y mestizas hablan sobre cuáles fueron los procesos por los que las mujeres indígenas lograron desnaturalizar la opresión y extirparla de sus cuerpos, vencer el miedo y la vergüenza, empezar a ejercer su capacidad interna de hablar, y tomar fuerza para llevar a cabo acciones transformadoras.

El capítulo quinto, titulado "Posibilidades para la Otra planificación" trata sobre la posibilidad de planear un mundo distinto a partir de la liberación de la conciencia oprimida. Tomando los fundamentos de "La Otra Campaña" lanzada por los zapatistas en el 2006, explico cómo estas mujeres, después de haber vencido la dominación que habían incorporado después de tantos siglos de abuso, lograron concebirse con protagonistas de sus vidas, familias y comunidades.

El último capítulo, el sexto, hay un análisis general y las conclusiones que unen los argumentos explicados en los capítulos anteriores.

1.7 NOTAS FINALES

Los nombres de todas las mujeres y hombres, indígenas y no indígenas, que fueron entrevistados han sido cambiados. Para distinguir sus voces de la mía y de las citas de fuentes secundarias, he puesto sus palabras entre comillas y en itálicas. Las historias y citas que utilizo a lo largo de estas páginas, las uso con el pleno consentimiento de las participantes de acuerdo a los lineamientos éticos de la *University of British Columbia* (el Certificado de Aprobación Ética puede ser consultado en el Apéndice B). Al terminar el trabajo de campo, las mujeres indígenas recibieron la trascripción de sus entrevistas y tuvieron la oportunidad de aprobar si el material debía o no ser utilizado en su totalidad. Finalmente, para cerrar el trabajo de campo tuvimos una reunión donde

asistió el 60% de las participantes indígenas; en ésta, puse a su consideración las conclusiones a las que había llegado hasta ese momento. Ellas tuvieron oportunidad de comentar, sugerir y hasta discriminar mis planteamientos finales.

Dado que esta investigación es una reflexión en torno a la palabra de las mujeres indígenas en Chipas, a lo largo de la tesis utilizo amplias citas literales sustraídas de las entrevistas. El español no es la lengua materna de ninguna de las participantes indígenas, así que hay diferencias importantes entre el español oficial y el que ellas utilizan. Durante nuestra reunión final, las participantes me pidieron que sus palabras no fueran modificadas; y felizmente cumplo con su petición. Los únicos cambios realizados, con su previa autorización, han sido los tiempos verbales (pues en muchos casos las historias están contadas en un presente continuo) y el género de los pronombres y adjetivos (que en general son masculinos en sus narraciones). Esto lo hice sólo para facilitar el entendimiento de las y los lectores. Así mismo, has ido muy difícil mantener sus palabras en la traducción al inglés, pues al no ser el inglés mi lengua materna, no me ha sido fácil encontrar variantes que tengan sentido. Pero el esfuerzo ha sido hecho; y los resultados serán juzgados por las y los lectores.

Esta investigación ha sido publicada en una edición bilingüe. Es la primera tesis en la Escuela de Planificación Regional y Comunitaria de la Universidad de Colombia Británica que se presenta en esta modalidad. A mis supervisoras y a mí nos ha parecido indispensable que así sea, puesto que la materia prima de esta tesis fue transmitida en español, y habla de la realidad de un país cuya lengua oficial no es el inglés. Espero que esta investigación sea útil, no sólo para los angloparlantes, sino también para las y los mexicanos y latinoamericanos cuyos sueños, miedos, esperanzas, luchas y realidades están cifradas en español. Y ojalá algún día, para terminar con el colonialismo lingüístico y epistemológico, esta y otras investigaciones puedan ser traducidas también en las lenguas originarias de mis hermanas indígenas.

Finalmente agradezco en lo más profundo del corazón las historias, el tiempo, la risa, los sueños y los miedos que cada una de estas mujeres maravillosas me compartieron. Todas ustedes le dieron aliento a mis esperanzas y a mi lucha por lograr un mundo incluyente, justo, digno y libre para todas y todos. Agradezco su confianza, y honro su lucha, su dolor y sus fuerzas. Cada palabra de esta tesis está escrita con una gran humildad y respeto por lo que ustedes son y por lo que todas las mujeres del mundo tenemos que aprender de ustedes. Mi vida, mi corazón y mi alma cambiaron a partir de nuestro encuentro; y espero poder ser capaz de compartir y contagiar con las y los lectores esta nueva manera de entender el mundo.

2. ROMPIENDO EL SILENCIO

HISTORIA UNO: KARINA



Llegaba el final de mi quinto mes en Chiapas. Había escuchado historias extraordinarias de 11 mujeres, pero con cada entrevista crecía en mí la inquietud de comprender cuál había sido el principio de esta ola de dignificación que empujaba la toma de conciencia y la lucha de las mujeres indígenas. El 23 y 24 de mayo de 2008 viví una de las experiencias más hermosas, no sólo de esta investigación, sino de mi vida. Encontré por fin la fuerza espiritual de la que muchos ya me habían platicado y me habían recomendado investigar. [1]

La CODIMUJ organiza encuentros cuatrimestrales con las asesoras de zona de toda la Diócesis de San Cristóbal. Más de cien mujeres luchadoras, envueltas en un abanico de lenguas y colores, estaban reunidas en el salón principal. Guiadas por algún pasaje de la Biblia, analizaban los últimos acontecimientos sociales, políticos y religiosos de sus comunidades y de todo el país; reflexionaban también sobre las formas del patriarcado en sus familias; y celebraban lo valioso de sus usos y costumbres.

El encuentro sucedía en tres idiomas: español, tzeltal y tzotzil. Después de cada intervención, Karina se ponía de pie y comenzaba a repetir los mensajes en tzeltal o en español, según fuera el caso. Sin pena, sin miedo, Karina traducía con voz fuerte y segura.

Para mí, Karina es una mensajera; no sólo porque lleva los mensajes de una lengua a otra, sino porque lleva en su palabra un mensaje de liberación. Ella me contó que entiende su vida a

[1] PAOLA: ¿Qué le parece mi tema de tesis, Doctora, voy por buen camino?
MERCEDES: Sí, pero si lo que quieres es hablar sobre planificación comunitaria te tienes que acercar a las mujeres de la CODIMUJ. Con ellas tienes que analizar con quiénes se organizan, para impactar qué áreas de sus vidas, para transformar cuáles aspectos de la discriminación. Son el mejor ejemplo.

PAOLA: Pero cómo fue que las mujeres empezaron a tener conciencia
PATRICIA: Fue definitivamente a través de la Iglesia. Tienes que buscar a las mujeres de la CODIMUJ, ellas son las que iniciaron

PAOLA: ¿Quién es, quién ha hecho ese trabajo?
ANTONIO: La diócesis, Don Samuel hizo mucho para la conciencia de la mujer y su dignidad. No todas las zonas pastorales de la diócesis impulsaron eso. El trabajo de la CODIMUJ y del pueblo creyente, que son los grupos más avanzados políticamente en la comunidades, hombres y mujeres; el pueblo creyente las mayoría son mujeres. Es la gente más clara políticamente, esa gente sí pesa en su trabajo local y regional.

partir de un pasaje del Nuevo Testamento. Según los evangelios de San Marcos (16, 1-7) y de San Lucas (24, 1-8), después de la crucifixión de Jesús, todos los apóstoles y discípulos estaban escondidos y asustados; sin embargo, las mujeres, llenas de valentía, fueron al sepulcro al tercer día de la muerte de Jesús para untar su cuerpo con aceites y perfumes. En la entrada del sepulcro, se encontraron con el ángel del Señor que les dijo "por qué buscan entre los muertos al que está vivo. Vayan y díganles a los apóstoles que Jesús ha resucitado". Las mujeres se apresuraron entonces a la casa donde los apóstoles se escondían, y les llevaron la buena nueva.

Así ha sido la vida de Karina los últimos 30 años. Ella se dedica a llevar a su familia y a las mujeres de su comunidad una buena noticia: las mujeres son amadas por Dios; y como Él las ama quiere que tengan una vida digna, quiere que sean libres y felices, quiere que sean reconocidas como iguales a los hombres y a las y los demás seres humanos.

Como muchas otras mujeres, Karina fue vendida en matrimonio a la edad de 14 años; su padre, le buscó un "esposo" porque no quería que ella siguiera estudiando. "*Antes a mi papá no le gusta que estudio, que haya una muchacha andando en las calles porque así es su costumbre. No le gustó y por eso me obligó a casarme*." Ella afirma que su esposo le quitó la alegría y sus derechos; sus suegros y su esposo le decían "*'no debes hablar porque sos mujer. Sólo para la casa, para mamá de los niños, para criar niños, para cuidar marido'".* Teniendo un hijo tras otro y labores domésticas, y sufriendo violencia masculina y restricciones patriarcales, Karina no podía ni salir ni participar ni decidir.

Educada bajo la religión católica, Karina iba a la doctrina desde niña. Tuvo la suerte de estar cerca de la Iglesia cuando ésta comenzó a cuestionarse su posición de poder y sus prácticas opresoras, para después optar por la liberación de los pobres. A los 20 años Karina comenzó a colaborar con las hermanas del Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal. Ahí fue donde aprendió que era persona, que era valiente, que era amada por Dios. "*Yo analicé misma, cómo es mi derecho, cómo Jesús ayudó a hablar las mujeres."* A pesar de la furia de su marido, Karina asistía a los grupos de reflexión y análisis, y con el tiempo empezó a visitar a mujeres de otras comunidades para promover que iniciaran sus propios grupos. Al volver a casa, Karina generalmente recibía golpes y maltratos de su marido borracho. Sin embargo, siguió casada con él, pero siguió también colaborando con la Iglesia. "*No porque me pega dejé a mi esposo, no lo dejé, pero no dejé mi trabajo, seguí con mi trabajo, y con mi esposo."*

No sabemos todas las complejas razones por las que ella no abandonó a su esposo. Pero sí sabemos que ella confía en que los hombres y las mujeres pueden conocer, comprender y

practicar el mensaje de la liberación; y su marido no iba a poder comprenderlo si lo abandonaba. "*Salía yo con sufrimiento pero yo aclaro, aunque me pega y me molesta, voy aclarando. Aunque queda enojado me voy. Ya cuando regreso está tranquilo. Cada poco, cada poco, cuando me voy, voy trayendo cosas buenas. Él queda enojado pero yo no estoy enojada, así lo logré. Fue difícil. Poco a poco. Le digo 'también tú sos hombre, y vas a entender cómo es hombre, no sos hombre para maltratar a una mujer', le digo, 'no sos hombre para maltratar a una persona, hombre de Dios y mujer de Dios'. Y el pobre esposo así queda. Tengo papá y tengo suegro, y mi pobre papá y suegro entendió también. Llegó a entender mi pobre viejito. Mi suegro es un viejito también, pero entendió. Le expliqué bien. Le expliqué a mi suegro, a mi mamá. Pero algunos meten chismes, algunos borrachitos, entre hombres meten chismes, al rato están burlando. Pero ya tengo palabra para ellos*."

Su mensaje también fue trascendiendo las paredes de su hogar. Karina, armada con la palabra de Dios, iba con las mujeres de su comunidad a enseñar lo que aprendía sobre la liberación de las oprimidas. "*Pero lástima la mujer que no estudia la palabra de Dios, y si no sale a dar un poco de su tiempo. Al rato no va a tener palabra. Pero si una mujer sale, al rato va a tener palabra. Por eso estamos aclarando. Hablamos con las muchachas. De los derechos de las muchachas. Tenemos que ayudar a las muchachas, hay muchachas tímidas que el papá no dejaba salir, sólo al muchacho. Pero ya hay muchos trabajadores de la Iglesia que ya aclaran, anuncian, que tiene derecho la muchacha también, que sepa caminar, que sepa defender su derecho, que sepa cuál es el derecho, cuál es la libertad, cuál su liberación."*

El levantamiento armado de 1994 trajo nuevos retos para la lucha de Karina, quien llevaba ya 16 años analizando y reflexionando sobre sus derechos y su valor como ser humano. Su fuerza de mujer indígena tomó por sorpresa a los soldados del ejército mexicano cuando salió a enfrentarlos y a desafiarlos en la zona de guerra. "*A la mera hora sucedió la guerra del 94 y estoy metida ahí, y fui la única que aguanté. Somos 24 coordinadoras de mi parroquia, 23 cayeron para abajo y sólo yo aguanté la lucha del 94. Sólo yo aguanté porque miré que yo sola no tuve miedo con los soldados, no tuve miedo; entran, salen y pasan en mi casa, pero yo les voy a decir. Lloramos, lloramos porque no es fácil cuando nos espanta el soldado, pero como mi esposo me maltrataba antes, entonces ahí miré cuál es mi fuerza que tenía yo, porque yo caminaba en la Palabra de Dios y en la organización*[2]*, porque tenemos organización. Lo miró mi esposo, ahí va viendo cuál es la fuerza de mujer, cuál es el valor de mujer, cuál es el derecho de la mujer. Y*

[2] Esto significa que participaba en la Iglesia, y también en el EZLN.

juntaba yo a las demás mujeres que son la lucha, juntaba yo a las demás, y hablábamos frente a los ejércitos. Entonces lo miró mi esposo. Primero me maltrataba, y más después ya no me maltrataba, porque me miró mi fuerza. Aquellos hombres salieron huyendo, quedó vacías las casas, nadie quedó sólo puras mujeres. Los soldados entendieron pero fue por fuerza de nuestro valor y nuestro derecho".

Desde 1993, el Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal modificó su estructura y se convirtió en la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ). Desde entonces Karina pasó de ser representante de grupos a ser coordinadora de zona. Las coordinadoras comenzaron a reunirse cada cuatro meses para preparar el análisis y la reflexión de diferentes temas, guiadas por la palabra de Dios. Posteriormente, repiten este mismo trabajo con las coordinadoras de parroquiales. Karina disfruta mucho estas reuniones porque ha descubierto que "*nuestra misma situación que vivimos, vive otra mujer, como vive una muchacha así vive otra muchacha. Por eso es importante que juntamos nuestra palabra aquí, reunimos, compartimos, nos da alegría, nos da ayuda, ayuda a nuestra mente. Cuando llegamos a nuestra comunidad, sí es cierto, sabemos analizar, sabemos cómo vamos a llegar a decirlo a nuestra comunidad, cómo está viviendo una mujer y un hombre".*

Karina facilita que otras mujeres desnaturalicen la opresión al analizar y reflexionar sobre diferentes temas que les afectan. Al mismo tiempo, facilita que las mujeres vayan tomando fuerza para dar su palabra. "*Sí, voy caminando, voy organizando en las comunidades, buscamos una tema, de salud o de derechos, cuál es el derecho, como el derecho de autoestima. También a estudios de alfabetización. Yo hago eso también, caminamos para enseñar a leer, a escribir. Junto mujeres y muchachas, hombres también. Yo miro que así es mi liberación, ya estoy libre para hacer este trabajo."*

Y aún más, Karina, como muchas coordinadoras en la CODIMUJ. ha descubierto que la praxis es generalmente paso siguiente en el proceso de liberación. El primer paso es comenzar a analizar y reflexionar, y empezar a valorarse como personas amadas por Dios, reconociendo su valentía, su inteligencia y su visión del mundo. El siguiente paso, que se da de manera natural, es que la liberación pase de existir en el cuerpo y la conciencia, para convertirse en acción. Así, llega el momento en que cada grupo comienza a organizarse para arrancar algún trabajo colectivo. Karina ha visto cómo dentro de sus grupos las mujeres han decidido formar colectivos de pan, de hortalizas, de pollos; o cooperativas de artesanías.

Finalmente, Karina ejerce su agencia transformadora y liberadora también a nivel político[3]. Karina, cuyo verdadero nombre no revelo por razones obvias, colabora por decisión personal con los zapatistas. Ella lleva el mensaje de liberación de la Palabra de Dios a los soldados del EZ. "*Soy de la organización, y yo como soy de la Palabra de Dios me llaman a animar a esos muchachos, animo por medio de la Palabra de Dios. Si no lo hago, ¿qué? ¡Mucha Palabra de Dios, mucha Palabra de Dios, pero si no actuamos, ¿de qué sirve?!"*

PAOLA: ¿EL PODER DAR TU OPINIÓN TE HA AYUDADO A TI Y A OTRAS MUJERES A TENER UNA MEJOR VIDA?

KARINA: SÍ, YO PARA MÍ TENGO EXPERIENCIA, QUE MUY ME ENFERMABA. SI ME REGAÑAN, SI ME BURLAN, SI ME DICEN ALGO, YA NO LO GUARDO AQUÍ, SÉ CÓMO DECIRLO. ANTES ENFERMABA YO MUCHO CON ESTE MALTRATO, AHORITA YA NO. Y TAMBIÉN LAS DEMÁS MUJERES, LO MIRO TAMBIÉN, LAS MUJERES QUE ENTIENDEN EN SU CORAZÓN, ASÍ.

La historia de Karina introduce lo que ha significado para las mujeres "romper el silencio", y es un buen preámbulo para este capítulo en el que persigo dos objetivos. Por un lado, busco explicar cuál fue la condición de opresión de las mujeres en Chiapas desde donde las mujeres han tenido que luchar por cobrar conciencia y por tener un espacio de participación en las decisiones que afectan sus vidas. Para comprender estas condiciones de vida explicaré cuáles han sido los orígenes históricos de la opresión étnica de este grupo por ser indígenas; y cuáles han sido las raíces de la opresión de género de este grupo por ser mujeres. Este recuento histórico inicia hace más de 500 años. Posteriormente, utilizando datos estadísticos de los censos de 1960 a la fecha, así como testimonios de mujeres indígenas adultas mayores, haré un recuento sobre la condición de vida de las mujeres en el momento en que iniciaron los procesos de liberación, que fue alrededor de 1963.

El segundo objetivo es explicar cuáles fueron los sucesos coyunturales que permitieron que se desataran procesos grupales y personales que llevó a las mujeres a la toma de conciencia, a la desnaturalización de la opresión y a la agencia transformadora que analizaré en los capítulos 4 y 5. Para que estos procesos pudieran existir fue necesario que hubiera una crisis y un cuestionamiento profundo de los sistemas sociales que sostenían la opresión de etnia, de clase y

[3] La CODIMUJ no tiene ninguna relación directa con el Ejército Zapatista; sin embargo, las bases de apoyo zapatistas, que son clandestinas, están dispersas por todo el estado de Chiapas. Así que la CODIMUJ no puede ni quiere saber quiénes de las mujeres que participan apoyan a la organización.

de género. Esta crisis fue provocada por tres actores esenciales: el Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal, las organizaciones feministas de izquierda y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

2.1 El contexto histórico y social en Chiapas

2.1.1 La población indígena en Chiapas: 500 años de opresión

Hay grandes dudas acerca de cómo era la sociedad regional inmediatamente anterior a la invasión española. Según Andrés Aubry (2005) en su libro *Chiapas a contrapelo*, hay quienes están confundidos al encontrar que las historias de los cronistas no corresponden a lo que revelan las excavaciones. Las primeras fuentes, cuyo material primario eran los testimonios de los aborígenes, reflejan un pasado con tintes de grandiosidad. Las segundas reflejan una sociedad que había ya perdido su esplendor y que se encontraba dividida en pequeñas entidades, algunas peleadas entre sí, pero todas azotadas por un ambiguo poderío azteca.

La conquista de este territorio se llevó a cabo por distintos frentes e intereses. Desde la península Ibérica diferentes poderes querían apropiarse distintos territorios. Hernán Cortés contaba con dos hombres para la conquista de estas tierras. Pedro Alvarado que conquistó Guatemala y el oriente de Chiapas; y Luis Marín que conquistó territorios al norte. Para Cortés, la Nueva España llegaba hasta Panamá, es decir, abarcaba todo Centro América. Luis Marín se apegaba a los intereses de Cortés, y de paso conseguía la mayor cantidad de esclavos indígenas cuyo tráfico era financiado por su familia, formada por grandes banqueros. Pedro Alvarado (recordado en la historia por su crueldad y por las inmensas matanzas de indígenas que protagonizó) quería, en cambio, que el proyecto de Cortés terminara antes de Guatemala. Para Alvarado, toda Chiapas era parte de Guatemala.

El rey optó por dividir los territorios conquistados, para que Nueva España no fuera tan grande y fuerte que pudiera hacerle frente en algún momento. Diego de Mazariegos llegó a negociar con las partes en 1528, año de la fundación de Ciudad Real, ahora la Ciudad de San Cristóbal. En 1531 logró que Centroamérica –y Chiapas-, se separaran y crearan una nueva entidad colonial, que política, económica y simbólicamente se ubicaba a la periferia de la Nueva España.

Chiapas como entidad no tiene antecedente prehispánico. “El Chiapas que hoy llamamos así es una creación de la Conquista, nacida de la negociación en Huistán reajustada en 1531, una invención de Mazariegos confirmada por la Corona, que reunió en un sólo territorio las

conquistas de Marín (chiapas, zoques, tsotsiles, tseltales), y de Alvarado y Portocarrero (choles, tselatles, tojolabales, chujes, etc.), para dirimir las luchas y ambiciones de sus varios conquistadores." (Aubry: 66)

Antes de la conquista española, los diferentes grupos étnicos estaban ya acostumbrados a vivir dominados militarmente por algún otro grupo; debían, por ello, mantenerse apegados a ciertas reglas que imponían los dominantes. Por ejemplo, a la llegada de los españoles, casi todos los grupos originarios de la zona pagaban tributos a los aztecas; o bien, debían hablar el náhuatl que se impuso como lengua oficial. Sin embargo, la conquista española significó "algo mucho más profundo: un trauma del alma mesoamericana, una violación del ser en lo más íntimo" (Aubry: 72). Este autor cita algunos ejemplos:

- El tributo pasó de ser comunitario a ser individual; cada sujeto era siervo del rey y cada uno era explotado de manera individual para adquirir el mayor beneficio posible.
- Para poder segregarlos e identificarlos, se les obligó a vestir con lo que ahora es el "traje típico" (que ellos han dignificado con los años, y a los que han añadido elementos de su cultura autóctona).
- Sus dioses fueron demonizados y humillados, junto con su concepción del tiempo y de la creación.
- Cada pueblo fue obligado a trasladarse a media legua de sus templos y ciudades, pues de lo contrario según los españoles se corría el peligro de perpetuar la historia de estos pueblos.
- Finalmente, hubo un cambio drástico del código conceptual. Los códices recopilaban la sabiduría y el conocimiento que los pueblos originarios habían escrito en jeroglíficos. Los conquistadores, no solamente destruyeron la totalidad de los códices, sino que también obligaron a los indígenas "a transitar de la lógica silábica de Mesoamérica a la estructura alfabética de Occidente" (Aubry: 73).

Un alto porcentaje de la población indígena murió durante la época colonial. Las epidemias, la guerra directa, la esclavitud y la explotación despiadada diezmaron la población. Al mismo tiempo, sin embargo, durante 173 años hubo segmentos de la población que mantuvieron una tenaz rebeldía. Hubo, al menos, tres importantes rebeliones; la iniciada en Tuxtla en 1693; la iniciada en Guatemala en 1701; y la iniciada en Cancuc en 1712.

Después de la Independencia de México (1810-1821), Chiapas se separó de Guatemala y pasó a formar parte del territorio Mexicano el 12 de septiembre de 1824. Sin embargo, la

dinámica colonial no sólo no se desvaneció con el movimiento de Independencia, sino que se fortaleció a tal grado que Mercedes Olivera (2004) en su libro *De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas* afirma que el siglo XIX fue uno de los periodos más adversos para los pueblos indios.

Las y los indígenas de Chiapas no tuvieron oportunidad de gozar de los ideales de dicho movimiento (libertad, justicia, igualdad y fraternidad) que, en teoría, fueron la base para el nuevo Estado Nacional Mexicano, pues la política nacional estaba dominada por criollos y mestizos, que heredaron la creencia de la superioridad de sus orígenes raciales. El capitalismo en expansión, promovido y apoyado por las fuerzas políticas, reforzó el régimen servil en el que los terratenientes eran prácticamente los dueños y amos de las y los indígenas; muchos de ellos quedaron cautivos como peones "asalariados" en las fincas, haciendas, rancherías, minas, etc. Los que no, se aislaron en su comunidades para protegerse; pero sus recursos agrarios eran muy pocos y sus derechos no eran reconocidos.

Con la Independencia se rompieron parcialmente los mecanismos de control colonial. Pero para 1824 se crearon los ayuntamientos y se reglamentó su funcionamiento. Éstos tenían por demás un carácter discriminatorio y racista pues excluía la participación de los indígenas (sólo podían tener un puesto político quienes supieran leer y escribir, que tuvieran propiedades y que no fueran jornaleros), además de no tomar en cuenta su cultura ni sus estructuras comunitarias.

En 1821 se ordenó privatizar las tierras comunales. A pesar de que los indígenas opusieron una gran resistencia, hacendados y comerciantes ladinos se fueron adueñando de ellas poco a poco. En 1856, con la Ley Lerdo de Tejada, y en 1883 durante el régimen de Porfirio Díaz, se terminaron de expropiar las propiedades comunales, para ser explotadas por dueños privados. "Bajo el parámetro racista, excluyente y discriminador del pensamiento liberal se reconstruyó en el siglo XIX el estereotipo colonial del indio; si en la colonia se les concentró jurídicamente y se redujeron las posibilidades de su autodeterminación ciudadana a los límites de la comunidad, en el siglo XIX se les despojó totalmente de ella" (Olivera: 77).

A finales del siglo XIX se configuraron las formas de explotación que permanecieron vigentes hasta las últimas décadas del siglo XX, que fueron contra las que se revelaron los zapatistas y las que conocieron las mujeres que participaron en esta investigación. A finales de ese siglo comenzaron a cobrar fuerza las exportaciones de café, por lo que hubo capitales nacionales y extranjeros (alemanes, sobre todo) que instalaron plantaciones de café y, amparados por las leyes, funcionaban bajo el mismo sistema de esclavitud indígena.

Hombres y mujeres trabajaban gratuitamente en las plantaciones a cambio de una parcela donde poder tener cultivos de subsistencia. Las condiciones de trabajo eran muy duras e iban acompañadas de malos tratos. Además, las condiciones de vida en las galeras de la finca eran igualmente difíciles. "Podemos decir, sin temor a equivocarnos que en estas condiciones desde finales del siglo XIX y en muchos lugares hasta mediados del XX, la subordinación étnica, de clase y de género de l@s indígenas alcanzó los más altos e indignantes índices en la historia indígena" (Olivera: 78).

El siglo XX terminó su primera década con el movimiento de la Revolución Mexicana. Uno de los frutos más importantes de este movimiento fue la Reforma Agraria, por la que el territorio cultivable de México iba a ser dividido en ejidos, cuya propiedad colectiva la detentarían las comunidades; cada familia tendría una parcela para vivir y para cultivar, además de contar con tierra que podría ser utilizada por la comunidad. El reparto agrario no se realizó en todo el territorio mexicano como estaba planeado, debido a presiones de gente muy poderosa que no quería ver sus tierras repartidas. Tal fue el caso de muchas de las haciendas cafetaleras en Chiapas que, o bien eran protegidas por gobiernos y cacigazgos; o eran divididas y registradas a favor de prestanombres.

Los gobiernos post revolucionarios tampoco hicieron mucho por modificar de raíz las inequidades impuestas a los indígenas. Muy al contrario, las políticas del Estado eran sobre todo asimilacionistas. Con el presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928), por ejemplo, impulsó la "escuela rural". Los niños indígenas eran conminados a dejar su lengua, trajes y costumbres tradicionales; el objetivo era "implantar la cultura occidental mestiza en el imaginario colectivo como única fuente de progreso y valoración personal" (Olivera: 81). Ésta sigue siendo la visión oficial de la educación mexicana. Los maestros difícilmente hablan la lengua de sus alumnos; y ni los libros de texto ni el currículo de estudio representan la vida, las costumbres, el pasado, ni las creencias de los diferentes pueblos indígenas. Algunas comunidades resistieron y están resistiendo al declarar y ejercer la autonomía en la educación, y ser ellos quienes deciden qué y cómo se enseña. Pero muchas otras comunidades sí fueron influidas por este tipo de políticas, por lo que las personas han dejado su identidad indígena, aunque no por eso han dejado de ser pobres ni excluidos.

El presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) inició una política de desarrollo llamada "indigenismo", por la que se intentaba integrar a los indígenas a los beneficios del desarrollo económico del país, que estaba en expansión por la reciente nacionalización petrolera. El

indigenismo incluía la ejecución del reparto agrario, el desarrollo técnico de la agricultura, programas de alfabetización, castellanización, salud y vacunación. El indigenismo dio impulso a la lucha contra los terratenientes y favoreció la organización económica a través de cooperativas de producción y consumo así como en la construcción de caminos vecinales, etc.

Sin embargo, antes y durante la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976), el indigenismo se convirtió en un medio para cooptar a los indígenas en la red asistencialista y clientelista del partido/gobierno priísta. Gran parte de la producción agropecuaria estaba acaparada por paraestatales, como la CONASUPO y el INMECAFÉ, y éstas funcionaban como armas poderosas de control y manipulación de la población.

Los detractores del indigenismo (Medina en Olivera: 83) dicen que éste no fue más que la modernización de las formas de control, así como la profundización de la dependencia hacia el gobierno en detrimento de la autodeterminación indígena. El indigenismo, de nueva cuenta, no transformó la raíz de la dominación, pues las culturas indígenas seguían siendo percibidas y tratadas como inferiores. Como sucedía desde la época de la Colonia, las políticas del Estado buscaban integrar económicamente a las y los indígenas, mientras los seguían segregando social y culturalmente.

En 1982, México comenzó un proceso de neoliberalización, que tuvo uno de sus momento más importantes en 1994 con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLC). El libre mercado supone, entre otras cosas, que el Estado deje de cobrar impuestos a las importaciones; que no influya en el mercado a través de empresas propiedad del Estado (por lo que hay que privatizar); y que las regulaciones laborales y ecológicas se flexibilicen para atraer y retener inversiones nacionales y extranjeras.

Esto ha tenido varias consecuencias para las y los indígenas de todo el país y de Chiapas. Entre ellas, la más importante fue la reforma al artículo 27 constitucional, donde se encontraba legislada la reforma agraria. En 1992, para que México fuera admitido como miembro de la OCED (el primer paso antes de firmar el TLC), el presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) aceptó entre otras condiciones privatizar las tierras comunales. Así, los ejidos perdieron la propiedad colectiva, para ser parcelados en tierras privadas. Dadas las condiciones de pobreza de las zonas rurales en México, acrecentada en los últimos años por la caída estrepitosa de los precios de los productos agrícolas (por influencia del mercado global), el artículo 27 reformado facilita la compra de tierra por las empresas agroexportadoras, e implica la proletarización de las y los campesinos.

La reforma al artículo 27 también le permite al gobierno mexicano comprar tierras otrora colectivas para construir la infraestructura necesaria para echar a andar "planes de desarrollo regional" como el Plan Puebla-Panamá; que beneficiará a los grandes capitales y que muy difícilmente repercutirá en el beneficio de las y los indígenas.

2.1.2 Raíces históricas de la opresión de género en Chiapas

Las mujeres indígenas han sido receptoras de la opresión ejercida por el Estado y por el capital debido a su condición de indígenas. Sin embargo, por su condición de género, las mujeres han sido receptoras de otros tipo de opresión, que si bien viene del Estado y de los capitales, también se genera en sus propias comunidades y familias.

Partiendo del libro de Mercedes Olivera (2004), *De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas*, describiré cómo se fueron construyendo, históricamente, las prescripciones trascendentes y normativas que sustentan la discriminación de género que actualmente las mujeres sufren en Chiapas.

Según la investigación realizada por Olivera, antes de la invasión española, las civilizaciones que ocupaban el territorio de lo que ahora es México también establecían desigualdades de género, de etnia y de estamentos. Sin embargo, las desigualdades eran menores a las que impusieron los colonizadores. Por ejemplo, la opresión que los grupos dominantes ejercían sobre los grupos dominados "no incluían la pérdida de su autodeterminación como grupo, sino que se establecían a través de un sistema de tributos" (Olivera: 64). Algo similar sucedía con las desigualdades entre los géneros. Si bien las mujeres gozaba de menores privilegios y de menor poder con respecto a los hombres, éstas eran más valoradas y ejercían múltiples roles no constreñidos a su rol de reproductoras ni a la división sexual del trabajo.

No es posible hablar de "una cultura prehispánica", pues había grandes diversidades culturales entre los grupos. Pero una característica constante entre las Altas Civilizaciones (mexicas, mayas y tarascos), era la valoración que se hacía de la mujer en cuanto que sus funciones maternas estaban íntimamente relacionadas con las deidades de la fecundidad, de la tierra y de la creación. La sexualidad femenina no era vista como pecado o suciedad, como sucedió después del embate colonizador, sino era concebida como una manifestación del flujo de la vida: "al poseer a una mujer, el hombre entraba a la vida y a la gracia del flujo vital femenino y atrapaba la fertilidad de su cuerpo" (Sahagún en Olivera: 62). Estas civilizaciones percibían el funcionamiento del universo como el equilibrio armónico entre los dioses, la naturaleza y los humanos; la capacidad reproductora de la mujer jugaba un papel fundamental en el sostenimiento

de este equilibrio. Tan reconocida era esta función, que los linajes y los cacicazgos eran transmitidos por vía materna.

Así mismo, había una clara división sexual del trabajo, pero las actividades de las mujeres no carecían de valor, muy al contrario, estaban basadas en el principio de alimentar el equilibrio universal; hombres y mujeres se autoconcebían "como pares al servicio del grupo" (Olivera: 62).

Aunque constreñidas a ciertas limitaciones –como a su estamento-, las mujeres podían participar en otras actividades muy valoradas por la sociedad. Había mujeres que realizaban actividades productivas, como las hilanderas, tejedoras, pulqueras, canasteras, alfareras, orfebres, albañilas; actividades "profesionales" como las escribanas, médicas, parteras; actividades religiosas, como las astrólogas, sacerdotisas, nigrománticas; y actividades públicas, como las guerreras y políticas.

Sin embargo, aunque las mujeres pudieran desempeñar estas actividades, no era la generalidad. Cuando llegaron los españoles, los cronistas no encontraron a muchas mujeres que ocuparan estas posiciones; ellos hablan, generalmente, de reyes, emperadores, jefes y guerreros.

Es decir, a pesar de que la desigualdad entre hombres y mujeres no era, ni remotamente, lo que fue a partir de la colonización, no se concebía que las mujeres tuvieran el mismo valor que los hombres. Por ejemplo, en las prescripciones normativas que recibían las niñas de parte de sus madres dejaban claro quién mandaba y quién obedecía dentro de la familia "las mujeres debían obediencia a sus maridos, debían ser castas, procrear muchos hijos […]; las madres enseñaban a sus hijas, desde que eran pequeñas, a ser vergonzosas, a hablar con reverencia y a acatar órdenes" (Olivera: 62). Otro ejemplo lo podemos encontrar en cómo las leyes distinguían entre hombres y mujeres, como en el caso del adulterio que era sancionado en una mujer casada y en su amante, pero no en un hombre casado; y también, en el caso de las mujeres que eran dadas como regalo a los grupos dominadores (como sucedió con la Malinche), donde podemos interpretar que a las mujeres se les atribuía un valor importante pero que estaban a disposición de los intercambios entre hombres.

Como anoté líneas arriba, la invasión española se logró a través de las epidemias, las armas y la esclavitud; pero se consolidó a través de la conquista espiritual e ideológica. La discriminación y subordinación que sufren las mujeres indígenas hoy en día, si bien contiene elementos de la cultura prehispánica resignificados, "tiene su origen en la cultura colonial, durante la cual se consolidan como estructura social" (Olivera: 65).

Olivera, retomando a Margarita Pissano (2000), afirma que "la conquista y el sistema colonial se edificaron sobre los cuerpos ultrajados de las mujeres" indígenas (Olivera: 70).

- Por un lado, los conquistadores, terratenientes, religiosos, y demás autoridades españolas, no ponían ningún reparo en abusar sexualmente de la indígenas, ya fuera por ejerciendo fuerza física, o aprovechándose de su condición de siervas. Tzvetan Todorov (1987) que, en su libro *La Conquista de América: el problema del Otro,* toma fragmentos de testimonios directos de quienes participaron en los primeros cien años de la invasión española, escribe lo siguiente con respecto a cómo los españoles abusaban de las indígenas:

> Cada minero se tenía por uso de echarse indiferentemente con cada cual de las indias que a su cargo tenían y le placía, ahora fuese casada, ahora fuese moza; quedándose él con ella en su choza o rancho, enviaba al triste de su marido a sacar oro a las minas, y en la noche, cuando volvía con el oro, dándole palos o azotes, porque no traía mucho, acaecía muchas veces atarle pies y manos como a perro, y echarlo debajo de la cama y él encima con su mujer (Informe de dominicos a M. de Chiéves, ministro de Carlos I, en Todorov: 150)

- Por otro lado, los enfrentamientos bélicos, las epidemias y la esclavitud habían diezmado a la población; así que el cuerpo de las mujeres era expropiado con el fin de procrear cuantos hijos pudieran para reproducir la mayor cantidad de siervos y de tributarios del rey.
- Finalmente, su cuerpo fue estigmatizado con las concepciones católicas de la sexualidad femenina: pecado, suciedad, fuente de la tentación.

Este ultraje sistemático ayudó a construir los nuevos valores y modelos del ser mujer, que las mismas mujeres introyectaron y reprodujeron; sobre todo, por la influencia que tuvo la Iglesia Católica que estaba al servicio del poderío español, y que promovía de valores discriminatorios y sexistas. Estos modelos incluían el "servilismo, sumisión, fidelidad, obediencia, dependencia, incapacidad de pensar y decidir, aguantadoras de su destino, *con la prohibición de hablar (dar su palabra)*, y con la obligación cristiana de tener muchos hijos e hijas, futuros tributarios e igualmente obedientes y sumisos ante la autoridad del padre, del patrón, del gobierno del rey y de Dios[4]" (Olivera: 70). Estas nuevas prescripciones normativas operaban no sólo en la relación de las mujeres indígenas con los hombres blancos o mestizos, sino al interior de sus comunidades y familias.

[4] Cursivas mías

En el siglo XIX, como hemos visto ya, la explotación y el racismo contra los indígenas empeoraron a pesar de la descolonización. En el caso de las mujeres, a la opresión étnica se sumaron nuevas formas de explotación y discriminación de género.

En las rancherías, haciendas y fincas cafetaleras, las mujeres debían cumplir con las mismas obligaciones que los hombres hacían en el campo. Además debían trabajar gratuitamente en la "casa grande", donde no sólo debían realizar todos los quehaceres domésticos (cocinar, hacer la tortilla, limpiar, cuidar a los niños, incluso hasta amamantar a los bebés) sino, también, servir sexualmente a los patrones, sus hijos y sus empleados de confianza. Al final del día, ultrajadas, maltratadas y cansadas, debían llegar a sus casas para cumplir con las obligaciones que les asignaba la división social del trabajo, y para recibir tratos sexuales similares de parte de sus maridos, padres y hermanos.

La explotación laboral y sexual de las mujeres indígenas se reproducía también en las zonas urbanas. Muchas niñas eran vendidas o entregadas a familias de mestizos para que realizaran gratuitamente los quehaceres domésticos, a cambio de techo y alimentación (generalmente muy racionada). El maltrato, la explotación y la discriminación eran la regla. Su trabajo en estas casas también incluía mantener relaciones sexuales con los patrones y señoritos de la casa. Por supuesto, eran relaciones por demás abusivas y desiguales, además de ilegítimas, que eran toleradas por todos, pero donde la mujer indígena era la que cargaba con la culpa y la estigmatización. Si ella quedaba embarazada, era echada a la calle, era llamada pecadora y sucia. Sin poder volver a sus comunidades, terminaban dejando al bebé con algún familiar, para volver a buscar alguna familia mestiza que la "empleara".

Sin duda, hubo muchas y muchos que intentaron terminar con estos abusos. Pero, más comúnmente, en lugar de que éstos fueran un motivo para la sublevación, generaban vínculos de dependencia de los indígenas a los mestizos, que no hacían más que reproducir la opresión en la que vivían.

> El parentesco real o ritual entre trabajadores y patrones, asegurado por el uso social del cuerpo de las mujeres en las fincas, entrañó sentimientos de dependencia muy fuertes, de carácter paternalista y patriarcal, que fueron utilizados por los latifundistas para justificar y encubrir la supuesta inferioridad de los indios que era parte del *habitus* que movilizaba y reproducía las relaciones de dependencia entre ellos (Olivera: 76)

Los cambios que he analizado ya en las políticas de desarrollo implementadas por los gobiernos priístas, no modificaron mucho la condición de las mujeres indígenas. La subordinación de

género sólo se resignificó para adaptarse a los nuevos espacios de participación económica que tenían las mujeres.

Después del desarrollismo, las mujeres indígenas se integraron al mercado con la venta de flores, hierbas, huevos, artesanías, etc. Si acaso esto modificó su situación, no contribuyó a la transformación de las condiciones de género. Además que tenían que seguir trabajando en casa, trabajaban fuera pero seguían y siguen siendo discriminadas y explotadas con quienes realizaban transacciones comerciales. Por ejemplo, en Chiapas es famosa la figura de las "atajadoras", que eran mujeres coletas que interceptaban a las indígenas en su trayecto al mercado y les arrebataban sus mercancías; en el mejor escenario, después del robo, les aventaban algunas monedas, que no servían para cubrir los gastos.

Pero incluso sin atajadoras en el camino, las mujeres tienen que seguir sorteando muchos obstáculos racistas, de los yo soy testigo. Las vendedoras ambulantes de artesanías, por ejemplo, caminan día y noche por las calles de San Cristóbal mostrando sus productos y tratando de persuadir a los posibles compradores. Las que no duermen en las calles, se sientan en la explanada de la Catedral mostrando sus productos hasta las 3 ó 4 de la madrugada, esperando a que los jóvenes y los turistas que salen de los bares a esa hora se decidan por comprar algo. Además de los regateos sin consideración y hasta agresivos de algunos compradores, las mujeres están expuestas al maltrato de los policías y las autoridades. Muchas noches de los sábados, cuando hay más jóvenes caminando a altas horas de la noche, los bomberos de la ciudad rocían con agua la explanada de la Catedral y las banquetas para que las mujeres no puedan sentarse a descansar o a mostrar sus productos.

Del mismo modo, algunas cooperativas, especialmente las iniciadas por el Estado, a través del Insituto Nacional Indigenista, tenían como único propósito promover la producción de artesanías para que las mujeres tuvieran un ingreso. Sin embargo, no promovían la reflexión ni el análisis crítico de la opresión en la que vivían. Después del levantamiento zapatista, muchas mujeres iniciaron sus propias cooperativas independientes, con la ayuda de asesoras y organizaciones de la sociedad civil. Otras, sin embargo, reprodujeron el estilo de las cooperativas promovidas por el Estado, y aunque las mujeres son las productoras, son los hombres quienes toman las decisiones, negocian las ventas y los precios, etc.

La política y la cultura neoliberal han tenido repercusiones para las comunidades indígenas, pero especialmente para las mujeres. La producción agrícola, que antes se utilizaba para autoconsumo, ahora se destina para el mercado. Y debido a que las tarifas arancelarias a los

productos del campo chiapaneco (maíz y frijol) han sido completamente eliminadas, el valor de la producción agrícola depende de la dinámica global. La economía familiar va decayendo aceleradamente, lo que obliga a los hombres a migrar y a las mujeres a insertarse en el mercado en posiciones muy vulnerables y desventajosas. Además cuando los hombres migran, son las mujeres las que se quedan para sostener a la familia, sin tener los conocimientos ni los recursos necesarios.

La dinámica neoliberal ha traído además consecuencias para la salud y la seguridad de las mujeres. La política de fecundidad impuesta a México por el Banco Mundial, junto con el racismo que caracteriza a las instituciones del gobierno, han influido para que en Chiapas las mujeres sean ligadas sin su consentimiento.

Finalmente, las demandas por y el ejercicio de la autonomía de muchas comunidades indígenas en Chiapas, va en contra de los intereses neoliberales. Por tanto, el gobierno a implementado estrategias de contrainsurgencia, en lo que se ha llamado "la guerra de baja intensidad". De nuevo, son las mujeres indígenas las que son más afectadas. La presencia de militares y paramilitares cerca de las comunidades limita el movimiento de las mujeres quienes son víctimas de hostigamiento y de un sinnúmero de violaciones sexuales; del mismo modo, mujeres y niños se han convertido en el blanco de masacres, como sucedió en Acteal[5].

2.1.3 La cara de la inequidad en Chiapas: testimonios y estadísticas

A continuación haré un recuento testimonial y estadístico de las condiciones de vida de la población indígena en Chiapas, especialmente de la población femenina, entre 1960 y 2000. Aunque, como ya he apuntado líneas arriba, el origen de la opresión indígena empezó en el siglo XVI, el análisis que haré a continuación parte de 1960 porque fue en esa década donde, según mi investigación, se sitúa el inicio del proceso de empoderamiento que intento comprender en esta tesis.

[5] En diciembre de 1997 había alrededor de 350 indígenas, sobre todo mujeres y niños, viviendo en Acteal. Eran refugiados de diferentes comunidades del municipio de Chenalhó, Chiapas. Estaban huyendo de las agresiones y asesinatos que un grupo paramilitar príista perpetuaba en contra de bases de apoyo zapatistas. El día 22 por la mañana, mientras los refugiados rezaban por la paz, un grupo de entre 60 y 90 paramilitares comenzaron a disparar. La gente intentó huir cañada abajo. El tiroteo duró 7 horas. 21 mujeres, 16 niños y 8 hombres murieron, y decenas quedaron heridos. La masacre en Acteal ha sido considerada por muchos como un crimen de estado, puesto que los paramilitares fueron armados y entrenados por los gobiernos federales y estatales. Además, como muestra evidente de la complicidad del gobierno, a 200 metros de donde mujeres y niños indígenas estaban siendo asesinados, cerca de 40 policías estatales permanecieron asentados durante las 7 horas. Entre ellos, estaba el General Julio César Martínez , quien tenía una posición importante en la policía estatal; frente al Ministerio Público aceptó haber estado cerca durante el tiempo que duró la masacre.

Utilizaré dos tipos de fuentes: la primera son los testimonios que ofrecieron las comandantas zapatistas en el Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo en diciembre de 2007. La segunda son datos que provienen de los censos de población y vivienda que se hicieron cada diez años en México desde 1960 hasta 2000. Es necesario hacer notar que la metodología de las primeras décadas analizadas tiene sesgos importantes. En muchos casos, los encuestadores no conocían las lenguas indígenas, cuando muchos y muchas de los y las encuestadas no hablaban el español. En el caso de las haciendas, ranchos y fincas donde vivían la gran mayoría de los y las indígenas, era el finquero quien contestaba a las preguntas de los encuestadores. Conocidos son los métodos que empleaban los finqueros para esconder el estado de semiesclavitud en que vivían los indígenas (Rovira, años). Por lo tanto, las inequidades que vivían las y los indígenas eran mucho más marcadas de las que se pueden deducir de los datos censales.

A. POBLACIÓN

Como se puede apreciar en el Cuadro 1, en 1960 la población de Chiapas era de 1,210,870. La población estaba concentrada en las áreas rurales; sólo el 24.4% de la población habitaba en zonas urbanas. Según el censo de 1960 sólo 381,757 personas hablaban alguna lengua indígena; pero muy probablemente la población indígena era mayor que la registrada por la lengua que hablaran. Las zonas rurales estaban habitadas en su mayoría por campesinos que tienen origen indígena y que, aunque no hablaran ya sus lenguas originarias, seguían viviendo la misma discriminación y tipo de vida que los indígenas.

Cuadro 1. Distribución de la población por sexo y área de residencia, 1960

	Total	%	Urbana	%	Rural	%
Total	1,210,870	100.0	295,867	24.4	915,003	75.6
Hombres	613,777	50.7	141,801	23.1	471,976	76.9
Mujeres	597,093	49.3	154,066	25.8	443,027	74.2

Fuente: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística (1963). *VIII Censo General de Población – 1960*.

Ambas zonas, urbana y rural, estaban marcadas por una gran diferencia en cuanto a la tasa de masculinidad. En las zonas urbanas había 92 hombres por cada 100 mujeres; a diferencia de las zonas rurales, donde había 106 hombres por cada 100 mujeres. La primera tasa es la proporción que se observa generalmente en las poblaciones humanas. Diferencias hormonales, entre otras diferencias biológicas, hacen que en los primeros y en los últimos años de vida las mujeres resistan más que los hombres. Pero cuando la proporción de hombres es mayor a la de las

mujeres, es necesario cuestionarse sobre las condiciones sociales, culturales y económicas que generan esta diferencia; ejemplos de éstas pueden ser: mortalidad infantil selectiva, altos índices de mortalidad materna, trabajos excesivos y poco acceso a servicios de salud, alta migración femenina, etc.

En 1990, la población total de Chiapas aumentó a 3,210,496, de las cuales 716,000 eran personas de habla indígena. Es decir, de 1960 a 1990 la población total casi triplicó su tamaño, mientras que la población de habla indígena sólo se duplicó (INEGI, 2005b). En esta década, la población total del estado estaba equitativamente distribuida entre hombres y mujeres. Sin embargo, había mayor concentración de mujeres que de hombres en el área urbana, puesto que había 95 hombres por cada 100 mujeres; mientras que en las áreas rurales había 103 hombres por cada 100 mujeres.

De 1990 a 2000, el aumento de la población total fue de 21%, con un total de 3.9 millones de habitantes. Mientras que la población indígena creció solamente el 13%, con 810,000 personas.

Finalmente, de 1990 a 2000 se modificó la distribución de la población de habla indígena. Mientras que en 1990 el 85.6% vivía en zonas rurales; para el año 2000, más personas de habla indígena dejaron las áreas rurales migrando a las áreas urbanas. Así, el 78.9% viven en áreas rurales y 21.1 % en las urbanas. Una de las razones más importantes de los cambios en esta distribución poblacional tiene que ver con los desalojos que los indígenas han sido objeto por parte de los militares y paramilitares, a partir del levantamiento armado de 1994.

Cuadro 2. Distribución porcentual de la población de 5 y más años hablante de lengua indígena por área de residencia y sexo, 1990 y 2000

Area de residencia	1990			2000		
	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
Distribución por tipo de localidad						
Total	100	100	100	100	100	100
Rural	86.5	85.5	85.6	78.9	78.9	78.9
Urbano	14.4	14.5	14.4	21.1	21.1	21.1
Distribución por sexo						
Total	100	50.2	49.8	100	50	50
Rural	100	50.2	49.8	100	50	50
Urbano	100	50.4	49.6	100	50	50

Fuente: INEGI XI Censo General de Población y Vivienda 1990 y XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. En INEGI: 2005b.

B. FECUNDIDAD

En 1960, la vida reproductiva de las mujeres iniciaba literalmente a los 12 años, con su primera menstruación, y terminaba hasta que hormonalmente su cuerpo no podía tener más hijos. Debido a las difíciles condiciones de salud que vivían y aún viven las mujeres indígenas, la mortalidad materna e infantil era y aún es muy alta. En el censo oficial de esa época, no existen datos sobre la cantidad de embarazos fallidos y la cantidad de niños que murieron al nacer.

La información disponible sólo nos habla del promedio de hijos nacidos vivos por cada mujer en edad reproductiva (ver Cuadro 3).

Cuadro 3. Promedio de hijos nacidos vivos por grupos de edad en población urbana y rural, 1960

Grupos de edad	25-29	30-34	35-39
Población Urbana	3.5	4.5	5.2
Población Rural	3.9	5	6

Fuente: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística (1963). *VIII Censo General de Población – 1960*.

El promedio de hijos nacidos vivos total se redujo en 1970 a 3.1; y en 1990 bajó a 2.7. En el grupo de mujeres entre 30 a 34 años fue de 4.6 en 1970 a 3.8 en 1990. Finalmente, en el grupo de mujeres de 35 a 39 también descendió en estas dos décadas. En 1970, el promedio fue de 5.6, y en 1990 bajó a 4.7. También se observan variaciones entre las zonas rurales y urbanas. Por ejemplo, en 1990 el promedio de hijos nacidos vivos por mujer varía de 3.6 en Chalchihuitán y Totolapa (ambas localidades rurales) hasta 2.1 en Tuxtla Gutiérrez (la ciudad más grande en el estado). En el 2005, el promedio bajó aún más: 2.6 hijos por cada mujer en edad reproductiva (INEGI: 2007).

Parte de la esta reducción en el promedio de hijos nacidos vivos se debe a la mayor instrucción de las mujeres (INEGI, 1995). Sin embargo, también se debe a las políticas de planificación familiar implementadas por los gobiernos federal y estatal. Desgraciadamente, estas políticas incluían tácitamente la esterilización forzada o clandestina de las mujeres en los centros de salud pública.[6]

[6] *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas: San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999. Memorias de un encuentro por la justicia:* 2000.

C. MONOLINGÜISMO Y BILINGÜISMO

Para la población indígena, el no hablar español implica desventajas para acceder a la información y al conocimiento escolarizado, para la obtención de servicios administrativos fuera de su comunidad o la resolución de conflictos legales, etc. Como dijo Mónica del Caracol Morelia: *"Hemos enfrentado la injusticia, el desprecio, por ser mujer, por ser indígena y por ser pobre. Pero dijimos 'aquí estamos ahora para destruir el mal sistema que nos ha hecho mucho daño'. Vimos la necesidad de organizarnos como mujeres. Claro, es muy difícil para nosotras porque no sabemos leer ni escribir, y no sabemos hablar el Castilla*[7]*, pero poco a poco estamos aprendiendo ahora, estamos participando en las reuniones y los encuentros."*

Los censos de 1960 presentan que 155,844 personas de habla indígena, es decir el 40.8%, no hablaban español. Los patrones de desigualdades entre los géneros son claro en la información estadística sobre el monolingüismo y bilingüismo desagregada por sexo. Del total de hombres hablantes de lengua indígena, el 39.7% no hablaba español, en comparación a 41.8% de las mujeres. En 1970, había 141,921 mujeres de 5 años o más hablantes de alguna lengua indígena; de ellas, el 60% no hablaba español; y por cada 100 mujeres monolingües había sólo 73 hombres. En 1990, se registraron 356,442 mujeres de 5 años o más hablantes de alguna lengua indígena. Ellas representaban el 26.3% del total de las mujeres en la entidad. De ellas 41.3% eran monolingües; es decir, hubo una disminución de casi del 20% de monlingüismo. Sin embargo, el monolingüismo en la población masculina se redujo más que el de la población femenina, puesto que por cada 100 mujeres de lengua indígena monolingües, había sólo 55 hombres; es decir, 41.3% de las mujeres de habla indígena no hablaban español, en comparación al 22.7% de los hombres (INEGI, 1995). En el año 2000, la tendencia continúa, tal como se puede apreciar en el Cuadro 4:

[7] El Castilla es la manera como la mayoría de los indígenas llaman a la lengua española.

Cuadro 4. Población de 5 y más años hablante de lengua indígena bilingüe y monolingüe y su distribución según sexo, 2000.

Sexo	Total	Bilingües	Monolingües	No especificado
Chiapas	809,592	495,597	295,868	18,127
Hombres	404,442	288,314	109,035	7,093
Mujeres	405,150	207,283	186,833	11,034
Chiapas	100.0	61.2	36.6	2.2
Hombres	100.0	71.3	27.0	1.7
Mujeres	100.0	51.2	46.1	2.7
Chiapas	100.0	100.0	100.0	100.0
Hombres	50.0	58.2	36.9	39.1
Mujeres	50.0	41.8	63.1	60.9

Fuente. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos. En INEGI 2005b.

Las marcadas diferencias en el número de monolingüismo y bilingüismo femenino y masculino apunta a las distintas oportunidades educativas que tienen los hombres y las mujeres.

D. EDUCACIÓN

Según la Comandanta Abuelita Abina del Caracol de Oventik: *"Nadie aprendió a leer en la finca Las Delicias, no había maestros para que nos enseñen, por eso todos no sabemos leer ni escribir. Fuimos muy pobres."* Entre 1960 y 2005, las inequidades entre la población mestiza e indígena, así como las inequidades entre hombres y mujeres son también evidentes en el acceso a la educación. Como se puede notar en el Cuadro 5, en 1960, dos de cada tres hombres en áreas urbanas sabían leer y escribir; esta proporción se invierte en las área rurales, donde sólo uno de cada tres hombres era alfabeta. A diferencia de los hombres, sólo un poco una de cada dos mujeres en zonas urbanas sabían leer y escribir; y en las zonas rurales sólo de cada cuatro mujeres era alfabeta.

Cuadro 5. Porcentaje de alfabetismo y analfabetismo de población urbana y rural dividido por sexos, 1960

	Alfabetos		**Analfabetos**	
	P. Urbana	**P. Rural**	**P. Urbana**	**P. Rural**
6 años o más	60.5	32.5	39.5	67.5
Hombres	66.3	38.5	33.7	61.5
Mujeres	55.2	26.2	44.8	73.8

Fuente: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística (1963). *VIII Censo General de Población – 1960.*

En 1990, el porcentaje total de analfabetismo en la población de 15 años o más en el estado era del 30%. Sin embargo, entre la población de habla indígena, el 54% no sabía leer ni escribir. Desagregando esta información por sexo, el 40.1% de los hombres era analfabeta, en comparación al 67.9% de las mujeres. Esta proporción varía entre la población de 6 a 14 años, donde se puede observar un decremento en la población analfabeta; el 25.6% de la población total de este grupo de edad no sabía leer ni escribir. Entre la población de habla indígena en estas edades, el 37.8% era analfabeta; constituido por el 33.7% de los hombres y 42% de las mujeres.

Lucía del Caracol de La Realidad explicó en durante el Encuentro de mujeres zapatistas la razón de las inequidades educativas en las fincas: "*A nuestros hijos también así los trataban, nadie era libre, los usaban para cuidar animales y cargar y desgranar maíz, cargar agua para animales. Nuestros hijos nunca fueron a la escuela, no aprendieron a leer ni escribir, igual a nosotras. Al patrón no le gusta que alguien nos educara, quería que estuviéramos ignorantes y así enfermábamos por el trabajo que nos daba, quería que nos matáramos, era parte de la humillación que nos daba."*

En el 2000, el monto de población hablante de lengua indígena de 15 y más años analfabeta era de 231 mil. En términos relativos, las proporciones de población analfabeta pasaron de 40.1 a 29.5% entre los hombres, y de 67.9 a 56.2% entre las mujeres. En el ámbito nacional, en el mismo periodo, la población masculina indígena analfabeta registró una disminución, de 29.7 a 23.9% y la femenina de 51.8 a 43.2% (INEGI: 2005)

Además de los índices de analfabetismo, también hay grandes inequidades en el nivel de instrucción de la población indígena. El nivel de instrucción se refiere al grado de escolaridad de la población, y define sus posibilidades de acceder al mercado laboral y a mejores ingresos. El nivel de instrucción de la población hablante de lengua indígena, es significativamente más bajo que el de la población total del estado, el cual como es conocido, es de los más bajos en el ámbito nacional.

En el año 2000, por sexo, más de la mitad de las mujeres indígenas del estado carecen de instrucción y dos quintas partes tienen la educación básica incompleta, por consiguiente, una mínima proporción de ellas tiene educación básica completa o posbásica; de los hombres, 29 de cada 100 no tienen estudios, 57 cuentan con educación básica incompleta, 7 terminaron la secundaria y 6 aprobaron estudios posbásicos. Así pues, como las cifras lo muestran, el nivel de instrucción de la población indígena es bajo, pero el de las mujeres es todavía menor (INEGI, 2005). Judith del Caracol de Morelia explica que *"Los papás, si tienen una niña, les dicen, 'tú no*

puedes salir, no puedes jugar, no puedes ir a la escuela porque eres una niña […] los niños sí tienen derecho, las niñas sólo van a buscar marido'. Las niñas se quedan en su casa cuidando a sus hermanitos, a pastorear sus borregos, mientras los niños están en la escuela. Así sufrían. El papá no le da nada a su hijita, anda descalza, no tiene ropitas."

En las localidades rurales se agudiza el bajo nivel de instrucción de la población indígena, ya que 54.3% de las mujeres y 30.7% de los hombres no han cursado ningún grado de educación básica; asimismo, 41.2 y 59.5%, respectivamente, cuentan con educación básica incompleta, siendo significativamente menor el porcentaje de población indígena con educación básica completa, 5.9% los hombres y 2.3% las mujeres; y aún más con educación posbásica, 3 y 1%, respectivamente.

Cuadro 6. Distribución porcentual de la población hablante de lengua indígena de 15 y más años por sexo y área de residencia según nivel de instrucción, 2000.

Nivel de instrucción	Total		Rural		Urbana	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Chiapas	100	100	100	100	100	100
Sin instrucción	29.2	51.9	30.7	54.3	24.5	43.9
Básica incompleta	56.8	40.6	59.5	41.2	47.8	38.6
Básica completa	6.9	3.4	5.9	2.3	10.1	7.5
Posbásica	6.2	2.9	3	1	16.6	9.1
No especificado	0.9	1.2	0.9	1.2	1	0.9

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Base de datos, en INEGI, 2005.

E. EMPLEO E INGRESO

A pesar de su utilidad para develar tendencias generales, los censos de 1960, 1970, 1990 y 2000 que se han utilizado hasta ahora, no ayudan mucho a comprender los orígenes y la magnitud de la carencia de recursos de las mujeres indígenas. Además, no hacen explícitas las suposiciones que están detrás de la información estadística, particularmente en los que se refiere a la actividad económica o productiva. En primera instancia, en todos los censos se distingue entre "población económicamente activa" y "población económicamente inactiva". Por ejemplo, en el censo de 1990 se registró que sólo el 11.7% de la población femenina tenía participación en la actividad económica. El restante 88.3% de la población femenina era económicamente inactiva, y de este porcentaje el 83.8% se dedicaba a los quehaceres del hogar. Sin embargo, es ya sabido que la

supuesta inactividad económica de las mujeres en realidad representa un alto porcentaje de las ganancias económicas de las familias y las comunidades y el país. Paradójicamente, muchas de las actividades que las mujeres realizan no son remuneradas, pero no por ello dejan de proporcionar una ganancia económica para terceros, ya sean estos los finqueros o sus parejas. Judith del Caracol de Morelia, lo explicó así: *"Antes del 94 nuestras abuelas sufrían mucho, también nuestros abuelos [...] los maltrataban y humillaban, eran esclavas y esclavos, no los respetaban [...] las mujeres tienen que levantarse temprano a 1 ó 2 de la mañana a moler nixtamal para hacer tortilla y mantener a los patrones. Y no sólo eso, tienen que mantener a sus esposos y sus hijos. Los patrones cuando vienen a pedir la comida, tienen que pasarle agua tibia para limpiarse las manos. Si la comida no está hecha pateaban a las pobres mujeres."*

El peso del trabajo no remunerado y sus implicaciones para la reproducción social y económica son claras en las palabras de Lucía, del Caracol de La Realidad: *"Nos daba siempre más trabajo, sin preguntar si estábamos cansados o teníamos otras cosas que hacer en nuestras humildes casitas. Así nos hacía el patrón. Si en su casa no había más quehacer nos mandaba con nuestros esposos a cortar caña y a moler panela[8]; nos mandaba a cortar café. Luego ordenaba moler grandes cantidades de café cereza, pero no en una despulpadora como la que hay ahora, sino en una piedra que llamamos metate, era tan pesado que nos cansábamos mucho y ya ni podíamos mantener bien a nuestros hijos. También nos daba a hacer bastante tostada que llevaban a vender a la ciudad. También nos ordenaba a asear su casa y sus hijos, nos mandaba a cargar agua y madera para su casa, leña para su cocina […] lavábamos la ropa del patrón, de su esposa y sus hijos. Cuando quería comer quería tortilla bien caliente. Eran bien alimentados los perros y bien atendidos, viven mejor que nosotros; el alimento de nosotros, no nos daban maíz para comer, la tortilla que comíamos la revolvíamos con plátano verde para que abunde. No teníamos dinero. Nunca nos dejaba salir a nosotras las mujeres.*"

Finalmente, la Comandanta Abuelita Abina, del Caracol de Oventik, explicó cómo el trabajo reproductivo no remunerado ha sido esencial para el mantenimiento del sistema económico agrícola: *"Puro trabajo, no hay descanso. Desde las 5 de la mañana ya están [los hombres] trabajando las tierras del patrón. Pero las mujeres no quedan libres. Las mujeres molíamos también sal para el ganado, tenía un cuero grande… para moler, no nomás poquito sino montones, pero bien remolido, son grandes los terrones de la sal, bien molido para que lamba su ganado. Las pobres mujeres llegan a hacer tortilla, desde las 6 de la mañana ya está*

[8] Un tipo de azúcar morena.

torteando la tortilla. Cuando se levanta el patrón, se va en la cocina, lo va a ir a ver […] si no hay bastante tortilla en el (recipiente), viene el patrón, lo patea, se va rodando, porque no está lleno."

Desde hace cientos de años hasta 1994, las condiciones de trabajo en las fincas eran esclavizantes, tanto para los hombres como para las mujeres. Como expliqué anteriormente, existía toda una estructura económica y legal que perpetuaba este sistema. La tierra fértil fue acaparada desde la colonia por unos pocos, y así continuó por años. Los indígenas no tenían tierra donde vivir o cultivar. Por lo tanto, se empleaban en las fincas donde trabajaban de sol a sol a cambio de una pequeña parcela donde poder tener cultivos de subsistencia. La Comandanta Abuelita Abina del Caracol de Oventik, lo explicó así: *"En todas las fincas es igual. Hay muchas fincas de los patrones, ellos tienen la tierra. No sabemos cuántas hectáreas tiene de milpa. Los papaes no tienen donde trabajar sus milpas, sólo en el cerro o en los pedregales, porque las tierras son para el patrón. Ahí no da el maíz. […] Viene el jabalí o los animales y se comen todo. Ya no se junta porque el jabalí tumba el maíz y ya no nos da. Sólo para el patrón hay, pero aquí en lo plano, él no quiere subir al cerro a trabajar porque ahí hay animales. A nuestros papaes sí los manda trabajar en el cerro. Por eso nosotros fuimos muy pobres cuando vivíamos en "Las Delicias", no teníamos nada."*

Los indígenas no sólo no tenían tierra propia, ni tierra fértil, sino que además no recibían un pago justo por el trabajo que realizaban en las fincas, perpetuando así su pobreza. Más aún, muchos indígenas estaban atados a sus empleadores por deudas reales o inventadas, adquiridas por ellos o heredadas de abuelos y bisabuelos. Norma del Caracol de La Realidad dijo: *"Nuestra ropa era de manta, el patrón nos medía con vara, no nos lo regalaba sino era pagado con trabajo, y así otras cosas que nos daban. Como trabajábamos la ropa se acaba y así terminábamos muy parchados y remendados. No había jabón con qué lavar sino con ceniza y limón. Y eso es lo que usábamos. Los trastes hacíamos de barro y las ollas igual. El maldito patrón nunca pagaba con dinero, ni un centavo, al contrario, reunía a nuestros hijos y esposos les pagaba con bastante trago. Ya borrachos los hombres pedían más trago y así quedábamos endeudados. Así y otras cosas que el patrón hacía. Los emborrachaba y los usaba para que en un papel dejaran su huella, diciendo que son ellos lo que aceptaron poner su huella. Y también los usaban para su diversión, se peleaban y se mataban por la borrachera.*"

Las condiciones "laborales" de los hombres y, sobre todo, de las mujeres indígenas, difícilmente permiten categorizar a esta población como "económicamente activa", puesto que en

la mayoría de los casos, su trabajo no era remunerado. Más aún, el trabajo no remunerado de las mujeres no terminaba en las fincas, sino que la división sexual del trabajo se reproducía al interior de la comunidad y la familia. Según Norma del Caracol de La Realidad: *"De noche teníamos que trabajar para darles de comer a nuestras familias. Usábamos el ocote para alumbrar y poder preparar el alimento y lo único que preparábamos para comer era el chile machacado y revuelto con un poco de maza y agua. […] Pasábamos mucha hambre porque no hay nada en la casa, no porque no queríamos trabajar, sino que nos levantábamos a las 3 de la mañana, para lavar y poder preparar un poco de alimento que llevar y tomar algo antes de salir, porque amaneciendo hay que ir con el patrón."* Además, de acuerdo con Judith del Caracol de Morelia, después de que los hombres indígenas aprendieron de los finqueros, ellos *"las obligan a levantar temprano, llevan a trabajar a su mujer y a buscar leña, cargando a los niños, porque las mujeres no tenían derecho ni decisión, cuántos hijos pueden tener. […] Las mujeres se van con sus hijitos a trabajar, jalando a otro, cargando a otro. Y van también a traer agua, es muy lejos a donde van, caminaban media hora o una hora cargando el cantarito, una cubeta y a su bebé. Después cuando llega a su casa, junta la ropa y se va a lavar las ropas, se va con sus hijitos y hijitas a bañar en los ríos porque no hay agua cerca. La mujer tiene que llevar cargando en la cabeza la ropa, las cobijas, los pañales. […] Tiene que llegar a su casa a moler nuevamente para tortear."*

F. VIOLENCIA

No hay mucha información estadística en los últimos 38 años acerca de la violencia familiar que han sufrido las mujeres indígenas en Chiapas. Uno de los pocos documentos estadísticos fue publicado por el INEGI en 2006, titulado *Panorama de violencia contra las mujeres en Chiapas*. Este documento recoge información importante acerca de la incidencia de los diferentes tipos violencia que sufren las mujeres así como de los ámbitos en los que se ejerce dicha violencia (en la familia de origen, en la relación de pareja, en la comunidad, etc.) Sin embargo, la mayoría de la información no diferencia entre cómo viven la violencia las mujeres mestizas y las mujeres indígenas, ni las mujeres que viven en zonas urbanas y rurales. El único dato presente sobre las mujeres de habla indígena, indica que el 40.4% de las mujeres de este grupo han sido violentadas por sus parejas. Sin embargo, me atrevo a afirmar que este número es mucho mayor al registrado en este censo.

Las mujeres zapatistas explicaron que la violencia familiar que ellas vivían y viven en algunos casos, es fruto de la violencia que ejercían sobre ellas los finqueros. Con el tiempo, la

violencia contra las mujeres indígenas fue legitimada tanto al interior de la finca como al interior de las comunidades y familias. En el ámbito privado, aunque no familiar, las mujeres indígenas eran violentadas, sobre todo sexualmente, por los finqueros. Hasta 1992, en muchas de las fincas, lo finqueros seguían practicando el mal llamado "derecho de pernada", por el que los finqueros y demás autoridades de la finca abusaban sexualmente de las jovencitas indígenas inmediatamente después de su primer periodo y como condición para que ellas pudieran considerase casamenteras. La Comandanta Abuelita Abina del Caracol de Oventik compartió durante el Encuentro que *"Hay patrones que no quiere a la viejitas que van a la casa grande a hacer tortilla […] quiere a las muchachas. […] El patrón es malo […] como le dijo la muchacha a su mamá y su papá que el patrón la quiso violar, ya no quiere ir a trabajar. Y llegó un día que el patrón ordenó a su gente que vayan a agarrar al papá de la muchacha para que la pueda violar, a los viejitos los metieron en una red y los colgaron en el palo para que pueda violar a las muchachas. Así lo hacían los patrones de las fincas. También en otra finca "El Porvenir", el patrón don Javier tuvo familia con sus criadas, pero ellos ya no dijeron nada porque si no entrega a las hijas, lo cuelgan en el palo. Mejor [el papá] ya no dijo nada, sólo vio que violaba a las muchachas; todas las muchachas, no sólo una o dos, todas la muchachas tiene que pasar por su mano, no se puede casar porque él no la ha violado. Si ya la violó ya están libres para ver si se casan o no se casan. Así era el patrón. Otro patrón para que [los papás] den sus hijas, las cambia por tierra […] tiene mucha tierra, todo es de él hasta donde llega su vista. 'Dame tu hija, te voy a dar cuántas caballerías o terreno para que trabajes', los papaes entregaban las hijas, ya no molestaban al patrón. Y así les dejaban tierras para que trabaje. Así pasó cuando vivíamos en las fincas."* Del mismo modo, Norma del Caracol de La Realidad, aseguró también que: *"Una de esas cosas que nos hacía el patrón es que nuestras hijas las violaba desde niñas, y no podíamos decir ni un palabra porque nos mandaban a matar."*

Además de la violencia sexual, los finqueros ejercían sobre ellas violencia física. Como ya apunté renglones arriba, hasta antes del levantamiento zapatista, las mujeres indígenas eran obligadas a trabajar como esclavas; pero también eran castigadas como tales. Lucía, del Caracol de La Realidad, dijo que: *"Cuando hacíamos algo mal nos pegaba a chicotazos, era cuero de vaca bien duro. Si desgajamos una rama de café o una mata de maíz nos hacía pagar con castigos, era tan duro que nos hacían desmayar del dolor. No quieren que les contestemos porque nos hacían pagar más feo. A nuestros esposos los amarraban en un árbol desnudo, así lo dejaban amarrado sin ropa uno o dos días; a nosotras nos hincaban en una piedra filosa hasta*

sangrar nuestras rodillas. Nos humillaban así de feo, nos veían como animales, y peor cuando estábamos enfermas, decían que éramos haraganes y buscábamos nuestras enfermedades; cosa que no es así, sí estábamos enfermas y enfermos." La Comandanta Abuelita Abina también dijo que: *"Cuando el patrón nos castigaba no podíamos defendernos, teníamos miedo; si moríamos, sólo nos mandaba a enterrar, y no que veíamos no podíamos decir a nadie."*

Finalmente, la violencia de género que se imponía en las fincas fue introyectada por los hombres y las mujeres indígenas, y comenzó a ser practicada dentro de sus propias comunidades y de sus propios hogares. Así lo explicó Judith, del Caracol Morelia: *"Luego los abuelos vieron cómo pasaron estos españoles, ellos aprendieron que los maridos o esposos tienen que maltratar su mujer. […] Su esposo pide que la comida esté hecha; si el esposo se va a tomar, llega borracho y tiene que llegar a golpear a su mujer y la saca a patadas. Las mujeres están muy humilladas y no tienen ni derecho a hablar, sólo se ponen a llorar."*

El silencio de las mujeres indígenas en Chiapas pudo transformarse en la articulación y verbalización de la opresión. El siguiente apartado es quien da sentido al título de este capítulo: "Rompiendo el silencio".

2.2 Breve historia de los movimientos de mujeres en Chiapas desde 1963

El recuento histórico, estadístico y testimonial que he hecho hasta ahora dibuja someramente la difícil vida que han tenido los indígenas y, sobre todo, las mujeres indígenas en Chiapas, que las tenía sumidas en el silencio. Este subcapítulo es sumamente necesario para comprender qué sucesos coyunturales permitieron que las mujeres, de las que hablaré en los capítulos 3, 4 y 5, hayan logrado cobrar conciencia sobre su opresión, y hayan decidido empezar a ejercer su agencia transformadora que modificara su situación personal, familiar y comunitaria. La toma de conciencia, la agencia transformadora y la palabra recobrada son fruto, entre otras cosas, de procesos grupales y personales. Sin embargo, ninguno de estos procesos surgió por generación espontánea. Todos son resultado de acontecimientos y fuerzas históricas mayores que coincidieron en Chiapas en las últimas décadas del siglo pasado. Sin el entendimiento sobre estos sucesos coyunturales es imposible comprender cómo, a pesar de que hay miles de mujeres que aún viven altos grados de discriminación y subordinación, hay ya también miles de ellas que tienen conciencia de sus derechos y de su dignidad, y que participan en las decisiones que les afectan. Los tres actores principales que propiciaron esta crisis de las estructuras sociales positiva

en muchos sentidos para las mujeres fueron: el Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal (CODIMUJ), las organizaciones feministas de izquierda y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

2.2.1 El Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal[9] (CODIMUJ)

La Diócesis de San Cristóbal abarca un total de 36,821 kilómetros cuadrados y es casi la mitad del territorio total del estado de Chiapas. 43 de los 112 municipios del estado pertenecen a la Diócesis; y la mayoría de los habitantes de estos municipios son indígenas de diferentes etnias, sobre todo ch'oles, tojolabales, tzeltales, tzotziles y zoques (CODIMUJ, 1999). Muchos de estos se convirtieron al catolicismo desde la colonización.

Desde tiempos de la Colonia, la Iglesia Católica detentó un grandísimo poder sobre el pueblo mexicano. Hasta antes de 1962, la mayor parte de la Iglesia Católica mexicana hacía frente común con los ricos y poderosos, para mantener el orden social donde los pobres, los indígenas y las mujeres eran los más desfavorecidos. Así, la Iglesia, durante mucho tiempo, tuvo (y aún tiene en muchas zonas del país) el poder para producir valores, creencias y normas que sustentaban y fortalecían los principios de división social. El Concilio Vaticano II[10], que se llevó a cabo entre 1962 y 1965, propuso una modificación radical de la misión de la Iglesia en el mundo. Esta nueva misión se resumía en la "opción por los pobres"; opción que conlleva forzosamente luchar por la liberación de los oprimidos. Entre los puntos más importantes que surgieron del Concilio Vaticano II, se encuentran las siguientes (en CODIMUJ: 29):

1. Los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de la época actual, sobre todo de los pobres y afligidos de toda clase, son también los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los discípulos de Cristo.
2. Promover la participación activa de los laicos a través de Comunidades Eclesiales de Base.
3. Reconocer que hay semillas de la Palabra de Dios en todas las culturas.
4. La Iglesia debe trabajar por los pobres. La Iglesia es el pueblo y su opción es por los más abandonados y excluidos (mujeres, jóvenes y campesinos).
5. Formar una iglesia autóctona
6. La importancia del diálogo

[9] Una diócesis es un distrito o territorio en que tiene y ejerce jurisdicción espiritual un prelado, como un arzobispo, un obispo, etc.
[10] Concilio: Junta o congreso de los obispos y otros eclesiásticos de la Iglesia católica, o de parte de ella, para deliberar y decidir sobre las materias de dogmas y de disciplina.

A partir del Concilio, surgieron nuevas iniciativas. Una de las más importantes fue la "Teología de la Liberación" creada por el Episcopado Latinoamericano. Uno de los principios de esta teología es que el mensaje de Cristo es un mensaje liberador dirigido a los más pobres y oprimidos. Así, la lucha contra la pobreza se convirtió en uno de los ejes fundamentales de la acción pastoral.

> Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc. […] Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. (Oliveros Maqueo SJ, 1990)

Otro punto indispensable de Concilio Vaticano II, así como de la Teología de la Liberación, es la concepción de un nuevo principio para interpretación de las escrituras bíblicas. Las escrituras se releen desde la experiencia vital del pobre, desde su contexto histórico-social, desde su problemática específica. Así, el pueblo hace reflexiones de fe, es decir, hace teología, a partir de su realidad concreta; y del mismo modo, el pobre reflexiona su realidad a la luz de la fe. Partiendo de estos principios, la exigencia cristiana del amor al prójimo entraña nuevos retos según la praxis de la liberación de la opresión que es fruto de estructuras sociales y económicas concretas. Entonces la labor de la Iglesia no sólo se resume en fomentar la reflexión acerca del mensaje liberador, sino impulsar también a la acción liberadora.

El Concilio Vaticano II tuvo consecuencias importantes, especialmente, entre los obispos de América Latina. Para Samuel Ruíz García, que ya era obispo de la Diócesis de San Cristóbal, la opción por los pobres influyó profundamente en todo su trabajo posterior. En la Diócesis de San Cristóbal, el catecismo iba acompañado de talleres de salud, educación, derechos humanos, organización política y desarrollo productivo. En 1963, ante la inminente opresión que vivían las mujeres indígenas, Don Samuel decidió que había que trabajar con las mujeres directamente y por separado de los hombres. El obispo convocó a un grupo de religiosas para que abrieran una escuela para niñas indígenas, donde se impartía educación básica, entre otras cosas. Con el tiempo, las religiosas fueron conociendo la difícil vida de las mujeres en las comunidades; intentaron incidir positivamente en sus vidas pero el trabajo era más asistencialista y paternalista. No se hablaba aún de derechos ni de participación de las mujeres.

En 1968 se dio a conocer la Teología de la Liberación que fue fruto de la Segunda Conferencia Episcopal de América Latina, llamada Conferencia de Medellín. Inspiradas en estas nuevas ideas, las religiosas comenzaron a recorrer comunidades, convocando a las mujeres a que se reunieran a reflexionar acerca del mensaje liberador de Cristo y de lo esto implicaba para su realidad concreta como mujeres y como indígenas. En 1971 se empezaron a formar grupos únicamente de mujeres en todas las regiones de la diócesis. En muchos lugares nunca se había visto que las mujeres se reunieran, y mucho menos que se reunieran sólo con mujeres. Como en las comunidades no era permitido que las mujeres hablaran y participaran, los primeros años el trabajo fue muy difícil. Los grupos eran inestables. Pero poco a poco se fue rompiendo el silencio. Dentro de los grupos, las mujeres empezaron a hablar de los hijos, de la falta de recursos; después empezaron a hablar sobre su relación con el marido o con los papás; del sufrimiento y de la violencia. Fueron rompiendo el miedo expresarse, el miedo a pensar que eran ignorantes y que no tenían nada valioso que decir. Con el tiempo más y más grupos se fueron formando. Las mujeres encontraron que podían expresarse, que eran tomadas en cuenta, que podían participar abiertamente. "Han aprendido a escucharse a sí mismas y a las otras, se sienten capaces de aprender y asisten regularmente." (CODIMUJ: 52) Posteriormente, dentro de los grupos surgieron iniciativas para comenzar trabajos colectivos para ayudarse económicamente.

Con el tiempo, las participantes descubrieron que el sueño de Dios es que las mujeres vivan una vida libre, con dignidad y en condiciones de igualdad con los hombres. A partir de este espejo, fueron capaces de reflexionar acerca de los valores y las acciones concretas que perpetuaban el sistema patriarcal en sus propias familias y comunidades. En los grupos se utilizaba la metodología de la Teología de la Liberación y de la Educación Popular de Paulo Freire, que se resume en la fórmula: ver, pensar, actuar. Así, a la luz de las Escrituras, las mujeres, desde sus ojos, su mente y su corazón de mujeres, reflexionaban sobre su realidad familiar, social, cultural, histórica, política y económica. Al contrastar este análisis con el mensaje liberador de Cristo, tomaban conciencia de la opresión en la que vivían; y, finalmente, se decidían a llevar a cabo acciones. Éstas últimas podían ser individuales, colectivas o comunitarias; y surgían de ellas mismas, de sus propuestas, de sus capacidades y limitaciones.

Poco a poco dejó de ser necesario que las hermanas religiosas fueran quienes visitaran a las comunidades. Las mismas mujeres decidieron participar en la enseñanza a otras mujeres. Nombraron también representantes, y entre ellas mismas organizaban las reuniones, iniciaban nuevos grupos, etc. "Sabíamos ahora que podíamos aprender y que éramos valiosas como

mujeres ante los ojos de Dios y que ayudar a nuestra comunidad era importante. Sabíamos que éramos capaces, que los grupos de mujeres nos servían para apoyarnos en nuestros problemas diarios y para cambiar. Eso se lo podíamos decir a más mujeres." (CODIMUJ: 60)

En 1993, el Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal se reestructuró. Nació entonces la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ). Esta reestructura se debió a que había ya muchos grupos de mujeres que necesitaban estar en contacto, trabajar con un agenda común, compartir las experiencias y los aprendizajes. Así, se creó una estructura en cuatro niveles: las comunidades, las parroquias, las zonas y la diócesis. Cada nivel cuenta con coordinadoras que se reúnen y nombran coordinadoras a su vez. Las coordinadoras al nivel de la diócesis asisten a encuentros cuatrimestrales donde se capacitan, reflexionan, llegan a acuerdos, etc. Posteriormente, éstas replican la información y la reflexión con las coordinadoras del siguiente nivel y así sucesivamente. Las coordinadoras son asesoradas por hermanas religiosas, teólogas feministas, activistas, etc. Actualmente, la reflexión grupal está estructurada en cuatro ejes: político-social, cultural, de género y mística. (1) En el eje político-social las mujeres hacen análisis de coyuntura; analizan de qué manera son afectadas en sus familias y comunidades por los sucesos políticos y sociales a nivel nacional e internacional. (2) En el eje cultural, las mujeres analizan los valores y creencias, y los usos y costumbres de sus comunidades; para entender, por un lado, las fortalezas y debilidades culturales con las que cuentan para sobreponerse a la opresión, lo que las lleva a reflexionar qué debe conservarse y qué debe mejorarse; y, por otro, para reconocer y revalorar la espiritualidad y religiosidad indígenas. (3) En el eje de género, las mujeres analizan las diferentes formas y dimensiones de la opresión patriarcal. (4) Finalmente, en el eje de la mística es donde encuentran en la Palabra de Dios la guía para analizar, reflexionar y actuar.

La opresión que vivían las mujeres indígenas en 1960 era sistemática y profunda. En este contexto, el que un gran número de mujeres hayan cobrado conciencia sobre su opresión; el que hayan reconocido su valor como personas, que son amadas por Dios, que son sujetas de dignidad y derechos; el que se hayan creído capaces de tomar decisiones y de realizar acciones transformadoras, es una empresa de titanes. Y me atrevo a afirmar, sin lugar a dudas, que quien impulsó desde las bases esta transformación fue el Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal que después se convirtió en la CODIMUJ. El movimiento zapatista encontró esta conciencia liberadora ya formada, y fue tierra fértil donde germinó la lucha contra un gobierno racista y explotador. Esta conciencia liberadora fue catalizada, ampliada, legislada y contagiada a

otras comunidades y a la sociedad civil por el EZLN. Por su parte, las organizaciones feministas de izquierda aportaron el sustento teórico y ofrecieron una serie de herramientas para que esta conciencia liberadora fincara raíces y se concretara en acciones. Pero es indiscutible que la conciencia liberadora nació entre las mujeres a partir del trabajo de la CODIMUJ.

2.2.2 Organizaciones feministas de izquierda

Mientras el Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal generaba una conciencia crítica-reflexiva entre las mujeres de las comunidades indígenas, en la ciudad de San Cristóbal se gestaba un movimiento de mujeres mestizas que también luchaban por los derechos de las mujeres pero desde una perspectiva académica, política y feminista.

Actualmente, San Cristóbal es un calidoscopio de organizaciones feministas. Me atrevo a decir que, en todo el territorio mexicano, ésta es una de las ciudades con mayor presencia de organizaciones de este tipo. Cada organización tiene sus propios objetivos y una manera muy específica de luchar por la equidad de género y por los derechos de las mujeres. Pero lo que queda claro es que todas hacen un esfuerzo por unir su lucha a la lucha de las mujeres indígenas del estado. Así, algunas recorren comunidades dando talleres de todo tipo y con un sinfín de metodologías; otras organizan marchas, mítines y asambleas donde mujeres indígenas y mestizas llegan a acuerdos; otras más prestan sus servicios legales, médicos y psicológicos para asistir a las mujeres indígenas que los necesitan. Unas trabajan en colaboración con la CODIMUJ; otras con las y los zapatistas; otras más con comunidades que no son zapatistas o que incluso están contra ellos; otras con mujeres de movimientos campesinos; otras más con comunidades de desplazados; etc. A pesar de una larga historia de alianzas y rupturas, queda claro que estas organizaciones han sido un elemento clave para el despertar de la conciencia y de la agencia transformadora de las mujeres indígenas y mestizas en Chiapas.

En sus inicios esta ola estaba formada por mujeres que provenían de un taller de género de la Universidad Autónoma de Chiapas, acompañadas de mujeres del sindicato de maestros y del Partido Revolucionario de los Trabajadores. Alrededor de 1981, ellas encontraron que era necesario organizarse como mujeres, y desde una perspectiva del feminismo de izquierda, donde la teoría se uniera a la práctica por la transformación de la situación de las mujeres. Así, durante ocho años realizaron seminarios y talleres sobre la equidad de género y los derechos de las mujeres. Empezaron también a colaborar con mujeres que nutrían (aunque sin tener voz ni voto) las organizaciones campesinas del estado.

En 1989, este grupo se vio fortalecido por un evento trágico que catalizó el esfuerzo de otras mujeres en San Cristóbal. Dos mujeres fueron violadas por militares, y esto despertó el descontento de todas las mujeres de la ciudad que marcharon para exigir justicia y otras acciones para garantizar la seguridad de las mujeres (i.e. ampliar alumbrado público, aumentar vigilancia, castigar a violadores, etc.). A partir de este acontecimiento se creo el Grupo de Mujeres de San Cristóbal; que era un frente que luchaba principalmente contra la violencia sexual. Su trabajo se centró en el apoyo a mujeres violentadas sexualmente, y ofrecía servicios de educación, difusión, apoyo legal, y apoyo médico y psicológico. En este frente se agrupaban dos visiones, una que se inclinaba más al feminismo estructural de izquierda; y otra que, sin dejar de ser feminista, se orientaba a las acciones asistencialistas.

A esto siguió una serie de encuentros y desencuentros entre éstas y otras visiones divergentes. Una división importante se dio 1991 cuando el gobernador Patrocionio González despenalizó el aborto. Un grupo se declaró a favor, mientras que otro se unió a la Iglesia Católica para declararse en contra. Sin embargo, las mujeres siguieron trabajando juntas cuando la coyuntura lo hacía necesario. En 1992, por ejemplo, ante la reforma del artículo cuarto constitucional que decretaba la igualdad entre hombres y mujeres, los diferentes grupos, acompañadas de mujeres indígenas de movimientos campesinos, se reunieron en un foro para comprender qué significaba la igualdad entre tantas diferencias. También en 1993 volvieron a reunirse después de la reforma al artículo 27 constitucional que modificaba la tenencia colectiva de la tierra abriendo la puerta para su privatización. A este foro asistieron organizaciones de todo tipo, y se buscaba articular los esfuerzos de todos. Sin embargo, no hubo muchos resultados pues las vías de negociación con el gobierno estaban cerradas, y había una inmensa represión ejercida de Patrocinio González (1991-1994). La insurrección parecía ser la única salida; por las fronteras con Centro América empezaba a contagiarse el impulso rebelde. Sin embargo los grupos seguían desarticulados.

Vanesa, Lourdes, Pamela y Carolina, cuatro de las mujeres mestizas que participaron en esta investigación, dijeron cada una por su cuenta, que uno de los momentos más importantes de todo este proceso fue cuando, en 1993, bajaron por primera vez los zapatistas a San Cristóbal en una manifestación pública, civil y pacífica; en la que llegaron a la Plaza de Santo Domingo y tiraron la estatua de Diego de Mazariegos. *“Eran miles”, “No sabíamos quiénes eran, pero pensé, ‘ahora sí, ya llegaron’”, “Eran hombres y mujeres de la selva nunca antes vistos”, “Era lo que estábamos anhelando, nos llenó de esperanza”, “Venían también miles de mujeres, venían*

erguidas, con sus garrotes, marchaban igual que los hombres; no miraban al piso y no venían cargando el comal y al hijo, venían fuertes y al frente".

El levantamiento de 1994 fue fundamental en el proceso de organización de las mujeres en Chiapas. Las mujeres de las organizaciones feministas, al ver que mujeres indígenas habían tomado las armas y al conocer la Ley Revolucionaria de las Mujeres, se sumaron las caravanas y las brigadas. Vanesa dijo: "*Tomando el ejemplo de las mujeres zapatistas, nos organizamos. El EZ y el 94 abrieron la puerta. Catalizaron nuestra lucha."*

A partir de entonces las organizaciones feministas de izquierda empezaron a participar activamente por posicionar la equidad de género en los encuentros que el EZLN sostuvo con la sociedad civil. En 1994, durante la Convención Nacional Democrática que se realizó en la Selva, estas organizaciones dejaron claro que no podía haber una convención de este tipo sin la presencia de las mujeres y sin la transformación de las relaciones de género. También estuvieron presentes en el diálogo por la paz de marzo del 94; entre julio y octubre de este mismo año organizaron la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas. En mayo de 1995 participaron en la creación de la plataforma de mujeres para el diálogo zapatista; y en octubre de ese año estuvieron en la mesa de diálogo sobre los derechos de las mujeres. En octubre de 1996 llevaron las propuestas de las mujeres para la reforma al artículo cuarto constitucional en el Congreso Nacional Indígena.

De 1997 a 1998 conformaron el Feminario, que era un colectivo formado por mujeres de todas las organizaciones, y que crearon un espacio de formación de género y de formación política a través de seminarios, cursos y talleres. En 1999, a raíz de la guerra en Afganistán y Kosovo convocaron a todas las mujeres del estado al foro titulado "Contra la violencia, la impunidad y las guerras"; en el primer día del foro se denunciaron 300 violaciones a los derechos humanos de las mujeres; y para el final del foro reunieron cerca de 3000[11]. A partir de este foro surgieron dos iniciativas que siguen funcionando. La primera fue la creación de un Movimiento Independiente de Mujeres, que se fundó en 2000. Éste es una plataforma política que agrupa a diferentes organizaciones indígenas y no indígenas; desde donde se coordinan a las organizaciones, grupos, colectivos y personas individuales que luchan por los derechos de las

[11] Todas las denuncias están recogidas en el libro: (2000) *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas: San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999. Memorias de un encuentro por la justicia.* Chiapas, México: La correa feminista.

mujeres. La segunda iniciativa fue la creación del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, que se constituyó en 2004.

2.2.3 Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

Después de organizarnos, las mujeres sí tuvieron el valor, se quitó el miedo, no era como antes que teníamos mucha vergüenza y mucha pena, que no queríamos salir, no queríamos participar porque nuestros papás nos quitaban el derecho por culpa del gobierno y los españoles. Tuvimos la experiencia que sí podemos luchar y organizarnos.
Judith

La historia del neozapatismo es una historia digna de ser contada. Quisiera tener el conocimiento y el espacio para relatar los sucesos grandes y pequeños que han hecho de este movimiento antisistémico la esperanza para muchos y muchas habitantes del mundo. Tendré que dejar la batuta a quienes conocen en lo profundo el andar de estos pueblos dignos. Yo sólo haré una brevísima semblanza del movimiento en tanto su relevancia como catalizador de la toma de conciencia y la agencia transformadora de las mujeres indígenas.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional se fundó el 17 de noviembre de 1983. Fue iniciado, al parecer, por un grupo de 6 hombres, indígenas y mestizos. En entrevista, Julio dijo que estos seis llegaron en 1974, cuando Don Samuel Ruíz organizó el Congreso Indígena. En este Congreso, diferentes grupos indígenas expresaron sus demandas en relación a la tenencia de la tierra, la producción y comercialización, la educación y la salud, y la autogestión. Entre los objetivos del Congreso, se buscaba que gente de México y el mundo conocieran las difíciles condiciones de vida de los indígenas, y que facilitaran procesos organizativos. Mucha gente vino y se fue, pero los zapatistas se quedaron. Después de unos años de conocer de cerca la realidad de los grupos indígenas en Chiapas, decidieron constituirse como ejército. Entre 1983 a 1993 visitaban diferentes fincas, haciendas y comunidades haciéndose pasar por doctores, maestros, empleados de PEMEX (Petróleos Mexicanos), etc. y convocando a las y los indígenas a organizarse. Así, algunas noches, de manera clandestina, hombres y mujeres de diferentes comunidades recorrían las montañas para encontrarse y hablar sobre la opresión en la que vivían y para planear cómo liberarse. Mientras tanto, las mujeres bases de apoyo zapatista, además de sus múltiples actividades, hacían tostada y otros alimentos para mandarlos a los insurgentes.

A lo largo de esos 10 años, se integraron al grupo de "visitadores clandestinos" dos mujeres: la Comandanta Ramona y la Comandanta Susana. Ellas iban de comunidad en comunidad para hablarles a las mujeres no sólo de sus derechos como indígenas, sino también de

sus derechos como mujeres. No sería de sorprenderse que ellas hubieran participado en los grupos de reflexión del Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal. Fueron ellas quienes, en 1993, recogieron las demandas de las mujeres que resumieron en la "Ley Revolucionaria de las Mujeres".

Durante diez años miles de indígenas se prepararon política y militarmente. El 1 de enero de 1994, el día que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América Latina, el EZLN sorprendió a todo México cuando tomaron siete cabeceras municipales. Sus peticiones, recogidas en *La Primera Declaración de la Selva Lacandona* decía así:

> "Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra sucia no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz." (*Primera declaración de la Selva Lacandona*, en Muñoz Ramírez, 2003)

Desde el principio, la presencia de las mujeres en el movimiento armado y en sus demandas fue sobresaliente. Había varias mujeres entre las filas zapatistas, como la Mayor Ana María, responsable de la toma de la segunda ciudad en importancia de Chiapas; la capitana Elisa, la teniente Azucena y la insurgente María. También hubo mujeres en las negociaciones que siguieron al levantamiento, como cuando la Comandanta Esther habló en el Palacio Legislativo en el 2001. Además, las exigencias de las mujeres estuvieron tomadas en cuenta en las demandas zapatistas de la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*; vertidas en lo que llamaron la "Ley Revolucionaria de las Mujeres". Lo sorprendente es que esta Ley no es solamente una demanda dirigida al gobierno mexicano sino a los hombres indígenas de sus propias comunidades. Estos son los artículos de esta ley:

> **Primera.-** Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.
> **Segunda.-** Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.
> **Tercera.-** Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.
> **Cuarta.-** Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.
> **Quinta.-** Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.
> **Sexta.-** Las mujeres tienen derecho a la educación.

> **Séptima.-** Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.
> **Octava.-** Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente.
> **Novena.-** Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.
> **Décima.-** Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios.

Ante el levantamiento zapatista, el gobierno mexicano respondió minimizando la lucha ante los medios; pero en la realidad desplegó toda su fuerza militar contra las comunidades indígenas zapatistas y no zapatistas en Chiapas.

La situación era apremiante. El Obispo de San Cristóbal de las Casas, Don Samuel Ruíz, junto con la sociedad civil mexicana e internacional exigieron el cese al fuego. El 12 de enero, cien mil personas marcharon en el Zócalo de la Ciudad de México. El gobierno mexicano estaba en la lupa, y arrasar con los insurgentes dejó de ser una opción puesto que México era ya parte de la OCDE y del TLC; Salinas no podía pasar por asesino despiadado ante la comunidad internacional. Así que decretó el cese al fuego, al que los zapatistas respondieron aceptándolo. En las ciudades se detuvo la guerra, aunque en las montañas helicópteros y tropas del gobierno militar seguían atacando.

Con la participación del obispo Samuel Ruíz García como mediador se acordó el inicio del diálogo ente los rebeldes y el comisionado del gobierno; éste inició el 20 de febrero de ese mismo año. Este diálogo sirvió, sobre todo, para que los 19 delegados del EZLN (18 indígenas y un mestizo) pudieran explicar a la sociedad civil nacional e internacional quiénes eran y por qué luchaban. El diálogo terminó el 2 de marzo; y como resultado el gobierno se comprometió en 34 puntos. Los delegados zapatistas se retiraron para dialogar con las comunidades indígenas para saber si había un acuerdo general con los resultados del diálogo. En el mes de junio, las comunidades indígenas dijeron "NO" a las propuestas gubernamentales; puesto que las propuestas no modificaban de fondo la estructura social que mantenía oprimidos a los pueblos indígenas. El EZLN mantuvo el cese al fuego y decidió iniciar el diálogo con la sociedad civil. "La estrategia de abrir diálogos y encuentros alternos con la sociedad civil, escuchar y preguntar, independientemente del proceso de negociación con el gobierno federal, caracterizaría su andar político durante los próximos años. Aprender a hablar y escuchar, caminar-preguntando, ésa sería la clave" (Muñoz Ramírez: 99)

De manera enunciativa y no limitativa, los años que siguieron han estado marcados por los siguientes hitos: Primero, el diálogo sin frutos con el gobierno federal. El caso más grave fue el que sucedió con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Después de una año de negociaciones y mesas de trabajo entre representantes del gobierno federal, representantes de los zapatistas y decenas de intelectuales, se plasmó en los Acuerdos la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas; también se acordó que los pueblos indios eran sujetos de derecho público, tierras y territorios, uso y disfrute de recursos naturales, elección de autoridades municipales y derecho de asociación regional. Representantes del gobierno federal firmaron los acuerdos. Después de los cuatro años en que congeló la iniciativa de ley, en 2000 el Poder Ejecutivo encabezado por Vicente Fox envió al Poder Legislativo una iniciativa de ley que estaba muy lejos de abordar los puntos fundamentales de los Acuerdos de San Andrés. Esta iniciativa de ley fue ratificada en 2001 por los legisladores. Esto sucedió a pesar de que la sociedad civil, en una manifestación sin precedentes[12], había apoyado una reforma que contemplara los derechos de los pueblos originarios.

Segundo, el diálogo constante con la sociedad civil nacional e internacional, a través de las seis declaraciones de la Selva Lacandona, cientos de comunicados y cartas, las Convenciones Nacionales Democráticas, los Congresos Nacionales Indígenas, los Aguascalientes, los Encuentros Intergalácticos, la Marcha del Color de la Tierra, etc.

Tercero, la lucha por la autonomía y el auto-gobierno. Cuando los Acuerdos de San Andrés Larráinzar no fueron debidamente ratificados por los legisladores, la Suprema Corte de la Nación recibió 330 controversias interpuestas; sin embargo la Suprema Corte dijo que no tenía facultades para decidir sobre el asunto. Así, el Estado Mexicano cerró la vía legal e institucional para responder a las demandas de los pueblos originarios. A partir de ese momento, comunidades indígenas empezaron a autoproclamar su autonomía. Así en 2003, en el noveno aniversario del alzamiento, el comandante Tacho dijo "Toda esa historia de engaños y traiciones no termina con que nos han derrotado. Nosotros como zapatistas seguimos buscando caminos para que el pueblo sea soberano y para que se cumpla lo de mandar obedeciendo, así que seguirán sabiendo de nosotros y, sobre todo, seguirán sabiendo que los zapatistas no olvidamos, no nos rendimos y que no nos vendemos." (Muñoz Ramírez: 233); y el Comandante Brus Li dijo "Ya es tiempo que

[12] En 2001, una comitiva de delegados zapatistas viajaron a la Ciudad de México en la fecha que dichos acuerdos iban a ser ratificados. En su camino, que denominaron "La marcha del color de la tierra", visitaron 13 estados de la República y realizaron 77 actos masivos durante 37 días. En cada estado fueron recibidos por decenas de miles de indígenas, trabajadores, campesinos, estudiantes, amas de casa, maestros, niños, artistas, intelectuales, etc. Todos apoyaban que la "Ley de derechos y cultura indígena" fuera aprobada.

todos nos organicemos y que formemos nuestros municipios autónomos. No hay que esperar hasta cuando el mal gobierno dé permiso" (235). En julio de 2003, las comunidades autónomas se agruparon en cinco Juntas de Buen Gobierno o los llamados "Caracoles": Caracol de la Realidad, Madre los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños; el Caracol de Morelia, Torbellino de Nuestras Palabras; Caracol de La Garrucha, Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer; Caracol de Roberto Barrios, Que Habla para Todos; y Caracol de Oventik, Resistencia y Rebeldía por la Humanidad. En los Caracoles las comunidades autónomas deciden sobre educación, salud, trabajos colectivos, agua, tierra, agricultura, comercios, apoyos de la sociedad civil[13], y sobre todo aquello que implique la autodeterminación. En el "Encuentro de las mujeres zapatistas con las mujeres del mundo", decenas de mujeres hablaron acerca de su participación como promotoras de educación, salud y trabajos colectivos. También dijeron que pueden tener participación en las Juntas de Buen Gobierno; y no sólo ellas, también hombres, niños, ancianos, sin importar su grado de escolaridad, ni su oficio.

Cuatro, la guerra de baja intensidad[14] donde a través de estrategias de contrainsurgencia el gobierno ha intentado debilitar la resistencia. Entre estas estrategias, el gobierno ha financiado, entrenado y armado a grupos de paramilitares, que han atacado a las comunidades zapatistas, con resultados tan terribles como la matanza de Acteal; hay presencia, patrullaje e incursiones militares intermitentes a comunidades indígenas, que a veces terminan en saqueos, violaciones, asesinatos y destrucción de aldeas; desalojos de comunidades enteras; los programas sociales gubernamentales (como OPORTUNIDADES) se otorgan a cambio de que las comunidades abandonen la resistencia; los medios son comprados por el gobierno para no transmitir noticias sobre los zapatistas; y hay un esfuerzo sistemático para invisibilizar la existencia de la organización.[15] El gobierno mantiene esta guerra de baja intensidad porque la autonomía de los pueblos indígenas se ejerce en un espacio determinado. El gobierno no quiere ceder la propiedad de la tierra porque Chiapas es un estado rico en recursos naturales, uranio y biodiversidad; además de tener una geografía estratégica para el Plan Puebla Panamá.

[13] Cuando se formaron los Caracoles, los zapatistas decidieron terminar sus relaciones con muchas organizaciones de la sociedad civil que eran asistencialistas y paternalistas, que conseguían recursos para llevarles cosas que no necesitaban (medicinas caducas y zapatos sin par), e imponer proyectos que las comunidades no necesitaban. Así, en los Caracoles se empezó a decidir con quién trabajar y con quien no, pues "El apoyo de la sociedad civil que demandamos es para la construcción de una pequeña parte del mundo donde quepan todos los mundos. Es, pues, un apoyo político, no una limosna." (Subcomandante Marcos en Muñoz Ramírez: 245).

[14] Para conocer el seguimiento día a día de la guerra de baja intensidad, consultar http://enlacezapatista.ezln.org.mx

[15] La invisibilización se realiza en todos los niveles. Como cuando en varias ocasiones el expresidente Vicente Fox declaró que los zapatistas ya no existían. O como cuando en Semana Santa visité las oficinas de turismo del gobierno municipal de San Cristóbal y pregunté dónde estaba el Caracol de La Realidad; y recibí como respuesta que eso "es una fantasía; no existe tal cosa como La Realidad, ni los Caracoles, ni los zapatistas".

Quinto, la lucha por la verdadera democracia que ha desembocado en la lucha por conformar uno o varios movimientos antisistémicos en los que se reconozcan que todas y todos los mexicanos, con sus enormes diferencias étnicas, sociales y culturales, son sujetos de derechos, de libertad y dignidad, y capacidad de decidir lo que desean para sus vidas y comunidades. En las elecciones presidenciales de 2000, en un comunicado el Subcomandante Marcos escribió

> El tiempo electoral no es tiempo de los zapatistas. No sólo por nuestro estar sin rostro y nuestra resistencia armada. También, y sobre todo, por nuestro afán en encontrar una nueva forma de hacer política que poco o nada tiene que ver con la actual... En la idea zapatista, la democracia es algo que se construye desde abajo y con todos, incluso con aquellos que piensan diferente a nosotros. La democracia es el ejercicio del poder por la gente todo el tiempo y en todos los lugares. (Muñoz Ramírez: 180).

Por lo tanto, más allá de luchar estéril por adquirir poder político, estos movimientos antisistémicos dejan de reconocer al Estado como interlocutor legítimo, y cuestionan incluso la existencia del Estado-Nación que funciona según las dinámicas de poder y para el beneficio de unos cuantos. Finalmente, estos movimientos antisistémicos exaltan el protagonismo de la gente para autogobernarse, es decir, para decidir qué quieren para sus personas, familias y comunidades; y para planificar cómo llegar a dicho fin. En 2006, coincidiendo con las campañas electorales presidenciales, los zapatistas lanzaron "La Otra Campaña". Una comitiva de delegados zapatistas recorrieron gran parte del territorio mexicano para convocar la creación de movimientos antisistémicos; que tengan como condición ser anticapitalistas y que surjan de abajo y a la izquierda.

Así, el EZLN, las organizaciones feministas de izquierda y la CODIMUJ han provocado una crisis profunda de los valores y creencias en los que se sustentaba la opresión de género, de etnia y de clase que sufren las mujeres indígenas en Chiapas. Su injerencia en la realidad chiapaneca ha sido fundamental, puesto que, en los tres casos, han tenido una influencia profunda en las estructuras sociales pero, sobre todo, en las estructuras mentales de hombres y mujeres.

Es en este contexto histórico conformado por un lado, por la pobreza, violencia y opresión más inhumanas; y por el otro, por movimientos sociales y espirituales que han transformado profundamente las conciencias y las estructuras sociales, es que se sitúa esta investigación. En esta dialéctica histórica es que miles de mujeres han encontrado el camino para que tanto a nivel individual como colectivo pudieran romper el silencio, generar una conciencia crítico-reflexiva, fomentar el empoderamiento y facilitar la acción transformadora.

3. LA OPRESIÓN HECHA SILENCIO

HISTORIA DOS: ÁNGELA



Ángela tiene los ojos y las manos en mil lugares al mismo tiempo. Mientras me cuenta su historia, une las piezas de una blusa roja que ha tejido en el telar. Sus tres hijos brincan, corren y gritan a nuestro alrededor. Paco empieza a llorar y Ángela lo consuela acariciándole la cabeza y diciéndole bajito algo en tzotzil; Paco entonces me mira, mira la grabadora y sonríe. Ángela toma un pedazo de hilo rojo, ata una punta a la defensa del camioncito de plástico y le da la otra punta a Paco. Los pollos salen del corral y empiezan a corretear entre el camioncito y los pies de Paco. Ángela se levanta, clava una col en una pequeña estaca que está enterrada en el jardín. Los pollos se dan cuenta y se reúnen en torno al manjar.

Así es esta guerrera, no lleva casco, ni capa, ni botas. Es una madre tzotzil de 24 años, ama de casa, artesana, representante en una cooperativa; de baja estatura y cuerpo delgado.

Ángela vuelve a su silla. *"¿Qué me decías?"*, me pregunta. "¿Te preguntaba que cómo estaba eso de que habías encarcelado a tu papá?!"

"Sí, sí porque estaba como enfermo de violencia mi papá. Mi mamá siempre cuando llegamos a ver, a visitar, nunca he visto que está contenta, que se hablaban, no. Triste, llorando. De por sí, así dice, 'por qué no muero, ya quiero que estoy muerta, ya estoy cansada de estos problemas'. Yo veo triste pues su vida. Triste. Y así, ya, pues no hay otra salida. Pues lo encarcelamos. Y ahí mismo le dije, que como mi papá lo quiero, pero no quiero que me maltrate a mi mamá. Es mujer pero vale lo mismo que los hombres, vale más porque trabaja más mi mamá, trabaja más. Pues no sufrió nada mi papá, porque él tiene ropa, tiene zapatos. Pero mi mamá compra ropa usada que se pone. Sufrimos mucho, mucho. Porque a veces dormíamos en la montaña porque mi papá no nos deja entrar porque va a matar a mi mamá. Así, sufrimos mucho. Y cuando salió le dijimos todos lo que ha hecho él. Porque él cuando nos casamos quería pedir dinero. Quiere vendernos. Pero no se vale porque no somos animal. […] Pero ya cuando fue esto le dije todo, que no nos cuidó, ni le importamos, porque somos niñas, somos niñas pero no hay por qué… le dije pues, que yo lo quiero como mi papá pero no me gustó así, quiero que viva feliz con mi mamá, así contentos, con mis hermanitos que estaban chiquitos. […] Como yo

le dije todo se enojó mucho conmigo pero y ya, desde ese mismo día le dejó de regañar a mi mamá, le dejó de pegar a mi mamá."

Los padres de Ángela tuvieron ocho hijas y dos hijos. El padre de Ángela comenzó a ser violento cuando nació la tercera hija consecutiva. Durante el cuatro embarazo, el padre abandonó a la familia para volver muchos meses después y para encontrarse con que el cuarto hijo había sido varón finalmente. El hijo ganó el regreso del padre, pero la violencia continuó. Ángela fue testigo y objeto de la violencia de su papá. Entre otras cosas, él las golpeaba y a veces no las dejaba entrar a la casa por las noches. No sólo no le daba dinero a la madre para alimentar a los hijos e hijas, sino que además, no la dejaba salir a vender las artesanías que ella y las hijas producían; era él quien se iba a San Cristóbal a vender para luego adueñarse del dinero de la venta. La madre no podía dejar a su esposo, porque no tenía a dónde ir. El abuelo materno aceptaba acogerla de nuevo pero siempre y cuando volviera sin los hijos "*porque se fue sin hijos, así tiene que regresar, es la costumbre".* Así que su madre aguantó y sigue aguantando.

A los 13 años la vida de Ángela dio un giro de 180 grados. Una amiga muy cercana de su madre, que era una mujer mestiza que asesoraba a la cooperativa donde a veces la madre participaba, se llevó a Ángela a la ciudad de San Cristóbal para que pudiera estudiar. Su tía (como Ángela la llama) estaba muy involucrada con organizaciones feministas de izquierda que hacían foros, talleres y reuniones con mujeres; que facilitaban la toma de conciencia de género y procesos organizativos. También eran parte de la sociedad civil que apoyaba a los zapatistas.

Ángela tuvo la oportunidad de asistir a diferentes talleres, foros y asambleas donde se hablaba los derechos de las mujeres y donde ella tenía la posibilidad de participar. Su tía, además, fue una influencia importantísima para que Ángela aprendiera a darse cuenta, por un lado, que la manera como ella y su madre vivían no era la natural; y por otro, que ella era una persona valiosa y que siendo mujer tenía los mismo derechos y dignidad que los hombres. "*Yo participé en otras reuniones con mi tía. Ahí viví un tiempo en San Cristóbal, ahí participé, ahí vi donde las mujeres pueden participar, pueden hablar, pueden decidir también las mujeres, fue ahí que más me ayudó. Vi que no hay por qué sufren las mujeres, no hay por qué los hombres tienen que mandar. Es que somos iguales, los hombres tienen el mismo derecho que las mujeres. Estaba chiquita, pero las compañeras que participan siempre me ayudaron, me trataron bien, ahí fue que vi todo."*

Ángela se involucró a tal grado en la lucha de las mujeres indígenas, que cuando tenía 14 años viajó tres veces a la Ciudad de México y una a Oaxaca. "*Ahí me encontré [en el DF] con la*

difunta Ramona, me preguntó quiénes son mis padres, y le conté, me dijo que tengo que salir adelante. Me dijo que hay muchas mujeres que sufren pero que tenemos que despertar. Ahí empezó a llorar Ramona, 'por eso no dejemos de luchar', dice, 'juntemos nuestras voces', dice, ahí conocí pero su cara nunca conocí y nunca supe quién es, así fue."

En uno de sus viajes al DF, estando en la Universidad Nacional Autónoma de México, Ángela pasó a la tribuna y habló frente a miles de personas. Esa fue una experiencia muy empoderadora para ella. De no haber podido levantar la voz para defenderse frente a su padre, de pronto estaba en la Ciudad hablándole a todo México por un micrófono. "*Sentí que yo tengo fuerza, que tengo fuerza y tengo derecho. Estoy bien contenta porque pude decir, nunca tuve, nunca tuvo mi mamá, nunca participó mi mamá. Siempre dicen que las mujeres tienen que quedar en la casa, que las mujeres sólo para cuidar niños y sólo para hacer comida*."

A partir de su estancia en la ciudad de San Cristóbal, Ángela tomó una decisión fundamental para su vida. "*Y ahí fue donde yo pensé que no quiero vivir así, no me gusta cómo he vivido, cómo sufre mi mamá, cómo vive mi mamá. Yo no voy a vivir así. Soy mujer pero no quiero vivir así. Ni tampoco que mis hermanas quiero que vivan así*."

Ángela se enamoró a los 16 años y decidió casarse. Su tía le pidió que no lo hiciera, pero ella hizo las cosas a su manera. Quería casarse con aquel muchacho; pero ya había entendido que el matrimonio no tiene por qué ser sinónimo de violencia. "*No es porque yo me casé para que mi marido me diga 'vas a hacer esto y esto', que me ordene, no. Somos personas y somos iguales, soy mujer […] y desde el principio le dije a mi esposo, 'sí me voy a casar contigo pero no pienses que me vas a pegar'".*

Así que Ángela volvió a casa para contraer matrimonio y para exigir que su madre fuera tratada con respeto, aunque ello implicara encarcelar por unos días a su padre.

Ángela continuó haciendo justicia dentro de su familia. Una de sus hermanas se casó con el hermano de su esposo. Vivían todos en el mismo terreno, junto con los suegros de ambas. La hermana de Ángela y su esposo peleaban mucho. Era común que no la dejara salir y que la golpeara. "*'Por qué aguantas así'"*, le decía a su hermana. "*'No hay por qué, tú trabajas más que él, haces artesanías, le compras sus zapatos y sus pantalones, compras la televisión y la bicicleta. Vas a sufrir lo mismo que nuestra mamá, vas a vivir así si lo permites.'"* Y hasta le decía a su suegra "*'es que tienes que ver cómo hacer, es tu hijo, ella es mujer pero no hay por qué la maltrata; o ¿te gusta que te maltraten igual?'"*

Un buen día su hermana no paraba de gritar y llorar. Así que Ángela entró a la casa para ayudarla. Encontró a su hermana en el piso, con la boca rota y la blusa llena de sangre. Ángela no pudo más y le dijo a su cuñado *"'ni a mi hermana ni a mi mamá permito que les hacen daño, o ¿te gusta que te hacen lo mismo, que te pegan y te maltratan?'"* El cuñado, furioso, la aventó contra la pared. Pero Ángela ya había aprendido lo suficiente sobre la violencia y el derecho de las mujeres a ser tratadas con respeto (y probablemente también algo sobre defensa personal). Así que se levantó del suelo, tomó fuerzas y se aventó contra su cuñado. *"'¿Quieres pleito? Pleito vas a encontrar'"*, le dijo. Para resumir lo que pasó esa tarde, su cuñado terminó con la nariz rota y el labio abierto. Por orgullo o por dolor, él empezó a llorar. *"'Por qué llora'", le dije, '¿acaso tú eres mujer? Yo no lloro. No hay por qué lloras. Para que veas cómo se siente también que te peguen, si es bonito o si es dulce o no sé cómo sientes tú. Ninguna de mis hermanas quiero que vivan como vive mi mamá, porque lo vi, yo viví así la vida'. Además le dije todo. 'Sólo sabes mandar a tu mujer sólo sabes hacer eso, si realmente eres hombre sales a trabajar no sólo estás acostado en tu cama viendo tele, día y noche. Trabaja más tu mujer, porque la he visto pues, levanta a la una de la mañana empieza a hacer su tejido, se cansa uno; sólo sabes hacer esto, trabaja más!' Estaba yo enojada."*

A partir de ese día, su cuñado no volvió a golpear a su hermana. Siguieron pelando pero sin violencia física. Ángela no estaba todavía contenta; así que un día, en una comida familiar, habló con su hermana enfrente de todos. "*Y le dije que no haga así, que no sirve; 'ya tienes tus hijos también, les vas a enseñar también. Si quieres vivir realmente una familia, no hay por qué les vamos a enseñar a los hijos como nos peleamos; porque los niños sufren, porque yo también como lo vi, sufrí mucho, por eso no quiero que mis hijos sufren, no me gusta'. Se fueron tranquilos y hasta ahorita siguen así, ojalá así sigan siempre porque ya tienen dos hijos."*

Por supuesto, en su vida más privada, Ángela tiene también que lidiar, no sin lágrimas y cansancio, con los *habitus* de su esposo y de sus tres hijos varones. Estos tres, a la edad de 3, 6 y 8 años, han entendido que la división sexual del trabajo tiene nuevas reglas en casa de Ángela. Los tres, de acuerdo a las habilidades que tienen según su edad, saben barrer y trapear, saben lavar platos y ropa, y saben tortear. Además, están aprendiendo a tejer en telar. Por su parte, su esposo no lava ni barre ni tortea, pero sí cuida a los hijos, los baña y los alimenta cuando Ángela está ocupada. Y lo más sorprendente, cuando trabajaba en la agricultura (ahora es chófer) y no tenían suficientes ingresos, aprendió de Ángela a tejer en telar; así, en los meses de espera para la cosecha, ayudaba a su esposa a hacer las artesanías.

Además, ella ha sido capaz de recordarle a su marido, durante los nueve años de casados, la condición que le puso cuando se decidió casarse con él. Claro que han peleado y han subido el tono de voz. Una sola vez él ha sido físicamente violento, pero ella le dejó nuevamente claro cuál era su posicionamiento con respecto a la violencia. *"'Si quieres tomar, toma; si quieres hacer, haz lo que tú quieras pero no en mi casa, si quieres irte, vete, tampoco te voy a pedir dinero ni su comida ni su ropa de mis hijos, vete tranquilo, busca tu comida tú solo, o si quieres andar solo, lo que quieras hacer, vete, pero con mis hijos no, y tampoco voy a sufrir con ellos, porque sé trabajar […] pero no vengas cuando ya están grandes, ahí les dices hijos cuando son hombres […] Si no te gusta algo me dices, por eso nos entendemos así, no somos animales, con pelas; mejor platicando'. […] Y queda triste triste 'es que ya no me quieres'. 'No es eso', le digo, 'aunque con todo tu corazón quieres a una persona, con maltratos no', le dije, 'yo no'."*

Además de la transformación por la que lucha de manera diaria y cotidiana dentro de casa, Ángela es representante de un grupo de 22 mujeres que forman parte de una cooperativa. Una vez al mes viaja de San Andrés Larráinzar a San Cristóbal para llevar los textiles de sus representadas, para participar y votar en las asambleas, para aprender nuevos diseños textiles en cursos; además ahí asiste a talleres sobre derechos de las mujeres y análisis de coyuntura, salud reproductiva, etc. Cuando vuelve a casa, Ángela se reúne con sus representadas y les enseña todo lo aprendido.

Ángela se define a sí misma como feliz y satisfecha. Por supuesto, no quiere decir que la vida de Ángela esté libre de discriminación y de restricciones. Pero la conciencia y la palabra son sus dos mejores armas para seguir en pie de lucha.

PAOLA: SON POCAS LAS MUJERES QUE TIENEN PALABRA PERO TÚ TIENES. CUÉNTAME QUÉ TE GUSTARÍA HACER CON TU PALABRA

ÁNGELA: AYUDAR A LA GENTE, A HOMBRES Y MUJERES. ANTES CÓMO QUERÍA DECIRLES A LAS MUJERES QUE ASÍ NO SIRVE. AHORA YA PUEDO HABLAR CON MI PALABRA, PLATICAR CON LOS HOMBRES Y MUJERES, DECIR PUES QUE LAS MUJERES SÍ TIENEN DERECHO. Y TAMBIÉN CON LOS HOMBRES PARA QUE SEPAN QUE SUS ESPOSAS Y SUS HIJAS TIENEN DERECHO. QUIERO HABLAR. ES COMO CON MIS HERMANAS QUE PLATIQUÉ CON ELLAS. DUELE UNA PERSONA QUE NO OBEDECE TAMBIÉN. ESTOY CONTENTA CUANDO YA LES DIJE, ELLAS YA PIENSAN, YA VEN SI VAN A ACEPTAR O NO, SI VAN A PENSAR O NO. ¡TOTAL, LES DIJE Y YA!

La opresión es una construcción social y no un fenómeno natural. Tiene también diferentes caras y fases. Una forma de opresión puede llevar a otra, o puede generar diferentes respuestas: puede llevar a la resistencia o puede llevar al silencio. Tal como se pudo apreciar en la historia de Ángela, su silencio desembocó en la agencia en forma de resistencia.

Este capítulo trata sobre cómo la opresión da forma a las estructuras sociales y mentales, convirtiéndose en un principio que subyace a las diferentes dinámicas y sistemas sociales, en donde los dominados y dominantes están implicados. Utilizando algunos conceptos y reflexiones filosóficas, explicaré cómo la opresión de etnia, género y clase es inmanente a la *colonialidad*, el patriarcado y el capitalismo, que echó raíces en México desde la colonización y que ha sido sostenida en aras de la modernidad y el progreso de acuerdo a una visión eurocentrista del mundo.

Así mismo explicaré histórica y teóricamente cómo la opresión es internalizada e incorporada por los dominados, llevándolos a experimentar vergüenza y miedo sobre importantes dimensiones de su ser, atándolos al silencio. Finalmente, analizaré cómo las mujeres indígenas en Chiapas que participaron en esta investigación explican los orígenes de su propia opresión y silencio, así como la manera en que el silencio inhibe su capacidad para participar de manera significativa en sus vidas, familias y comunidades.

3.1 La dinámica dominante/dominado

Entiendo la dominación, no únicamente como la acción opresiva de un agente o grupo de agentes dominantes, sino como una dinámica en la que los dominados están también implicados al reconocer el poder del dominante. De tal manera que la estructuras de oposición binaria (blanco/indígena, hombre/mujer, rico/pobre) que estructuran el mundo social, también estructuran los instrumentos cognitivos, de percepción y de evaluación de los dominados y los dominantes. Así es como los dominados llegan a naturalizar la opresión; es decir, después de una exposición prolongada a estas estructuras sociales donde ellos y ellas tienen evidentes desventajas, empieza a parecer natural y, por tanto, libre de cuestionamientos que sea ese el papel que tienen en el mundo social.

Dado que estoy interesada en comprender cómo las mujeres indígenas en Chiapas lograron pasar de un estado de dominación naturalizada a decidir cambiar su situación y posición, y "planear" acciones tanto individuales como colectivas para lograr ese cambio, he tenido que

buscar algunas miradas que me ayuden a comprender cuáles son los mecanismos por los que se instauran y mantienen las dinámicas de opresión/subordinación. En la siguiente figura, se resume esta propuesta sobre el sistema de opresión naturalizada.

Figura 2. Sistema de opresión naturalizada



De nuevo, hago hincapié en la importancia de tener en cuenta que estas son sólo miradas. Las miradas provienen de los ojos que miran, y esos ojos han sido formados en condiciones materiales y simbólicas específicas. El ojo tiene sus propias características que sólo le permite percibir y valorar ciertos elementos de la realidad. En este apartado, presentaré algunas miradas: la de Pierre Bourdieu, Paulo Freire, Mercedes Olivera, Tzvetan Todorov, y otros. Finalmente, lo que expondré en este capítulo es mi mirada desde la planeación social sobre la mirada de estos autores

Los últimos dos años he estado viviendo en lugares muy distintos al que he estado acostumbrada toda mi vida. Conozco de cerca el sentimiento de "no estar en casa". En parte, esto se debe a que percibo que mis conductas y comportamientos, tan naturales en mi espacio cotidiano, llegan a ser im-pertinentes en estos nuevos lugares. Hay normas, tácitas o explícitas, que se han hecho naturales al comportamiento de quienes han estado inmersos en un grupo social por mucho tiempo. En el día a día hay cosas que se hacen, que se hacen porque siempre han hecho así, que nadie cuestiona pero a las que todos se adhieren y que todos valoran. En el lenguaje de Bourdieu, esto es el sentido común o la *doxa*. Estas normas resultan muy difíciles de aprehender para quien no comparte la misma adhesión o el mismo conocimiento o reconocimiento. Cuestionar las normas del propio grupo o del ajeno, generalmente nos lleva a

reconocer su funcionalidad y su necesidad, pero no nos lleva a las razones de sus principios de existencia.

Un día, al salir de una entrevista, de camino a la casa donde vivía en San Cristóbal, me detuve en una tienda de artesanías guatemaltecas. La tienda era propiedad de un mujer coleta, adulta mayor. La mujer y yo comenzamos a platicar acerca de cosas triviales y pronto ella empezó a contarme experiencias de su vida. Cuando llegó a la relación que había tenido ella con indígenas que habían sido sirvientes en su casa cuando era niña (y a estas alturas ya todos estamos informados del trato semi-esclavizante que muchos de los empleadores mestizos daban a los indígenas) dijo con toda naturalidad "yo sé que en la vida cada quien tiene un nivel y unas cosas por hacer [elevo la mano derecha a la altura de su cabeza, y puso la mano izquierda a la altura de su estómago, simulando a unos y a otros, a los coletos y a los indígenas], y para mí está bien así, ha funcionado muy bien desde siempre, hasta para ellos, para los indios".

Para la dueña de la tienda en San Cristóbal, las normas y las acciones que debían observar unos y otros eran enteramente funcionales y por lo tanto legítimas y reconocidas. Pero lo que ella no reconocía (al menos, no abiertamente) es que el principio de dichas normas era totalmente arbitrario: que unos tuvieran la fuerza o el poder suficiente para declararse superiores y declarar a los otros inferiores, lo que lleva a los primeros a mandar y a segundos a obedecer.

Por un lado, para que la costumbre sea legítima para unos y para otros, es necesario desconocer su arbitrariedad, su violencia, que está en el principio de su existencia; de lo contrario no habría adhesión de parte de todos los agentes, y no podría ser costumbre. Pero, por el otro lado, "la fuerza de la costumbre nunca anula completamente la arbitrariedad de la fuerza, sostén de todo el sistema, que siempre amenaza con manifestarse" (Bourdieu 1997: 127); es decir, que aunque no se manifieste materialmente de manera cotidiana, la violencia que mantiene la costumbre amenaza con manifestarse en caso de desobediencia. Esa fuerza legítima, desconocida y reconocida a la vez, es lo que Bourdieu llama *violencia simbólica.*

A pesar de mi molestia, intenté no bloquearme y seguir escuchando a la mujer de la tienda. Me contó cuán sorprendida y molesta estaba de que los "extranjeros" (categoría en la que me sentí incluida aunque yo soy mexicana) vinieran a "meterse en asuntos ajenos", porque ellos no pueden entender "cómo son las cosas en Chiapas". Yo interpreto que la razón de su molestia es que su sentido común no parecía ser común a los extranjeros.

La violencia simbólica forma parte constitutiva del sentido común. Éste, según Bourdieu, es un "fondo de evidencias compartidas", es un "principio de elaboración específica de la

realidad", es un consenso tácito sobre el sentido del mundo que un grupo social comparte. El sentido del mundo garantiza los límites del universo social pues impone los grandes esquemas clasificadores (blanco/indígena, hombre/mujer, rico/pobre, etc.) que todos los inmersos en ese espacio social reconocen y al que se adhieren. Permite el consenso, incluso en el desacuerdo, entre los agentes situados en posiciones opuestas. Esto explica por qué, a decir de la mujer de la tienda, el sistema anterior funcionaba "hasta para ellos, para los indios".

El sentido común es la respuesta de adhesión tácita al *nomos*, que es la ley fundamental de cada campo social. El *nomos* dicta de manera arbitraria los principios de división legítima dentro de su campo. En el *nomos* patriarcal, colonial y capitalista, esta división se realiza en la posición que ocupa cada agente social según sus características de etnia, de género y de clase.

El *nomos* define lo que es pensable y lo que es impensable y "por sí mismo no puede reproducir los planteamientos capaces de replantearse [a sí mismo]" (Bourdieu 1997: 129). Complementando esto con las ideas de Paulo Freire (1970), para el dominado es muy difícil ver la estructura de la opresión, pues esta estructura en la que está inmerso, no tiene las herramientas para cuestionarse a sí misma. Por tanto, la liberación de la dominación sólo puede venir de una estructura mental distinta, que contenga los instrumentos cognitivos, preceptúales y evaluativos capaces de cuestionar un *nomos* determinado.

Si para la mujer coleta era sentido común que cada quien ocupara el espacio que le correspondía, que unos mandaran y otros obedecieran, también para las mujeres indígenas entrevistadas era (antes haber iniciado su proceso de empoderamiento) sentido común que la razón de su existencia fuera obedecer y servir a las y los mestizos, así como los hombres cercanos a ellas (esposo, padre, hijo), y del mismo modo, procrear la mayor cantidad de hijos posibles. "Así es el costumbre en la comunidades", dicen ellas.

Si bien es verdad que los dominados contribuyen, muy a su pesar, a su propia dominación, esta adhesión a las estructuras de dominación no es una adhesión voluntaria y deliberada. Esto es porque las estructuras del espacio social producen disposiciones más corporales que mentales en todos los agentes que interactúan en el espacio social. Las "disposiciones que los orillan a esta complicidad son también un efecto incorporado de la dominación" (Bourdieu 1995: 26).

Las estructuras que conforman el universo social, tienen doble vida. Existen en la "objetividad del primer orden" establecida por la *distribución* de los recursos *materiales* y de los modos de apropiación de los bienes y valores socialmente escasos. Existen por segunda vez en la "objetividad de segundo orden", como sistemas de *clasificación* dentro de los esquemas mentales

y corporales que fungen como matriz *simbólica* de las actividades prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales (Bourdieu 1995: 18). Por tanto, para Bourdieu hay una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales. Los agentes habitamos el mundo de la misma manera como el mundo habita en nosotras y nosotros. El *espacio social* tiene determinadas estructuras sociales que producen en el cuerpo de los agentes un sistema de disposiciones a ser y a hacer, un esquema de percepción, apreciación, evaluación y acción. Bourdieu llama *habitus* a este sistema de disposiciones.

La "objetividad del primer orden" es el espacio social, que es la "sede de coexistencia de posiciones sociales" (179), que están estructuradas de manera que se excluyen mutuamente. Las posiciones se definen por los tipos y la cantidad de capital (o poder) que tienen. El poseer determinado capital implica acceso a ganancias específicas que están dentro del campo, y también dicta el tipo de relaciones que habrá con otras posiciones (dominación, subordinación, homología). Al mismo tiempo, la posiciones determinan puntos de vista específicos (opiniones, representaciones, juicios). Según la posición que se ocupa en el mundo, es la manera en que "estamos ocupados por el mundo" (179).

El *habitus* o sistema de disposiciones es la adhesión tácita al *nomos,* producto de la exposición precoz y prolongada del agente al espacio social, en el que el agente ocupa una posición definida por el capital simbólico inequitativamente distribuido. Las estructuras cognitivas con las que el agente comprende el mundo son producto de la incorporación de las mismas estructuras del mundo en el que actúa. Sin embargo, esta comprensión del mundo es una comprensión práctica e inmediata, que no es consciente ni deliberada.

Mientras que el *habitus* es producto del espacio social, del mismo modo, el *habitus* es generador de la realidad social, pues con las acciones que emanan de la percepción y de la evaluación de este sistema de disposiciones, el *habitus* reproduce "unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que las definen" (183).

Las acciones de los agentes, producto del conocimiento y la comprensión prácticas, no son acciones deliberadas y voluntarias, donde se han analizado todas las posibles acciones, sopesando sus beneficios y consecuencias. Bourdieu dice que distan del pensamiento escolástico que "no concibe espontaneidad y creatividad sin intervención de una intención creadora, la finalidad sin la proyección consciente de fines" (182). De esta manera, Bourdieu elimina dos errores de la visión escolástica: el mecanicismo, que ve al humano y a la sociedad como un

mecanismo donde hay una relación cierta entre causa y efecto; y el finalismo, que cree que la gente actúa siempre de forma libre y consciente, de tal manera que sus acciones son fruto del análisis de las opciones.

Esto se debe a que las estructuras del espacio social son incorporadas y encarnadas en el cuerpo, no en la conciencia. Aprendemos, sobre todo, por el cuerpo. Entablamos con el entorno social "transacciones afectivas" que tienen un peso preponderante en la adquisición de normas, valores y creencias. "Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio.* Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos *[...]* en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etc." (Bourdieu 1997:187).

La frontera mágica entre dominados y dominantes de la que habla Bourdieu se refiere a la adhesión corporal, en forma de disposiciones y emociones (respeto, admiración, confianza, estima, reconocimiento), de los dominados al capital simbólico de los dominantes. Freire explica algo parecido cuando dice que los oprimidos "alojan" al opresor en sí mismos, pues tienen al opresor como la imagen de lo humano por antonomasia (Freire 1970:68).

Freire también dice que de parte de los oprimidos hay una gran autodesvalorización, pues no se parecen al opresor que han idealizado. El opresor por su parte también ha contribuido a la autodesvalorización del oprimido al hacerles saber de cualquier manera posible lo poco que valen. Como en su experiencia existencial, el oprimido no puede parecerse al opresor, aprende a depender de él, sobre todo, emocionalmente (Freire 1970:54). Bourdieu dice algo parecido "(e)l reconocimiento práctico a través del cual los dominados contribuyen a menudo sin saberlo y, a veces, contra su voluntad, a su propia dominación al aceptar tácitamente, por anticipado, los límites impuestos, adquiere a menudo la forma de emoción corporal (vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad)" (Bourdieu 1997:224).

Estas respuestas corporales, que se materializan en el silencio, la turbación verbal, el temblor, el sonrojamiento, es como el cuerpo muestra su complicidad a las estructuras de la dominación, muy a pesar de lo que dicte la conciencia y la voluntad del dominado. Éste experimenta una "fractura del yo", que lo deja aún más débil y vulnerable, puesto que a través de estas manifestaciones corporales está legitimando el punto de vista dominante en la lucha por imponerse como universal. Este punto de vista se asume entonces como evidente y natural.

Las mujeres entrevistadas bien pueden dar cuenta de estas disposiciones cuando explican cómo el cuerpo las ha traicionado cuando querían hablar. En algunas ocasiones la vergüenza y el

miedo que han incorporado corporalmente: (1) por la desvalorización que se hace en el espacio social del cuerpo femenino (i.e. no se les permite moverse ni hablar si están menstruando; dicen que la menstruación es algo sucio, que huele mal y que debe esconderse); (2) por la desvalorización que se hace en el espacio social de su inteligencia, lo que las lleva a pensar que no tienen nada inteligente que decir y que su punto de vista no tiene valor; (3) porque en el espacio físico codificado no encuentran espacios donde su voz sea valorada y su palabra es literalmente ignorada; (4) y porque los guardianes del orden social, del sentido común, responden por violencia física a la interpelación de las mujeres.

Concluyo con una última cita de Pierre Bourdieu: "La implantación en el cuerpo de una relación de dominación, las disposiciones, es el verdadero principio de los actos tácitos de conocimiento y reconocimiento de la frontera mágica entre los dominantes y los dominados que la magia del poder simbólico, que actúa como un gatillo, no hace más que disparar." (Bourdieu 1997:224)

3.2 EL TEJIDO DE LA DOMINACIÓN: *COLONIALIDAD*, CAPITALISMO Y PATRIARCADO

En el caso de las mujeres indígenas de Chiapas, la dinámica dominante/dominado está íntimamente relacionada con las categorías que hacen una diferenciación racista[16] de género, etnia y clase. El racismo sostiene y reproduce el sistema social, pues basado en la supuesta superioridad natural de un grupo, justifica y legitima las prácticas de invisiblización, explotación y opresión.

Estas categorías racistas son fruto del sistema social histórico, caracterizado por la interrelación del patriarcado, la *colonialidad* y el neoliberalismo. Para hacer un análisis de las estructuras de dominación que provocan el silencio de las mujeres, es necesario examinar por separado las categorías antes mencionadas. Sin embargo, en la vida real, las tres están tejidas, yuxtapuestas e interrelacionadas.

[16] Marta Elena Casaús, retomada por Mercedes Olivera Bustamante (2002: 57) define racismo como "la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento de otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación… pueden expresarse como conductas, imaginarios, prácticas racistas o ideologías que… se expanden a todo el ampo social formando parte del imaginario colectivo."

3.2.1 *COLONIALIDAD* Y CAPITALISMO: LA DESHUMANIZACIÓN DEL OTRO

> *Los modelos vigentes de ser indígena fueron en su origen parte del sistema de dominación colonial […], los modelos culturales, incluyendo los de género, fueron impuestos por los españoles en un primer momento, pero interiorizados, apropiados y después recreados por l@s indígenas; se asumieron socialmente como los rasgos que definen la etnicidad, marcando los límites raciales y culturales entre el ser y no ser indio.*
>
> *(Olivera 2004: 56)*

El origen de las formas de dominación que viven las mujeres indígenas hoy en día, y que son partes constitutiva de su silencio, se pueden rastrar desde la Colonia. Esta dominación perdura hasta nuestros días, pues aunque sus formas específicas se han transformado y resignificado, las bases epistémicas siguen siendo las mismas.

Walter Mignolo (2008) define '*colonialidad*' como el "tejido de conceptos que forma parte de las distintas esferas del saber, ligado a la formación de subjetividades que mantiene y reproduce ese tejido conceptual" (8). La colonización se refiere al lapso en la historia en el que el Estado español expropió las tierras, los recursos y los cuerpos de los y las indígenas, y en el que impuso su autoridad. Esta época terminó con el movimiento de Independencia de 1810. En cambio, la *colonialidad* es la colonización pero en un ámbito distinto, el ámbito del saber, y esa aún perdura en el capitalismo moderno.

La descolonización, como un evento histórico, no cuestionó la episteme que nutrió y respaldó la invasión y la colonización de América, África y Asia; no transformó los paradigmas epistémicos, políticos y éticos en el que "se sustentaba la autoridad política, la organización económica y las concepciones del sujeto colonial" (Mignolo 2008: 11).

Por un lado, conocer la manera como los españoles, que llegaron a las tierras ahora mexicanas (Colón, Cortés, los soldados, los frailes, etc.), construyeron la identidad del otro –de las y los indígenas-, justificando y legitimando así la expropiación y la expoliación, es indispensable para comprender la internalización del racismo y la discriminación, que en forma de vergüenza y miedo, ha atado al silencio a algunas mujeres indígenas de Chiapas.

Por otro lado, la tesis de autores como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel y otros que forman parte de la escuela latinoamericana de la opción descolonial, es que la *colonialidad* y la modernidad no son fases sucesivas sino "fenómenos coexistentes y mutuamente dependientes dentro del sistema capitalista mundial" (Castro-Gómez 2008: 120). La "época

clásica" del pensamiento filosófico europeo, construyó una extensa base epistemológica que legitima la superioridad de la raza blanca basada en la identificación de la racionalidad eurocéntrica como la única racionalidad posible. Esa supuesta superioridad es una condición indispensable para el capitalismo moderno y para el neoliberalismo actual, que en aras del crecimiento económico, siguen explotando a ultranza los territorios y la mano de obra de países otrora colonizados. El racismo de etnia, entonces, está intrínsecamente relacionado con el racismo de clase (la explotación de los más pobres) que, aunado al racismo de género, crean el tejido de la dominación.

Tzvetan Todorov (1987), interesado por comprender cómo se construye al otro y cómo esa construcción influye la relación con la alteridad, encuentra que el descubrimiento, la conquista y la colonización del continente americano fueron sucesos ejemplares en la construcción del sujeto colonial. En su libro *La Conquista de América: el problema del otro* analiza todos los textos, documentos, cartas, libros, diarios que pudo encontrar, escritos por personas directamente implicadas en los 100 años que siguieron al descubrimiento de América.

Todorov inicia reflexionando sobre la forma muy particular en la que Cristóbal Colón "descubre" o inventa al otro, mientras descubre el continente. Colón no es aún un hombre moderno. No llega a América dispuesto a descubrir, sino a "encontrar confirmaciones de una verdad conocida de antemano" (28). Colón esperaba encontrarse con algunas profecías escritas en la Biblia, o con personajes y lugares descritos en las aventuras de Marco Polo. La realidad no siempre se acopla a su idea de verdad; aún así, Colón no pone sus propias ideas en tela de juicio; muy al contrario, son los otros, los indígenas, quienes serán catalogados como "bestiales", "inocentes", "infantiles", "groseros", etc. al no corroborar sus ideas preconcebidas, al no actuar, pensar o hablar como él esperaría.

Por citar uno de tantos ejemplos, cuando Colón llega a Cuba, él insiste que está en tierra firme, que han tocado el continente asiático. Los aborígenes que ahí se encuentran, por señas le indican que aquello es una isla. Colón los descalifica diciendo que "son gente bestial e piensan que todo el mundo es islas e non saben qué cosa es tierra firme" (Bernáldez transcribiendo el segundo viaje de Colón, en Todorov: 30). Colón es quien distingue lo verdadero de lo falso; sin detenerse a considerar la relatividad de su verdad. Esta actitud la podemos encontrar, sobre todo, en relación con dos elementos: el lenguaje y el valor que otras convenciones culturales.

Para Colón, sólo hay una gama de lenguas verdaderas: las europeas. Cuando se encontró con una lengua diferente, optó o por no reconocer que se trataba de una lengua: "Yo, placiendo a

nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida a seis a V.A. para que deprendan *fablar*[17]" (Colón en Todorov: 38); o bien, aceptar que era una lengua pero que no era diferente a la suya; así, cree que los indígenas le entienden cuando les habla, y cree entender lo que ellos le dicen, hasta les corrige para que pronuncien mejor ciertas palabras que él cree reconocer. Colón escribe en sus diarios conversaciones, a veces irrisorias, que en su fantasía, sostiene con los indígenas. Lo que sucede en realidad, según Todorov, es que, por un lado, Colón no alcanza a concebir que su lenguaje sea un sistema de convención social. Para él, las palabras son las imágenes de los nombres, que a su vez, "vienen naturalmente de las propiedades de los objetos" (37). Y esta incapacidad suya de reconocer las convenciones a las que está atado, no sólo se relaciona con el lenguaje, sino con otras conductas y actitudes. Por ejemplo, como la utilización de ropa es una marca irrefutable del ser civilizado, el que los indígenas fueran desnudos, es una marca irrefutable de que carecen de cualquier otra propiedad cultural (religión, ritos, costumbres, leyes, etc.). Del mismo modo, Colón no deja de sorprenderse porque los indígenas truequen gustosos el oro (tan conocido por los indígenas) por el vidrio (una verdadera novedad para los indígenas) y otras cosas sin valor para él. Este sistema de intercambio tan diferente al suyo, equivale a no tener sistema de intercambio alguno, y esto convierte a los indígenas en bestias: "Fasta los pedazos de arcos rotos de las pipas tomaban, y daban lo que tenían como bestias" ("Carta a Santángel" 1493, en Todorov: 46).

Por el otro, a Colón no le interesa la comunicación humana; no le interesa lo que los indígenas pudieran tratar de decirle, o la manera como los indígenas nombraran al mundo. Es claro esto cuando Colón se dedicó a renombrar todos los lugares, cosas y hasta personas que veía, aunque éstas ya tuvieran un nombre original. "Colón, entonces, sabe perfectamente que esas islas ya tienen nombres, naturales en cierta forma; sin embargo, las palabras de los demás le interesan poco y quiere volver a nombrar los lugares en función del sitio que ocupan en su descubrimiento, darles nombres *justos*; además, el dar nombres equivale a la toma de posesión." (35)

Por lo tanto, no sólo se trata de que Colón reconozca únicamente la validez y legitimidad de su lengua, de sus costumbres, de su sistema de intercambio; y que haga de estas convenciones características inherentemente humanas, y que a partir de ellas niegue la humanidad de los y las indígenas. Sino también, de que esta invalidación del otro está articulada con ambiciones materiales, con el deseo de poseer los territorios y las riquezas que estos tienen.

[17] Mi énfasis.

En un principio, Colón escribe en sus diarios (sobre todo en los que refieren el tercer y cuarto viaje) que el fin de estas expediciones es la expansión del cristianismo. La necesidad de dinero es sólo un fin para lograrlo. Según Todorov, Colón escribe como si hubiera un equilibrio entre estas dos acciones: entre la propagación de la religión y la conquista material; es decir, los españoles dan la religión y a cambio toman el oro. Pero en muchos momentos, los medios cobra más importancia que el fines; Colón incluso justifica que los indígenas sean sometidos y esclavizados si no quieren dar sus riquezas.

Estas dos dimensiones que marcaron el descubrimiento y que después marcarán toda la conquista y la colonización del continente, constituirán dos maneras distintas, aunque igual de peligrosas, de mirar y de relacionarse con la alteridad: Primero, para poder propagar la religión hubo que considerar a los indios como sus iguales, puesto que son también hijos de Dios. El peligro radica en mirarlos, no sólo como iguales, sino como idénticos, proyectando en ellos los valores propios, midiéndolos bajo las normas y valores convencionales del que mira. Tratar de asimilar al otro, es imponer la propia visión del mundo, es silenciar su palabra, es no reconocer sus verdades y capacidades particulares. En el pensamiento colonial, esto se tradujo en que los indígenas eran humanos en estado aún imperfecto, que algún día llegarían a evolucionar para ser como los europeos. Segundo, contrariamente, para poder expropiar la tierra, las riquezas y los cuerpos, era necesario no mirarlos como iguales, sino como diferentes, y por ende, inferiores. Entonces no llegarían siquiera a progresar, porque carecían de sustancia humana, de dignidad, de racionalidad, de moral; en otras palabras, estaban a medio camino entre animales y humanos, en el mejor de los casos.

Ambas visiones descansan en el eurocentrismo, en identificar los valores propios y la visión propia del mundo como única y universal. A partir de esta visión se justificaron y legitimaron un sinnúmero de atrocidades cometidas contra las y los indígenas. Todorov dice que "si alguna vez se ha aplicado con precisión a un caso la palabra genocidio, es a este" (44). No tengo el espacio ni el corazón para repetir las escenas que Todorov relata en su libro, acerca de las matanzas sin miramiento ni consideración. Baste con decir que la población indígena del continente americano era, aproximadamente, de 80 millones a principios de 1500; ciento cincuenta años más tarde, había descendido a 10 millones. En territorio mexicano, específicamente, había cerca de 25 millones de personas, y en 1650 quedaba sólo un millón.

El genocidio se perpetró por tres frentes: (1) **Las epidemias**: las y los indígenas eran muy vulnerables ante las enfermedades de los españoles. Las epidemias fueron las que más víctimas

cobraron. Si bien es cierto que éstas no eran deliberadamente propagadas por los españoles, también es cierto que éstos miraban la muerte de las y los indígenas contagiados como una señal divina de la superioridad española. Motolinía en su *Historia* equipara las epidemias a las 10 plagas que Dios envió por castigo a Egipto (Todorov: 147-149). Además, debido a la explotación y la esclavitud, los cuerpos de las y los indígenas eran más vulnerables a las enfermedades. (2) **La guerra**, de la que sí fueron directamente responsables. (3) **La esclavitud y la expoliación,** de la que también fueron directamente responsables. En la mayoría de los casos, éstas se traducían en tratar a las y los indígenas como animales de carga, en hacerlos trabajar hasta que murieran, y en aplicarles las peores torturas. En el caso de las mujeres, esto incluía abusos sexuales con o sin el fin de embarazarlas para poder venderlas a un mejor precio.

Los cronistas que sí se escandalizaban por el comportamiento de sus compatriotas, juzgaban que la motivación de tanta crueldad no era más que la ambición y la codicia; justificadas por la deseo de imponer al Dios verdadero (que algunos hicieron a través del convencimiento, otros a través de la destrucción de cualquier manifestación de las creencias indígenas, y otros más a través de la tortura). Todorov encuentra que por primera vez la humanidad percibe en la riqueza el valor superior a la que todos los otros valores están supeditados. Para la mentalidad burguesa, cualquier posición puede ser alcanzada, cualquier fin puede ser logrado, si se cuenta con los recursos para ello. Y así, Todorov encuentra en los colonizadores el anuncio de la mentalidad moderna economicista.

No sólo fueron los invasores (soldados, autoridades, comerciantes y frailes) los que veían a los indígenas como animales o como niños. Los filósofos europeos más influyentes en el lapso que duró la colonización (XVI-XIX) crearon todo un sustento epistemológico que por un lado fundamentó la categoría discriminatoria de raza, respaldó la creencia en la superioridad de la raza blanca y, por el otro, sentó las bases para el mundo moderno que ha culminado con la neoliberalización del capitalismo. Castro-Gómez afirma que había lazos importantes entre el proyecto ilustrado y el proyecto colonial europeo: "el escenario de la Ilustración fue la lucha imperial por el control sobre los territorios claves para la expansión del naciente capitalismo y sobre la población que habitaba esos territorios" (120).

El filósofo francés René Descartes (1596-1650) es uno de los fundadores más importantes de la ciencia moderna. A partir de él, la percepción del universo fue escindida en lo que él llamó *res extensa*, es decir, la realidad física, la naturaleza, las cosas del mundo; y *res cogitans* o el pensamiento, la conciencia. El mundo, la naturaleza, ya no está llena de misterios, sino que opera

como una máquina cuyos secretos pueden ser descubiertos, conocidos y manipulados para el beneficio de la humanidad. Así, la realidad tiene una estructura matemática, que coincide con la estructura matemática del pensamiento. Descartes decía que es posible tener un conocimiento objetivo de la realidad física, siempre que el sujeto conocedor interponga la mayor distancia entre él y el objeto conocido; siempre que la experiencia acumulada por los sentidos, no contamine la conciencia y el pensamiento.

A esta particular manera de entender el mundo, es a lo que Castro-Gómez llama *hybris del punto cero*, es decir, el "punto de observación inobservado" (122), el lugar desde donde una racionalidad que se cree la medida de todas las cosas, observa, analiza, evalúa y controla la realidad. La *hybris del punto cero* fue el lugar desde donde observaron pensadores posteriores a Descartes, como Kant, Hume, Hegel, etc. El pensamiento de éstos, constituyó la ciencia moderna, que generó una determinada representación de los pobladores de las colonias "tales poblaciones empiezan a ser vistas […] como "naturaleza" que es posible manipular, moldear, disciplinar y "civilizar" según criterios técnicos de eficiencia y rentabilidad" (124).

El primero en crear toda una justificación teorética filosófica sobre la diferenciación racial de la humanidad fue el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804). Según Emmanuel Chukwudi Eze (2008), Kant afirmaba que lo que diferencia a los hombres de los animales es su naturaleza "interna" o su carácter. Éste último lo definía como disposición natural, como temperamento y como racional/moral. Las dos primeras esferas de la naturaleza "interna" son el fruto de la fuerza que ejerce la naturaleza "externa", "mientras que la última se refiere al humano 'como criatura racional que ha adquirido la libertad' y que se relaciona con 'lo que él mismo quiere hacer de sí'" (Chukwudi Eze: 44). A través de la libertad, los humanos pueden trascender la "vulgaridad" de la naturaleza y orientarse hacia fines elegidos por ellos mismos.

Para Kant era posible encontrar "dentro de las estructuras de la experiencia humana, [las] estructuras fijas, permanentes y duraderas que [cimientan] las acciones morales como ley" (Chukudi Eze: 32). Es decir, dentro de la estructura humana subjetiva, hay una naturaleza humana interna. Ésta, además, se diferencia del "estado natural", que es un estado de maldad; la naturaleza humana o naturaleza moral es un estado que se adquiere. "La idea de razón moral está íntimamente conectada con la capacidad de accionar hacia la autoperfección o la facultad de autosuperación" (41). El destino de la humanidad, entonces, consiste en progresar hacia algo mejor. Según Kant, para estudiar la naturaleza del hombre, no hay que volver la vista a su estado primitivo (sólo moldeado por la naturaleza externa) sino hay que enfocarse en sus civilizaciones.

Así, la cultura y la civilización son el camino y la meta del hombre, como sujeto racional, social y moral. Por tanto, según la lectura que hace Chukwudi Eze de Kant, la antropología era la clave para entender lo que es el hombre. Desde 1756 en la universidad de Königsberg, Kant dictaba clases de "geografía moral y política", donde presentaba a la antropología y a la geografía como disciplinas inseparables. Utilizando ambas era posible, para Kant, tener un conocimiento total del "hombre".[18]

Así, partiendo del color de piel, Kant analizaba cómo las distintas razas (blancos/europeos, amarillos/asiáticos, negros/africanos y rojos/indios americanos) tienen diferentes usos y costumbres no reflexivos. En estos, incluía, según sus muy particulares fuentes de información[19], cómo en África se permitía robar y en Brasil se enterraba a los niños vivos. Finalmente, afirmaba, en el campo de la filosofía moral, que dichas acciones carecían de principios éticos "y no son, por lo tanto, propiamente (esencialmente) humanos" (Kant, *Antropología* en Chukwudi Eze: 48); porque esta gente "carece de capacidad de desarrollar el "carácter", y carece de él porque presumiblemente no tienen auto-conciencia adecuada ni voluntad racional" (Kant, *Lectures on Ethics* 1765-66, en Chukwudi Eze: 48). Para Kant, el color de la piel, que es la marca de la raza, "codifica la capacidad humana natural para razonar y poseer talentos racionales" (Chukwudi Eze: 57).[20]

---

[18] Dividía la geografía en dos: geografía física, que estudia la naturaleza externa de los humanos, en términos de color, altura, características faciales, etc.; y geografía moral, que estudia las costumbres y usos no reflexivos. Así mismo, dividía la antropología en dos: la antropología psicológica, que es la naturaleza inconsciente; y la antropología pragmática, que estudia a los humanos como agentes morales en la esfera de la libertad. Finalmente, la filosofía moral presupone a las dos anteriores, a la geografía y a la antropología. Ésta orienta hacia dónde debe dirigirse la existencia y la acción humana; busca establecer las "reglas de comportamiento, es decir, lo que debería suceder" (Kant en Chukwudi Eze: 30).

[19] Según Chukwudi Eze, Kant nunca abandonó la ciudad portuaria de Königsberg. Sus fuentes de información eran los relatos de los marineros, mercaderes, exploradores, etc. que volvían a ciudad, así como libros de viajeros, fueran éstos serios o frívolos "Kant creía que los libros de viajeros proporcionaban información certera y basada en hechos de la ciencia académica" (75).

[20] Y de esta premisa, Kant elabora, desde las aulas y la biblioteca de Königsberg, las siguientes características y atributos de cada una de las razas: La raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. No están en el amor, por eso tampoco tienen miedo. Apenas hablan, no se acarician mutuamente, nada les importa y son haraganes. (Starke, *Kants philosofische Antropologie*, en Chukwudi Eze: 49.) Uno podría decir que la raza de negros es completamente lo contrario de la de los americanos; están llenos de afecto y pasión, son muy vivaces, conversadores y vanidosos. Pueden ser educados pero sólo como sirvientes (esclavos) o sea que permiten ser entrenados (*Ibid.* 50.*)* [Los hindúes] tienen fuerzas motivadoras, pero tienen un alto grado de pasividad (*Gebessenheit*) y todos parecen filósofos. Sin embargo, se inclinan enormemente hacia la ira y el amor. Así, se los puede educar en su más alto grado, pero sólo en el área de las artes y no en las ciencias. Nunca pueden alcanzar el nivel de los conceptos abstractos. (*Ibid.* 52)

Así, los grupos humanos, en función de su color de piel, son más o menos capaces de ser agentes racionales y morales. Y, por supuesto, el punto de referencia desde donde se medirá la humanidad de los otros, es la raza blanca; la mirada que observa a los otros sin observarse a sí misma: "La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los

Hume[21] y Smith[22], fueron otros dos pensadores influyentes, ya no sólo en la construcción del sujeto colonial, sino en la legitimación del capitalismo liberalizado que requería obligadamente de la expropiación de recursos y la explotación del trabajo de los grupos colonizados. La *hybris del punto cero* de estos dos pensadores, en realidad está situada en un momento y en una época determinada, que sin duda influyó en su pensamiento. Por esos años, Inglaterra, Holanda y Francia se estaban disputando los territorios del circuito del Atlántico, que habían sido posesión española desde el siglo XVI. Para que pudiera haber nuevas fuentes de riqueza, "la interacción asimétrica entre colonos europeos y poblaciones nativas" (Castro-Gómez: 134) era un requisito indispensable. Por lo tanto, lo que hay detrás de las afirmaciones de Smith, cuando éste dice que no hay que intervenir en las dinámicas propias del mercado porque sería cambiar las leyes de la naturaleza, es una visión discriminatoria y racista, donde los no europeos/no blancos/colonizados están para servir a los beneficios económicos de los europeos/blancos/colonizadores, pues son inferiores en su calidad racional/moral, o no han progresado/evolucionado lo suficiente.

---

negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos." (Kant, *Physiche Geographie*, citado en Neugebauer, *The racism of Kant*, en Chukwudi Eze: 57)

[21] El filósofo escocés David Hume (1711-1776) centró su pensamiento en el estudio de la "naturaleza humana". Él afirmaba que como los hombres mismos son quienes juzgan, entonces la certeza del conocimiento sólo puede estar en sus facultades perceptivas y cognoscitivas. Estas facultades de la naturaleza humana son las que constituyen el objeto de la "ciencia del hombre".

Para conocer la naturaleza humana, Hume, con una metodología estricta, únicamente tomó datos empíricos que provenían de la experiencia y la observación (desde la *hybris del punto cero*). Éstas lo llevaron a formular las leyes que rigen la naturaleza humana que son las "estructuras básicas que rigen su comportamiento social y moral" (Castro-Gómez: 127).

Según Hume, las acciones humanas son motivadas más por el interés en la propia conservación, que por la razón. La utilidad o placer que brindan las acciones, será la medida para evaluar si una acción es "buena" o "mala". De esto se desprende que "nada en la [naturaleza humana] le lleva a querer extender sus cuidados más allá de sí mismo". De esta manera la sociedad humana y sus leyes surgen por la "necesidad de satisfacer […] el impulso natural de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros más cercanos" (Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana* en Castro-Gómez: 129). De esto deduce que el origen de la sociedad humana es un "mecanismo regulador de la economía" que permita satisfacer las necesidades individuales sin afectar el interés colectivo.

Habrá que preguntarse lo que Hume entendía por interés colectivo. Si compartía con Kant y con los demás pensadores de su época la creencia en que todos los grupos humanos no europeos eran razas inferiores, entonces es muy probable que los intereses de los colonizados no estuvieran incluidos en el término "interés público". Paget Henry, en su artículo *Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y acorralamiento filosófico*, cita la siguiente frase de Hume: "No existió nunca una nación civilizada de ningún otro carácter que la blanca" (2008:98).

[22] Las ideas de Hume fueron posteriormente retomadas por su discípulo, el economista y filósofo escocés, Adam Smith (1723-1790). Él afirmó que no había necesidad de tal mecanismo regulador del que hablaba Hume, pues ya el orden social estaba regulado por otro mecanismo independiente de las intenciones individuales, de la cultura y de la historia: la mano invisible del mercado. Él creía que el Estado debía dejar-hacer, y que así la búsqueda egoísta de los individuos terminaría por beneficiar a la colectividad. Por tanto "antes de reprimir, lo que se debe hacer es potenciar las tendencias egoístas que movilizan las acciones de los hombres" (Castro-Gómez: 132).

El capitalismo neoliberalizado que conforma al sistema-mundo que vivimos hoy en día, tiene sus raíces en el pensamiento de estos y otros autores, para los que la colonización era una condición necesaria para la existencia de la modernidad. La vinculación racionalidad-modernidad-*colonialidad* conforma el paradigma epistemológico que sostiene el neoliberalismo como sistema político-económico. Éste le da primacía al crecimiento económico y el desarrollo (progresar para ser como los países primer mundistas) sobre el bienestar de los pueblos; siendo la desregulación del uso y explotación de la naturaleza, y la no normalización del trabajo de las personas, requisitos indispensables para su existencia.

Desde el siglo XVI hasta nuestros días, la *colonialidad* ha constituido los parámetros dentro de los cuales las políticas, las instituciones del Estado y el mercado han impuesto una relación discriminatoria y racista con los indígenas. Dependiendo de las diferentes fuerzas políticas o de las fuerzas del mercado, a lo largo de estos siglos, la opresión se ha manifestado de formas distintas, pero siempre reproduciendo los principios de dominación tanto en los grupos dominantes como en los dominados.

Por ejemplo, en el s. XVI hubo frailes que vinieron de España a evangelizar a los indígenas. Si bien es cierto que hubo entre ellos quien luchó porque se respetaran los derechos de los indios y que algunas medidas (como las encomiendas) fueron tomadas para protegerlos; también es cierto que detrás de este paternalismo había un racismo integracionista, que además de mantener a las y los indígenas bajo un férreo control, los obligaba a trabajar gratuitamente para los terratenientes y los religiosos (Miranda 1962; Ots Capdequí 1965; Zavala 1967; Florescano 1995, en Olivera: 68). Se les integraba, entonces, en función de las riquezas que podían aportar a los españoles, pero se les diferenciaba y segregaba, en función de sus diferencias raciales, sociales y culturales. Así, por ejemplo, tenían la prohibición de "hablar español, de usar espada, de vestir sus trajes, de mantener abiertamente sus creencias, de realizar sus danzas, de practicar sus ritos y de tener sus propias formas de gobierno y servicios a la comunidad" (Olivera: 68).

Estas formas racistas de segregación e integración fueron reconocidas y legitimadas, tanto por indígenas como por los no indígenas, como una marca de su identidad étnica. "La dominación colonial fue determinante en la construcción de la concepción y autoconcepción de los y las indígenas de acuerdo con un estereotipo discriminatorio que los consideró inferiores, pobres, sucios e incapaces esencialmente." (Olivera: 69)

Desgraciadamente, no es una sorpresa encontrar que el gobierno mexicano sigue reproduciendo prácticas discriminatorias y racistas aunque el discurso oficial sea distinto. "La

subordinación étnica, de clase y de género, en sus diversas expresiones de intolerancia, exclusión y racismo hacia los y las indígenas siguen siendo hasta la fecha los paradigmas ocultos en los discursos de paz, desarrollo y democracia de la política nacional." (Olivera: 83)

Hasta ahora he descrito cómo se ha configurado la *colonialidad*, y cómo se ha materializado en la vida de las y los indígenas. Si bien es verdad que en la dinámica de dominación participan tanto dominadores como dominados, también es cierto que muchos grupos indígenas han impuesto una tenaz resistencia a esta opresión desde el primer día que los españoles pisaron sus tierras. Después de 500 años de los tratos más brutales, los pueblos indígenas siguen existiendo, siguen de pie y resistiendo. Según Olivera, si bien las prescripciones trascendentes impuestas por el racismo y la discriminación fueron incorporadas por las y los indígenas como sentimientos "autonegación, impotencia, inferioridad y servilismo", también la "protesta, el reclamo y la rebeldía han estado presentes en las identidades indígenas hasta el presente" (Olivera: 77).

3.2.2 Patriarcado: las desigualdades sistémicas entre los géneros

> *La pobreza, el atraso, la ignorancia, la flojera, la suciedad, la poca inteligencia, entre otras, son características que racista y esencialmente les son atribuidas a los indígenas, que aunadas a la subordinación de género que tienen asumida ubican [a las mujeres] en su papel de reproductoras como débiles, pecadoras, servidoras, dependientes e inútiles; en posiciones que en el discurso son complementarias a los hombres, pero en la práctica son profundamente desiguales*
>
> (Olivera: 59)

El género es una construcción social que diferencia el ser y el hacer de los hombres y de las mujeres en la sociedad. Por medio de ésta, las diferencias biológicas de ambos sexos, se convierten en un conjunto de normas, valores y creencias diferenciadas, que ubican a las mujeres en una posición subordinada a la de los hombres. Es decir, por medio de la categoría de género, las diferencias biológicas se convierten en desigualdades sociales, que regulan el acceso, el control, y el beneficio de los capitales materiales y simbólicos disponibles en el espacio social.

En el patriarcado, como en todo sistema, los elementos que conforman la estructura social y los que conforman las estructuras mentales se interrelacionan de manera tal que se alimentan y refuerzan unos a otros, manteniendo el funcionamiento del sistema. Las instituciones sociales que son fruto y a la vez son generadoras del sistema patriarcal. Así, por ejemplo, las religiones, la

familia, los sistemas educativos, las prácticas de salud, las leyes, los procesos políticos, los modelos de desarrollo, las instituciones gubernamentales, etc., desarrollan, por un lado, patrones de inclusión y exclusión de acceso y control de los recursos materiales y simbólicos; a la vez que generan, por otro lado, normas y comportamientos, que son internalizadas por hombres y por mujeres en forma de valores y creencias.

Partiendo de las ideas de Bourdieu, la categoría de género es una categoría relativa y relacional, donde la posición de lo femenino se ubica de acuerdo a la posición de lo masculino. Al mismo tiempo es un principio clave para la organización y distribución diferenciadas de recursos y de poder. En el patriarcado, son los hombres quienes poseen un mayor capital simbólico y material, en relación con las mujeres. A partir de estas posiciones diferenciadas es que los agentes incorporan las estructuras sociales en forma de *habitus.* Así, los *habitus* de las mujeres que vivimos en el sistema patriarcal, son estructurados, a la vez que estructuran su propia subordinación:

> [D]ebido a los valores y las actitudes que la mayoría de las mujeres han internalizado desde la niñez, [éstas] han sido llevadas a participar en su propia opresión a través de un tejido complejo de sanciones religiosas, tabúes sociales y culturales, supersticiones, jerarquías entre las mujeres al interior del a familia, condicionamientos, retraimientos, ocultamientos, limitaciones de la movilidad física, discriminación de alimentos y otros recursos familiares, y control de su sexualidad. (Batliwala en Magdalena Léon 1997: 196)

A partir de esta doble naturalización es que se organizan las distintas formas de discriminación. A continuación presento de manera general algunas de ellas. Hay que notar que no son las únicas y que se viven en grados y con matices distintos, según características peculiares de la cultura y la historia de un grupo social determinado.

1. Las actividades diarias que realizan los hombres y las mujeres son exclusivas, así como cualitativamente diferenciadas y valoradas. A esto se le ha llamado "división sexual del trabajo". Generalmente, la mujer realiza actividades relacionadas con su rol de reproductora (alimentar a los hijos y a la pareja, cuidar de los niños, enfermos y ancianos, limpiar la casa, etc.); las realiza en el ámbito privado y no son remuneradas. Si llegan a realizar actividades fuera de casa y remuneradas, éstas suelen ser poco valoradas y mal pagadas (empleadas domésticas, enfermeras, secretarias, etc.) Los hombres, en cambio, realizan casi exclusivamente actividades relacionadas con su rol socialmente asignado de productor y proveedor; por tanto, son actividades remuneradas y que se realizan en el espacio público.

2. La división sexual del trabajo se relaciona con el acceso y control desigual a los recursos materiales, a la propiedad sobre la tierra, y a los capitales de producción. Por eso, en el ámbito familiar, las mujeres suelen ser más vulnerables y dependientes, pues no sólo no tienen acceso a trabajos remunerados o bien remunerados, sino que además no pueden controlar ni beneficiarse de otros recursos.
3. Así mismo, la división sexual del trabajo es fruto y, a la vez, origen de las restricciones en la movilidad y la autonomía de las mujeres. La libertad que tienen y que se les otorga para moverse en el espacio público es más limitada que la de los hombres. Las sociedades encuentran maneras diversas de imponer estas limitaciones, como es el caso de la violencia sexual de la que son víctimas las mujeres cuando salen de casa (y de la que en la mayoría de los casos ellas son culpadas por los otros y otras, por las leyes, por las instituciones); la percepción generalizada de que si una mujer sale sola o si no está en su casa (a determinadas horas, por un tiempo prolongado, etc.) es porque está realizando actividades sexuales ilegítimas, etc.
4. Limitadas en su movilidad y constreñidas a realizar sólo actividades relacionadas con su rol de género, las mujeres son también limitadas en distintos grados y niveles en el acceso, control y beneficio de recursos intelectuales, como son la información, el conocimiento y la educación; esto a su vez, les impide tener herramientas para acceder a empleos mejor remunerados; y la limita en la posibilidad de participar en las decisiones que les atañen.
5. El poder para participar en la toma de decisiones también es un capital desigualmente distribuido.[23] Esta carencia de poder para participar afecta tanto en el ámbito personal, como el familiar y el comunitario. Por un lado, las mujeres generalmente no pueden decidir sobre sus propios cuerpos, sobre todo en lo que respecta a su sexualidad, al control reproductivo y, en muchos casos, en lo que respecta a las prácticas maritales. En el ámbito familiar, el poder del que gozan con respecto a la asignación y distribución de recursos (ej: dar más y mejor alimentación a los niños que a las niñas; dar más y mejores oportunidades educativas a los niños que a las niñas, etc.), está supeditado al poder y a la visión patriarcal. Y, por último, en el ámbito comunitario, generalmente es el hombre quien participa en la toma de decisiones políticas, quien asiste a las asambleas, quien tiene

[23] Cuando digo "participar" no me refiero solamente a la libertad para expresar su opinión, y a la exigencia de ser tomada en cuenta; sino también a tener la capacidad de representar sus intereses y no sólo de reproducir los intereses patriarcales.

la fuerza interna para alzar la voz y la fuerza externa para ser escuchado, y quien tiene derecho a votar.

6. Finalmente, retomando a Freire, todas las formas de opresión son formas de ejercer la violencia, pues la opresión limita la humanidad y la libertad del oprimido. Pero hay también formas más directas de ejercer la violencia sobre las mujeres; y éstas generalmente se ejercen en el ámbito privado y por personas (hombres, en su mayoría) cercanos a la mujer. La violencia puede ser psicológica, emocional, sexual y física. Y, a mí parecer, esta violencia es la manifestación absoluta de toda una estructura social de control y opresión hacia las mujeres; de una estructura social que a la vez genera, reconoce, legitima (a veces abiertamente) y fortalece la violencia doméstica que se vive de manera individual, privada e íntima.

Estas formas de discriminación a las mujeres, al ser interiorizadas por los agentes, se convierten en formas "naturales" del ser y del hacer de los géneros; se convierten en modelos de ser mujer, que son reconocidos y legitimados, y por tanto, se constituyen como violencia simbólica. Mercedes Olivera, en su libro *De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas*, hace una diferenciación entre la situación y la condición de la mujeres. La *condición de género* se refiere a la posición subordinada que tienen las mujeres con respecto a los hombres, que es fruto de la discriminación social e histórica, que se constituye en *prescripciones culturales trascendentes* que son transmitida de generación en generación. Estas prescripciones establecen "los modelos del ser mujer en cada sociedad y en cada momento histórico" (56).

Sin embargo, hay que recordar las palabras de Bourdieu: "indudablemente, el *habitus* no es destino" (1997: 236). No todas las mujeres incorporan las estructuras sociales de la misma manera; no todas se adhieren por completo a la visión dominante; y muchas también logran desincorporar el *habitus* y logran tener una conciencia crítica reflexiva con respecto a las estructuras de dominación. Para Olivera, la *situación de género* se refiere a la forma específica en que cada mujer vive dichos modelos del ser mujer, ya sea aceptándolos, recreándolos o rechazándolos.

La situación de género de las mujeres que participaron en esta investigación ha sido transformada por procesos individuales y grupales importantes; a la vez, eventos coyunturales (i.e. la lucha del EZLN) han influido en la transformación parcial de las estructuras del espacio social y las del *habitus*. Es de honrar y aplaudir que estas mujeres hayan logrado modificar su situación de género, sobre todo, porque pesaba sobre ellas una larga historia de opresión de

género, que se sustentaba y reforzaba por la discriminación brutal que han sufrido desde la Colonia por su condición de indígenas, misma que fue analizada líneas arriba.

3.3 EL SILENCIO INSCRITO EN EL CUERPO

Cuando llegué a Chiapas, no llevaba una pregunta concreta de investigación, porque tenía claro que mi conocimiento de las mujeres indígenas de Chiapas era superficial y siempre mediado por la mirada de las y los autores que había leído. Supuse que la primera regla para evitar que mi investigación fuera colonizadora, era preguntándoles a las participantes qué debía yo de investigar. De modo que llegué a mi primera entrevista, como cuando a tientas tratamos de caminar por laberinto oscuro. Entre otras cosas, le pregunté a Rosalba, "¿cuál ha sido el mayor logro de las mujeres indígenas aquí en Chiapas?" Sin titubear, Rosalba contestó que *"ahora podemos dar nuestra palabra, podemos opinar […] estábamos antes muy maltratadas las mujeres porque no podíamos hablar ni opinar ni nada"*; "¿Encuentras que vivían maltratadas porque no podían hablar?" "*Sí, no podían opinar ni decir alguna palabra. Aunque quieren hablar no se puede, porque no tenían derechos*."

Debo confesar que esa respuesta me inquietó y me sorprendió, yo esperaba que me hablara de sus leyes revolucionarias, de las marchas, de los encuentros internacionales, etc. En mi vida, el silencio nunca fue una alternativa; desde niña, me enseñaron a expresar mis pensamientos y sentimientos; sé, además, que la gente que me rodea generalmente aprecia y valora lo que tengo que decir. Por ello nunca se me hubiera ocurrido que "romper el silencio" fuera una manera de resumir los logros de la lucha de tantos años de las mujeres indígenas de Chiapas.

Traté entonces de entender qué era vivir en el silencio, cómo lo habían vivido ellas, desde dónde era impuesto, para el beneficio de quién. Traté también de entender cómo había sido romper el silencio, encontrar la palabra propia y construir el valor para expresarla. Finalmente, busqué cómo esta palabra había podido transformar otros ámbitos de sus vidas, traté de comprender por qué Rosalba valoraba tanto el que ahora pudieran hablar. Meses después le confesé a Rosalba que gracias a ella había yo encontrado el camino de mi investigación; y quiero hacer público mi agradecimiento.

En cada entrevista, corroboraba la respuesta de Rosalba. A todas les pregunté "¿de verdad las mujeres no pueden o podían dar su palabra?" Me dieron diferentes respuestas, todas negativas, pero fue la de María Francisca (escritora y actriz indígena) la que me ayudó a construir la imagen del silencio:

"También fuimos a otra comunidad, que no voy a mencionar el nombre, donde salieron todas las mujeres. Pero era curioso, todas estaban así, con su rebozo (tapándose la nariz y la boca), cargando a la criatura delante, otras atrás, pero todas así tapándose la cara y la frente baja, y si ven están viendo la obra [de teatro] pero tapándose. Una puede ser que es la cultura pero otra es una expresión de lo que están viviendo, están expresando como viven. Yo me puse a pensar mucho y observé. Sólo veías jugar a los niñitos de 4 o 5 años, pero las niñas igual están con su rebocito así, y desde ahí viene que no se pueden liberar, ***no pueden levantar la vista, alzar la voz****. Y si uno se acerca y les hablas, sólo te quedan viendo y* ***no te responden con palabras*** *sino con un movimiento. Es fuerte".*[24]

El resto de las participantes también había experimentado y atestiguado el silencio de las mujeres. Como ni ellas ni yo sabíamos sobre las teorías de Paulo Freire ni de Pierre Bourdieu, era indispensable que juntas entendiéramos por qué las mujeres no daban su palabra. Las repuestas siempre giraban en torno al miedo y a la pena o vergüenza. Por citar sólo algunos ejemplos:

- *"El miedo, la pena, no me deja participar, me deja callada todo el tiempo. Ahora gracias a Dios ya puedo platicar, no mucho pero sí ya puedo decir lo que siento. Pero hay algunas compañeras que no participan porque todavía tienen miedo o les da pena hablar, aunque en mi corazón tengo las palabras que quiero expresar, decir, pero al momento me da miedo si hablo bien o no hablo bien, si digo bien todo lo que dice mi corazón, mejor no voy a hablar, voy a callar, porque a lo mejor no es así lo que voy a expresar."* (Juliana)
- *"No tenemos el valor para enfrentar, o el valor para hablar, porque todavía tenemos en la mente "si digo y si dicen que no es así, nada más me pongo en vergüenza y mejor no digo nada" porque igual no estamos tan tomadas en cuenta que mejor nos quedamos calladas."* (Paloma)
- *"Al principio cuando empecé a participar yo, donde hay hombres y mujeres, se me hizo un poco difícil, porque yo nunca había encontrado hombres en las reuniones, como que daba miedo, cómo puedes participar o hablar si son puros hombres, [mitad era culpa de los hombres] porque hablaban más y si preguntaban en la reunión ellos empezaban a contestar primero, [pero la otra parte era mía] yo qué voy a decir o no es así como lo debo decir; y nos quedábamos calladas. Es el miedo o vergüenza también que no podíamos hablar."* (Marisela)

[24] Énfasis mío

El miedo y la vergüenza está entonces relacionados a creer que pueden equivocarse, ya sea en el fondo, porque lo que quieren expresar, su pensamiento, no es correcto, no es válido, no tiene relevancia, o bien equivocarse en la forma, en la manera de expresarlo.

Carolina y Vanesa, dos mujeres mestizas que han trabajado con mujeres indígenas por muchos años, me ayudaron a comprender que el miedo a equivocarse viene: Por un lado ellas de que han incorporado la percepción y valoración patriarcal y colonial de que los indígenas y las mujeres, en específico, no tienen capacidad racional "*ellas tienen una autopercepción de 'yo no sé nada; yo no sé nada interesante'. Que también les pasa con nosotras, las facilitadoras, con mucha frecuencia es el 'pues yo qué voy a decir, si yo no sé nada, si yo soy bien ignorante'. Es una descalificación naturalizada, sobre su inteligencia, su capacidad reflexiva, a su capacidad de análisis, a sus capacidades mentales."* (Carolina) Por otro lado, las mujeres tienen miedo y vergüenza de equivocarse al utilizar el español, o el castilla, como ellas le llaman, "*es que piensan que sólo se puede hablar en español […] Dicen 'es que no sabemos hablar'; yo les digo 'no saben hablar en Castilla, pero hablar, todas sabemos hablar' […] La palabra cobra límites culturales y de género. Dicen 'y cómo vamos a participar si no podemos hablar', 'pero cómo no saben hablar si están hablando', les contesto"* (Vanesa)

Hablar frente a la etnia dominante, frente a los mestizos, es una gran dificultad, pues como ya he analizado, desde Cristóbal Colón hasta el gobierno actual, la múltiples visiones del mundo de los indígenas no han sido reconocidas, sus capacidades mentales han sido sistemáticamente negadas. El racismo es operado no solamente por hombres y mujeres coletas (cuyos comentarios discriminatorios escuché en varias ocasiones) sino también por personas mestizas que trabajan incluso en organizaciones de la sociedad civil. Marisela, que es coordinadora de una organización que da capacitación a cooperativas de mujeres, me dijo "*cuando me quedé del cargo, algunas ONGs no te hacen caso, no te hablan porque eres indígena y todo eso."*

El racismo de la etnia dominante es también reproducido por las y los indígenas que adquieren otra posición en el espacio social, que por haber migrado a la ciudad, haber dejado las costumbres indígenas y adoptado las costumbres mestizas, y haber adquirido otros capitales simbólicos, discriminan a los de su propia etnia. María Francisca, cuando era niña, después de la separación de sus padres, tuvo que ir a vivir con una tía ladina. Ella y su familia habían hecho suyas las disposiciones perceptivas, apreciativas y evaluativas del dominador. Ella cuenta: "*durante los días que estuve ahí para mí fueron eternos, me daba de comer mal, me daba sobras,*

las que dejaban sus hijos, y me golpeaban con cinturón. [Un día] mi prima, la más grande, me dijo 'y por qué te va a dar a ti dinero mi papá si no es tu papá, si tú eres una india, eres una pata rajada, eres una chamula cochina', empezó a decirme groserías ahí." Para María Francisca era difícil denunciar la violencia de su prima, porque ésta era legitimada no sólo por la familia sino por la estructura social y los *habitus* resultantes. La obligación de callar se reconoce y legitima entonces como violencia simbólica: "*Yo no tenía zapatos, yo andaba descalza, no usaba ni calzones, nada más un vestidito encima. Esa mi prima a veces me tomaba como exhibición para sus amigos, entonces me levantaba el vestido y decía 'miren ésta no tiene calzones'. Entonces yo no me podía defender porque si yo me quejaba y yo lloraba, mi tía se enojaba conmigo. Para que no se enojara, pues mejor no decía yo nada, me quedaba callada."*

En cuanto al silencio, fruto del miedo y la vergüenza de equivocarse al hablar castilla, puede ser explicado por el racismo existente desde la época colonial. Por un lado, ya analicé como desde Cristóbal Colón, el español era tomado como la lengua verdadera, pues ha sido siempre la lengua de los poderosos. Las ideas verdaderas, y entre ellas, la religión verdadera, se transmiten en español. De modo que el castilla es fuente de opresión; las y los indígenas temen utilizarlo, pues lo reconocen como la forma legítima de la verdad.

Por otro lado, esta lengua ha sido producida por una cultura determinada. El castilla lleva en sí mismo el capital simbólico del grupo dominante. El español tiene un poder simbólico que no tiene ninguna otra lengua indígena. El castilla, como cualquier otra lengua, es un sistema de símbolos que reproduce el orden simbólico; como en este caso la visión del mundo que reproduce es la visión dominante, entonces se constituye como un arma de dominación. "Los sistemas simbólicos no son meros instrumentos de conocimiento, también son instrumentos de dominación." (Bourdieu 1995: 22)

Y aún más, como vimos en el Capítulo2I, sólo el 51.2% de mujeres que hablan castilla, pues tácita o explícitamente no han tenido acceso a la educación; aunado a que desde la colonia, los indígenas tenían prohibido hablar castilla; y posteriormente los finqueros y los mismos hombres indígenas han prohibido a las mujeres el uso de esta lengua. Finalmente, esta prescripción normativa, interiorizada en forma de miedo o vergüenza a usar la lengua, reproduce y refuerza las estructuras sociales, pues mientras las mujeres no puedan hablar castilla, su participación económica y política es muy restringida y dependerá de la traducción/interpretación de un tercero. Marisela explica así el miedo a hablar el español:

"Hablan español algunas [mujeres]. Las que han estudiado un poco la secundaria hablan español, pero no te hablan así directamente. Te podrán entender pero no quieren hablar en español. Aunque ya entienden algunas pero no lo hablan. Es por miedo. Porque puedes pensar si sí es así o no lo que dije. Siempre pasa eso. Entonces pues siempre la reunión es en tzotzil. No pueden hablar así en español. También las mujeres que son grandes, pues menos."

Y Paloma dice:

"Todavía se sienten inseguras. Por la expresión o por no hablar claramente, o por no expresarse bien con el castellano te limita un poquito, por más que esté seguro y claro, por más que sepas que tienes derecho a eso y lo otro; por falta de comunicación por la lengua es que se limitan."

La palabra, entonces, les ha sido negada históricamente, por su condición de indígenas y se ha reforzado por su condición de género. Según Vanesa, "*esa opresión racista pesa mucho en las mujeres indígenas. Esa actitud de agachar la cabeza, de pensar que valgo nada, es un efecto del colonialismo"*. Por tanto, para romper el miedo de hablar el español, no sólo implica que la hablante indígena sea fluida en el uso de la lengua, sino que pueda también revalorar su identidad indígena, sus capacidades mentales, su dignidad y humanidad mismas; para que su palabra, sin importar la lengua en la que sea expresada, sea igual de valiosa.

Como he anotado ya, la opresión que viven las mujeres indígenas en Chiapas no sólo está relacionada con su condición indígena, sino también por su condición de género. De esta manera, también el silencio se impone como resultado de la dominación masculina y la subordinación femenina. Si el silencio ante la etnia dominante es por la vergüenza como fruto de opresión racista incorporada; el silencio ante el género dominante es por la vergüenza, que es el resultado de disposiciones de percepción, apreciación y evaluación, que miran a la mujer como un ser pecador, sucio, poco inteligente, incapaz.

A las mujeres, desde niñas, se les enseña a sentir vergüenza por su propio cuerpo. Lo explica así María Francisca: "*Lo primero es la sexualidad, ese es un obstáculo grandísimo [para hablar], ni siquiera podemos conocer nuestro propio cuerpo, no podemos hablar de nuestros genitales porque dicen que es pecado"*. Y Chicajj ha visto que

"E*n las comunidades, cuando un niño anda desnudito todos se ríen 'mira qué lindo'; pero cuando a una niña se le cae el pañalito, rápido la mamá corre a levantarle la ropita; es como si fuera algo malo. Si la niña se toca, le pega en la mano y le dice*

'cochina, sucia, eso no lo toques'. Aprendimos a sentir vergüenza. En cambio el niño anda agarrándose el penito y se ve normal y hasta se ríen de él. Recibimos esa educación tan fuerte que nos dice que somos sucias y cochinas."

La vergüenza que sienten las mujeres por su cuerpo femenino va aumentando con la edad. La menstruación no es sinónimo de fertilidad, sino de suciedad, y las mujeres han de sentir vergüenza cuando están menstruando. Dependiendo de la comunidad, las mujeres deben acatar diferentes reglas durante su periodo como no levantarse del suelo, no hablar, no salir. Según Chicajj:

"Da vergüenza que una mujer ande paseando como si nada frente a un grupo porque eres mujer, porque a lo mejor hueles mal, la mujer es algo sucio, los hombres son limpios […] te dicen, 'no pases en medio de los hombres, porque las mujeres tenemos olor cuando menstruamos, no pases ni al lado de tu hermano'. Te meten por los ojos y los oídos que no eres limpia por ser mujer. Crecimos con esa vergüenza, si te paras en medio de los hombres sientes que hueles de verdad, y te sientes mal, la vergüenza te mata, no es porque tú quieres sino porque te han hecho así."

Además de la vergüenza por su cuerpo femenino, las mujeres han incorporado otras disposiciones debido a la educación que reciben desde niñas, donde el rol femenino está constreñido al servicio y a la obediencia a los hombres. A continuación reproduzco una cita completa de María Francisca, donde me explica cómo las mujeres aprenden a sentirse inferiores a los hombres desde que son niñas:

"En la casa de mi mamá, ella tuvo 5 hijas mujeres y 1 hijo varón. Qué pasaba, era el más chico pero lo teníamos que respetar, 'ponle los zapatos, sírvele la comida, ponle su agua', de ahí viene que el hombre sea machista porque eso es en los roles de la casa, cómo nos crecen, cómo nos enseñan a vivir. Yo tuve 2 hijos varones y 2 niñas. Igual, al principio yo era así. Es una costumbre cultural que dice 'como es hombre come más', si hay dos o tres pedazos de carne, él come el más grande porque es hombre y ahí empezamos. Y esto viene desde que nacemos. Porque si nace una mujer yo he escuchado que dicen 'ah, es niña, no ganó la gallina'. Si nace un varón, 'felicidades'. Con las expresiones te das cuenta que le dan más preferencia al hombre que a la niña, desde ahí comenzamos, desde el nacimiento. Por eso el hombre, cuando viene a ser adulto, él cree que él manda más, que es más fuerte, que es más en la casa, aunque sea el más chico, cree que puede mandar. Incluso al hijo lo respeta la mamá, si fallece el esposo, el hijo

mayor queda como el hombre de la casa, él es el dueño de todo, manda en todo, hereda todo. A las mujeres siempre nos enseñan 'tienes que obedecer a tu hermano', y cuando ya se casa, 'le tienes que obedecer a tu marido'", entonces eso es la forma en la que viene uno creciendo, la educación."

Entonces, según María Francisca, desde chicas las mujeres aprenden dos cosas. La primera es que les deben obediencia a los hombres. Paloma está de acuerdo: "*Una hija tiene que obedecer y servir al papá y hermanos varones. Y si eres esposa tienes que obedecerle al esposo y tienes hijos varones tienes que atender primero a los hijos y luego a los hijas, es la responsabilidad como mamá."* Lo segundo que aprenden es que las labores están repartidas según el sexo de los integrantes de la familia. Las labores que a ellas les tocan están en función del beneficio y servicio a los hombres. Virginia lo explicó así: "*Soy la primera hija de mi mamá, tengo un mi hermano pero es hombre, y no me dejan estudiar, como yo hago el trabajo, traemos leña, cargar agua diario, dos veces al día, y hacemos la tortilla, cuidamos borregos. Así todos los días los trabajos, nos paramos a las 3 o 4 de la mañana*."

La agencia de las mujeres se restringe entonces a la división sexual del trabajo y a la obediencia a los hombres. Esto tiene muchas implicaciones en la vida diaria. Por ejemplo, casi ninguna de las participantes asistió a la educación primaria por voluntad de los padres, muy al contrario, las que lograron algún grado escolar fue porque algún agente externo intervino a favor de ellas (como los maestros) o porque estudiaron después de haber pasado por un fuerte proceso de empoderamiento. Tampoco podían decidir si querían o no casarse, o con quién querían hacerlo. Del mismo modo, no podían decidir cuántos hijos tener.

Según la visión patriarcal las mujeres sólo están hechas para lavar, cocinar, tortear, obedecer, servir, etc. porque, por ser mujeres, no tienen ideas, no tienen razón ni buenos juicios, y carecen de fortaleza moral (¡pareciera que fuera un colonizador hablando de un indígena!). Así, las mujeres están excluidas de la toma de decisiones, porque no tienen la capacidad para hacerlo. Vanesa dijo "*el derecho que ejercen los hombres de hablar, decidir, gobernar, es algo que se le ha otorgado y se les ha negado a las mujeres"*. Este *habitus* que las mujeres han incorporado, mantiene el orden social: las mujeres no se atreven a hablar, entonces no pueden participar; pues una condición para decidir, gobernar, organizar es poder tener palabra y voz, tener la capacidad interna de hablar y el reconocimiento que el otro hace de la palabra propia. La palabra, entonces, se convierte en un capital simbólico, que es indispensable para expresar las necesidades, los intereses y la visión del mundo de una misma. Tener palabra, es tener la posibilidad de exigir y

defender otros derechos. Es, finalmente, la posibilidad de participar en las decisiones que afectan la vida propia y la vida de la comunidad.

Además de la palabra, hay otra condición indispensable para poder participar: la movilidad. Para que una mujer que ha incorporado este *habitus* pueda adquirir la capacidad interna de hablar, necesita exponerse a espacios seguros donde su voz pueda ser expresada y valorada. Analizaré la relevancia de estos procesos en el siguiente capítulo. Por ahora, es importante decir que sin el derecho a moverse en el espacio público, es muy difícil que la mujer, por un lado, adquiera la capacidad interna de hablar, y por el otro, pueda participar en las decisiones que se toman fuera del ámbito familiar. Por esta razón, muchas de las participantes relacionan la posibilidad de expresarse con la posibilidad de salir de sus casas.

Las restricciones en la movilidad de las mujeres es un elemento preponderante en la opresión patriarcal. Generalmente, las mujeres relatan que su movilidad está constreñida porque no tienen permiso de los padres o del marido; tienen demasiadas labores dentro de casa; tienen muchos hijos y no es posible dejarlos solos ni llevarlos con ellas; salir siempre es percibido por los demás como una trasgresión a las reglas que rigen la sexualidad de las mujeres, es decir, salen para engañar al esposo, para "andar de putas", para buscar marido, etc.; tienen miedo de ser atacadas sexualmente por otros hombres. Sin palabra y sin movilidad, el orden social se mantiene. Las mujeres no participan en ningún tipo de decisión, y así, son los hombres quienes pueden seguir detentando el poder.

Pero en caso que la violencia simbólica no sea suficiente para mantener el orden social, la violencia física, emocional y sexual que ejercen los hombres contra las mujeres, se encarga de que ellas se apeguen a las prescripciones normativas y trascendentales. 15 de las 17 mujeres entrevistadas sufrieron de manera prolongada violencia física, sexual y emocional por parte de sus padres y por parte de sus parejas. Decirlo así, suena como una fría estadística. Pero la verdad es mucho más dura y dolorosa. Las historias que ellas me compartieron son sobre una violencia cruel, excesiva, sin miramientos, socialmente legitimada, capaz de abrir heridas profundas en las diferentes dimensiones de su humanidad. Quiero agradecer públicamente a las mujeres por haberme abierto su corazón, por haberme contado sus historias tan dolorosas, por haberme confiado su sufrimiento y su pasado. Ellas saben ya que desde mi corazón y desde mi palabra, honro sus historias, honro su silencioso sufrimiento, y celebro que hayan logrado conquistar su derecho a expresarse para poder defenderse de quienes las violentaban.

El silencio es sólo una de las representaciones del dolor que sufren las mujeres que son víctimas de la violencia masculina. Después de una exposición prolongada a la violencia, la autoestima de la mujer se rompe; la autopercepción que tiene de sí misma corresponde a la de un ser débil, frágil, que merece ser maltratado. Pero al mismo tiempo, mientras haya silencio, es muy probable que la violencia se perpetúe, mientras la mujer no se defienda, no exija sus derechos, no denuncie, etc., muy difícilmente el opresor dejará de lastimarla

María Francisca me compartió que su padrastro quería abusar de ella. Hacía todo lo posible por mirarla cuando se bañaba, la amenazaba con violarla, etc. María Francisca no podía defenderse, no podía pedir ayuda:

> *"Ya estaba sentenciada, era una sentencia de que en cualquier momento me iba a suceder. […] No me atrevía decirle a esas horas a mi mamá. Porque no me iba a creer. Una vez ya lo había yo intentado, y le dije, 'fíjese mami, cuando estoy sola a veces me quiere mirar mis piernas'. 'Ah, lo que pasa es que tú sos la que andas insinuando cosas, tú sos la que andas inventando, ni siquiera está pensando, pobre tú papá está trabajando', me contestó mi mamá. Entonces ese día yo ya no le dije nada."*

Lo que en realidad sucedía es que su mamá era también violentada por el padrastro. Así, ella no tenía la fuerza para defender a su hija:

> *"Mi mamá no podía defenderme, no podía decir nada porque le tenía miedo. A ella también la golpeaba el marido y si ella me defendía entonces nos golpeaba a las dos, y por eso a veces mi mamá no decía nada; y si él decía, pégale a tu hija que hizo esto, mi mamá tenía que obedecer."*

Las mujeres temen a las repercusiones violentas que puedan sufrir por romper el silencio. La pareja de Virginia, un soldado que no ganaba poco dinero, tenía otras mujeres y nunca le pasaba un peso para el gasto. Virginia estaba cansada, pero nunca se lo hacía saber: "*Yo no dije nada porque no sabía, si contesto, se va a enojar y me va a dejar, cómo voy a vivir, cómo voy a comer."* Juliana, además de haber sufrido violencia en carne propia, ha sido testigo de cómo sus hermanos maltratan a sus esposas; ella ha intentado convencerlas que alcen la voz, que los demanden ante las autoridades, pero no lo hacen "*porque a veces pensamos 'es que no me puedo ir a quejar, porque mi marido me va a matar, no me puedo ir a quejar porque ya me sentenció que me va a quemar mi casa, que me va a matar mis hijos'".* María Francisca, después de haber trabajado como empleada doméstica a escondidas (porque su pareja no la dejaba salir de casa) durante dos años, recibió de su empleadora (que era una mujer generosa y justa) un refrigerador

como pago de liquidación. Cuando su esposo se enteró, destruyó el refrigerador a golpes. En esta ocasión, ella sí se atrevió a hablar, pero tuvo grandes consecuencias: "yo *le dije 'que desgraciado eres, eres como un animal' y me contestó 'qué me dijiste', se regresó y me puso una golpiza, pero una buena como nunca me la había dado."*

Finalmente, tanta discriminación, racismo y violencia, no sólo roba a las mujeres su capacidad interna para opinar y expresarse, sino que les roba la fuerza para vivir. Muchas de ellas, no sólo tuvieron que sobreponerse de una larguísima historia de abusos, sino que también tuvieron que sobreponerse de la tristeza, la depresión, el alcoholismo y hasta de los impulsos suicidas. Virginia me confesó:

> *"El hombre que te dije no pega, viene tomado, pero no pega, pero otro maltrato es que busca puras mujeres. No pega directo, pero también duele. Por eso dije yo, 'no sé por qué, desde chiquita siento que nadie me quiere, mi papá igual que busca otra mujer y maltrata, como somos iguales [mi mamá y yo], mi papá también me maltrata, 'son igual como tu mamá, igual como tu hija, mejor váyanse, que ya no te quiero'. Estuve yo pensando, desde que yo soy chiquita nadie me quiere; encontré un hombre igual como mi mamá, siento que es igual […] Antes pensaba, por qué soy mujer, me maltratan mucho. Cuando tenía mucha tristeza pensaba, por qué vivir todavía, siento que no quiero vivir ya, quiero que me muero. Es malo el sufrimiento."*

En este capítulo he intentado mostrar la larga historia de discriminación, opresión y violencia que, entre otras tantas consecuencias, ha sumido a las mujeres en el silencio, imposibilitándolas para participar en la planificación de sus vidas y sus comunidades. El sistema patriarcal, colonial y capitalista ha dejado a su paso a muchas mujeres sin posibilidad para mirarse a sí mismas como personas con dignidad y con derechos; para objetivar la estructura opresiva; y para generar nuevas disposiciones a ser y hacer. Kate Young indica que "la falta de poder no sólo impide que aquellos que carecen de poder puedan ubicar en la agenda sus demandas, sino que, con frecuencia hace imposible la articulación de esas demandas" (Young en León 18). En el siguiente capítulo exploraré cómo fue que aquellas que carecían de voz y de poder, lograron reunir la fuerza suficiente para planear, organizarse y hacer conocer sus demandas en la esfera pública y privada.

4. DE LA OPRESIÓN A LA PLANIFICACIÓN

HISTORIA TRES: GABRIELA



Gabriela no participa durante las sesiones en plenaria en el encuentro de CODIMUJ. Se sienta hasta atrás y observa. Pero durante los descansos o las comidas, varias mujeres tzotziles se sientan en torno a ella. Gabriela habla. Todas la miran y asienten de vez en cuando.

Es difícil tener una entrevista con Gabriela. Con un tono de voz dulce y calmado, me dice una y otra vez que está ocupada, que hay otras hermanas que están esperando hablar con ella, pero que tenga paciencia porque pronto me atenderá. En el último descanso del último día del encuentro, por fin pude hablar con ella.

Gabriela no quiso enfocarse en la historia de su vida. Lo único que supe es que tiene 41 años y continua soltera porque así lo ha decidido. En cambio se dedicó a contarme lo que acerca de su participación en la CODIMUJ. Hace 17 años llegó a su primer encuentro. No recordaba qué fue lo que se habló en aquella ocasión; sólo sabía que todas las mujeres participantes (que probablemente eran coordinadoras o representantes) hablaban de sus grupos, de los trabajos que se habían realizado los últimos meses; llevaban papelógrafos donde presentaban datos e ideas. Gabriela estaba asustada; ella no llevaba nada para presentar. Al terminar el encuentro, Gabriela habló con una de las hermanas religiosas y le dijo que ya no iba a volver. Pero la hermana la invitó a quedarse; si le gustaba lo suficiente, en algún momento empezaría ella a formar sus propios grupos.

Y así sucedió. Invitó primero a cuatro amigas y todas asistían a los encuentros. A todas les gustaban porque "*nos mostraron los temas, hablaban de los derechos, hablaban de que no es bueno que estemos encerradas, que tenemos que perder el miedo y la vergüenza, y fui analizando que así es la realidad que viven las otras mujeres, y yo también, como muchas veces dicen que las mujeres no pueden ser igual a los hombres, que cada uno juega diferentes papeles. En cada encuentro fuimos entendiendo, y fue ahí que fuimos tomando más conciencia como mujeres"*. Después las amigas invitaron a otras mujeres y así se hizo la cadena. Ahora en la zona tzotzil hay muchos grupos ya organizados según la estructura de la CODIMUJ.

Gabriela no sólo se ha encargado de organizar grupos por ella misma; también, se ha dedicado a asesorar a las demás mujeres que coordinan o representan a los grupos de la zona.

"*Hay veces que no entienden, a veces sólo hablaban su lengua. Y como yo entendía un poco ayudaba a aclarar lo que no pueden entender. Así que venimos aquí a capacitarnos y luego nosotras programamos cuándo toca un encuentro, y ya nos congregamos en varias parroquias. Y ya ese tema ya lo llevan a los grupos locales."*

"*Sin la Palabra de Dios no se puede avanzar"*, afirma Gabriela. A través de la Palabra de Dios las mujeres han ido comprendiendo de dónde viene su pobreza y su opresión; también les ha ayudado a entender por qué hay maridos celosos, por qué hay machismo, y cómo se puede luchar para transformar esto. "*Es la Palabra de Dios donde se marca el camino digamos. Dios no escoge, para Dios no vale más el hombre y dejo a menos a la mujer, ante Dios somos iguales. Es ahí donde fueron también valorándose más las mujeres, donde fueron tomando decisiones, donde fueron dando su participación*."

Esto se debe a que las mujeres de la CODIMUJ interpretan la Biblia desde una nueva perspectiva. Tradicionalmente, las escrituras han sido interpretadas desde una lógica patriarcal que corresponde a la estructura jerárquica y masculina de la Iglesia Católica. Al mismo tiempo, durante cientos de años, la mayoría de los sacerdotes han nulificado el mensaje revolucionario y liberador de Jesús (que fue cobrado con su asesinato), para transformar los evangelios en armas de control y opresión. La CODIMUJ, basada en la Teología de la Liberación, que surge en Latinoamérica a partir del Concilio Vaticano II, y basada también en la Teología Feminista, defiende que "No se puede leer la Biblia sin saber cómo vive el pueblo, qué quiere, qué necesita, qué hace; porque si no, la misma Biblia tapa los ojos. Hay que dar la Palabra de Dios pero viendo la necesidad de la comunidad. Nosotros mismos debemos buscar las soluciones. La Biblia está escrita después de la vida del pueblo, no bajada del cielo" ("Encuentro-taller de mujeres en la región de Marqués de Comillas, municipio de Ocosingo". *Memorias de CODIMUJ*, 1995: p 10). Por eso para la CODIMUJ, la Biblia debe ser abordada con "ojos, mente y corazón de mujer"; desde lo que ellas viven, sufren, gozan, anhelan; y desde su propia perspectiva del mundo que está permeada por su condición étnica y por su condición de género.

Estos principios de interpretación de las escrituras, han ayudado a que las mujeres logren percibirse y valorarse a sí mismas de manera distinta. "*Se mejora su autoestima, fueron valorando su ser de mujer. Porque muchas veces nos dicen que no valemos porque somos mujer, en cambio cuando vamos enseñando los talleres aclaramos que sí valemos, seamos como seamos, si sabemos o no sabemos leer, si no hablamos el castellano, sea como seamos pero sí valemos como personas, como hijas de Dios, es lo que reforzó más."*

Además, la metodología de la CODIMUJ que tiene los mismos principios que la metodología de la educación popular y la Teología de la Liberación se resume en la fórmula "ver, pensar, actuar". Así, las mujeres ven su realidad, la analizan y reflexionan, y finalmente actúan para transformarla[25]. "*Yo lo que digo de la CODIMUJ es que es un espacio donde las mujeres van creando, van ir despertándose más, yo veo su espacio de mujeres está dedicado únicamente para mujeres. Igual veo que en cada zona es un encuentro, platican sus problemas, comparten sus alegrías, sus preocupaciones, nos ponemos de acuerdo. Cuando veo las mujeres que van ya más claras, ya saben cuáles son sus derechos, que no es cierto que no debe hablar, que no debe salir, que no debe andar, que no debe aprender, que no es cierto que no sabe hablar, que no sabe escribir, que no puede todo… ¡puede! Como que sí van ampliando su espacio en la sociedad."*

Finalmente, el análisis y la reflexión que las lleva a valorarse a sí mismas como mujeres, como indígenas y como hijas de Dios, las lleva a tener una inserción crítica en la realidad. Por eso dice Gabriela, que del trabajo de la CODIMUJ se desprende la acción transformadora de las mujeres cuando éstas "*participan en protestas, marchas, mítines y luchas por la tierra. También en dos zonas parece que han participado con su decisión en las asambleas de los ejidos. Hay otras mujeres que tienen grupos de salud. Y luego hay otras que luchan contra el alcohol, es que hay mucha cantina, por eso protestan."*

PAOLA: ¿QUÉ QUIERE DECIR QUE ESTÁN RECUPERANDO Y REVALORANDO SU ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA INDÍGENAS?

GABRIELA: QUE CÓMO VAMOS A DUDAR QUE NUESTROS ANTEPASADOS, ANTES DE QUE VINIERAN LOS ESPAÑOLES, DE QUE SÍ CONOCÍAN A DIOS, ¿POR QUÉ VIVÍAN?, ¿POR QUÉ RESPIRABAN?, ¿POR QUÉ SE MOVÍAN?, ¿POR QUÉ TRABAJABAN?, ¿POR QUÉ SE COMUNICABAN?, ¿POR QUÉ SE QUERÍAN? SI NO ES DIOS EL QUE ESTABA AQUÍ, SI NO LO CONOCIERAN SE HUBIERAN MATADO Y TERMINADO. NUESTROS ANTEPASADOS TENÍAN COMUNICACIÓN Y AMOR ENTRE ELLOS Y POR LO TANTO AHÍ ESTABA DIOS, Y ELLOS CONOCÍAN A DIOS.

[25] Así como lo expliqué en el Capitulo 2, en CODIMUJ la el análisis y la reflexión giran en torno a cuatro ejes: político-social, cultural, de género y mística.

4.1 DE LA IMPERTINENCIA DE LA PLANIFICACIÓN OCCIDENTAL

"¿Qué hay de sorprendente? ... la planificación es política, y eso es algo
que todos reconocemos hoy en día."
Alexander, 2001: 312

Siendo que mi mirada busca comprender cómo fue el proceso por el que algunas mujeres indígenas en Chiapas pasaron de vivir en la opresión naturalizada (que las tenía sumidas en el silencio y sin la posibilidad de participar en las decisiones que afectaran sus vidas) a empezar a planear acciones, colectivas o no, para cambiar su situación de opresión; es necesario hacer algunas aclaraciones sobre cómo se entiende el concepto de "planeación" en el contexto chiapaneco, así como hacer algunas distinciones fundamentales entre el concepto occidental de planeación y la organización de las mujeres indígenas de Chiapas.

La definición clásica de la planeación es el 'proceso por el que se decide qué hacer y cómo hacerlo'. Martha Nussbaum (1995) dice que la "razón práctica" es común a todos los seres humanos, esto quiere decir que todos y todas "participan (o tratan de participar) en la planeación y el manejo de sus propias vidas. Más aún, los seres humanos desean actuar acorde con su pensamiento, ser capaces de elegir, de evaluar y de funcionar consecuentemente. Esta capacidad general tiene formas concretas, y está relacionada de manera compleja con otras capacidades emocionales, imaginativas e intelectuales" (78).[26]

Si bien es cierto que todas y todos contamos con esta capacidad, muchos y muchas no tienen la posibilidad de participar en la planeación de sus vidas y sus comunidades. La estructura capitalista y patriarcal –vertical, autoritaria, excluyente, racista, clasista y sexista- que da forma a muchas sociedades del mundo, excluye en diferentes grados y dimensiones a quienes ocupan determinadas posiciones donde no se tiene el poder de decidir sobre la propia vida y sobre la comunidad.

La participación y la exclusión en la planeación y en la toma de decisiones son fruto de un universo simbólico y material, que consta de estructuras sociales y de instituciones, así como de valores, creencias, normas, y suposiciones, etc. que se encarnan en formas de sentir, de pensar, de concebirnos y valorarnos a nosotros mismos y a otros; y que se materializan en nuestras formas de actuar. Esto quiere decir que la participación en la planeación, en la toma de decisiones y en la capacidad de actuar está fuertemente influida por estos paradigmas sociales y culturales

[26] Traducción libre

que llevan a unos a no permitir que otros participen, o que llevan a éstos últimos a decidir no participar o participar de manera que su posición subordinada se refuerce y se mantenga.

El contexto de México y sobre todo el de Chiapas en el siglo XXI sigue siendo el de la *colonialidad*, tal como lo expliqué en el Capítulo 3. La descolonización de lo que ahora es México, sucedió hace aproximadamente 200 años. Sin embargo, los principios de las estructuras sociales y las estructuras mentales que dividían a la población entre blancos/indígenas, ricos/pobres, racionales/irracionales, los que mandan/los que sirven, etc. permanecen hasta nuestros días, y se actualizan todos los días, desde el Estado y las instituciones, así como desde el orden ordinario de las cosas. Durante el descubrimiento, la conquista y la colonización de lo que ahora es el territorio mexicano, se originaron los esquemas de percepción y valoración de los indígenas, que permanecen hasta nuestros días. Ellos eran percibidos –y por lo tanto tratados- como salvajes o como niños, que no eran plenamente racionales ni plenamente humanos; que eran inferiores por naturaleza, pero que algún día podrían progresar y ser tan racionales como los invasores. Por lo tanto, los indígenas estaban lejos de poder ser quienes, de manera libre y voluntaria, dictaran las acciones que los llevarían a tener la vida que deseaban. Fuera de las sublevaciones sangrientas con las que los indígenas han buscado liberarse de la opresión, en la vida cotidiana no había mucho espacio para participar en la planeación y en la toma de decisiones que les afectaran.

En el segundo apartado de este capítulo, explicaré, según la teoría de Pierre Bourdieu y de Paulo Freire, cómo a través la exposición precoz y prolongada de los agentes sociales a las estructuras sociales, los agentes incorporan un sistema de disposiciones a ser y a hacer, un *habitus*, en el lenguaje de Bourdieu. Estas disposiciones, más corporales que mentales, llevan a los dominados, en este caso a los indígenas, a reconocer y a adherirse al poder del dominador. Es decir que para la gran mayoría de los dominados llega a ser "natural" que la justificación de su existencia sea la de servir y obedecer, no la de planear, decidir y actuar.

Es indispensable, entonces, aclarar la distinción entre planeación como una capacidad humana tal como la define Nussbaum, y planeación como una actividad política, por la que una o más personas deciden sobre cómo un grupo o categoría social logrará vivir un futuro concreto. Esta última acepción hace referencia a la planeación como una disciplina y profesión, y es un concepto acuñado por la racionalidad occidental.

Diferencias históricas e ideológicas fundamentales hacen que este concepto occidental de planeación sea ajeno al contexto de las comunidades indígenas en Chiapas. Con esto no quiero

decir que los indígenas no planeen; ahora más que nunca, ellos y ellas toman decisiones sobre qué hacer y cómo hacerlo. Pero esta planeación no corresponde a una racionalidad occidental, que en su momento negó la racionalidad indígena; corresponde, en cambio, al descubrimiento de su dignidad y de sus derechos. La planeación en este contexto es más un acto revolucionario que clama por la autonomía y exige el respeto a gobernar la vida y los espacios propios.

La planeación, como disciplina y profesión occidental, nace en la Ilustración; y es hija de la racionalidad modernista occidental (misma que sostuvo y justificó la colonización). Esto quiere decir, de nuevo, que hay toda una *episteme* que le da existencia y sentido a este concepto. De acuerdo a esta mentalidad, todo puede ser alcanzado por la razón y la razón tiende al progreso; la racionalidad occidental, además de erigirse como razón universal, es, entre otras cosas, funcionalista y mecanicista. Esto quiere decir que se concibe a los individuos como seres libres y racionales, capaces de realizar las acciones que convienen a sus intereses; que como el mundo social y biológico es un mecanismo, hay una relación de causa y efecto. Así que el individuo, después de analizar todas las posibilidades, de sopesar sus beneficios y consecuencias, selecciona la que lo llevará al efecto deseado. Por tanto, a través de procesos rígidos de planeación, basados en la racionalidad que tiende al progreso (a lo bello, lo bueno y lo verdadero), el ser humano puede alcanzar un futuro concreto identificado como el "interés público" o el "bien común". (Gunder: 238)

En la segunda mitad siglo pasado, coincidiendo con la "caída" de los grandes relatos y de la crítica a la modernidad, hubo autores que criticaron esta visión sobre la planeación. Sobre todo en lo referente a quién define y desde donde se define el interés o el bien común. Una alternativa a la planeación como una actividad instrumental y racional es la que proponen teóricos como Innes (1995) y Healey (1997) que afirman que la función de la planeación es facilitar el consenso público. Así, la planeación toma un giro comunicativo, que surge de la teoría de Habermas, sobre todo, en lo referente a la racionalidad comunicativa y a la ética discursiva. "La construcción que hace Habermas sobre la teoría de la racionalidad inter-subjetiva, que es consecuencia de la búsqueda de consensos, intenta desplazar la racionalidad instrumental y pretende dar motivos para la acción, y no sólo justificar acciones impuestas con anticipación" (Alexander 2000 en Gunder 239)[27].

Según Habermas en su teoría comunicativa, es posible llegar a un "acuerdo ideal" pues hay una convicción compartida de que esta comunicación es buena para todos. Debe haber tres

[27] Traducción libre

condiciones para poder llegar a este "acuerdo ideal": todas las voces que tengan algo que decir son escuchadas; los mejores argumentos disponibles, dados nuestros conocimientos presentes, son ampliamente considerados; sólo la fuerza del mejor argumento determina la respuesta de los participantes. (Habermas 1993: 163, en Gunder 271).

Sin embargo, la línea comunicativa tiene también sus críticos. Las asimetrías en el poder niegan la posibilidad de la equidad en el debate público y en la toma participativa de decisiones (Flyvbjerg, 1998a; Hillier, 2002 en Gunder: 240). Al mismo tiempo, para el oprimido siempre estará presente, aunque no siempre materializada, la fuerza simbólica del opresor, lo que dificulta los actos comunicativos y el debate. Sandercock, por ejemplo, afirma que "puede haber consenso en la pluralidad, pero no por ello se evita el miedo al 'Otro', y el rechazo a la diferencia y la diversidad" (Sandercock 1998,2000 en Gunder 239).

El "acuerdo ideal", creo yo, será una fantasía siempre que los hablantes no se reconozcan como iguales en las estructuras de poder. La racionalidad occidental, constituida por pensamientos como el de René Descartes, estructura el universo social por oposiciones binarias: masculino/femenino, blanco/indígena, rico/pobre, etc. En esta racionalidad, el privilegio lo tiene la primera de las oposiciones. La diferencia, el Otro, ocupa un lugar menos privilegiado. Para Derrida, controlar lo extraño y lo desconocido, en la racionalidad occidental, tiende "de manera característica a neutralizar al Otro, transformando al Otro en el Mismo... [donde] el pensamiento hace causa común con la opresión' (Falzon, 1998:19)." (Gunder 239). Si el Otro es neutralizado por los demás y por sí mismo, su voz no tiene ninguna legitimidad ni ninguna importancia.

No hace falta tanta teoría para corroborar que en México por cientos de años, los intereses y la voz de los indígenas no han sido reconocidos, ni en los procesos de planeación ni en la creación de leyes. He descrito ya en el Capítulo 2 lo que las comandantas zapatistas compartieron en el "Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo" sobre cuáles eran sus condiciones de vida antes del zapatismo.

El Estado, a través de sus instituciones, era y es el principal ejecutor de la dominación. Por tanto, es necesario dejar claro para los lectores que un Estado así de opresivo con las minorías indígenas no planeaba, ni planea, teniendo en cuenta el interés y el bien de estos grupos; y tampoco, por supuesto, legitimaba su voz.

Y no sólo eso, sino que incluso el gobierno mexicano ha hecho todo lo posible para que los indígenas no planeen para alcanzar sus propios intereses. Ceder a los indígenas el poder para decidir sobre sus propias vidas, implicaría cederles también su autonomía y su capacidad de

autogobernarse. Lo que también implicaría ceder lo territorios que ellos han habitado milenariamente. Desde el levantamiento zapatista, el gobierno mexicano ha utilizado un sin número de estrategias de contrainsugencia para evitar que los indígenas logren su autonomía, pues ésta perjudicará los intereses económicos nacionales y extranjeros que encuentran en Chiapas un veta rica en beneficios pues este estado tiene unos los mayores yacimientos de petróleo del país, así como la mayor biodiversidad y fuerza hidroeléctrica, además de ser el paso hacia las rutas comerciales a Centro y Sudamérica.

A continuación presento un breve ejemplo de cómo la voz y los intereses indígenas no son reconocidos:

Con el levantamiento zapatista, la voz de los indígenas comenzó a ser escuchada. El uso de la fuerza armada fue como ellos ganaron visibilidad; el apoyo de la comunidad internacional fue la legitimación de sus demandas. El gobierno no tuvo más remedio que escucharlos.

En los años que siguieron a 1994 sucedieron eventos sin precedente en México. Gracias a la presión de la sociedad civil nacional e internacional, y de la iglesia católica, el gobierno se sentó a negociar con los representantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; por primera vez en la historia, los indígenas tuvieron la legitimidad y la fuerza para hablarle directamente al gobierno, y el gobierno tuvo que escuchar. Como consecuencia, se firmaron los "Acuerdos de San Andrés Larráinzar" en los que se les concedía a los grupos indígenas su autonomía.

En marzo de 2001, los acuerdos, llamados ahora Ley COCOPA, debían ser ratificados por los senadores y diputados. El día en que se votó esta ley, llegó al Palacio Legislativo una comitiva de comandantes zapatistas, encabezados por la Comandanta Esther, indígena tzotzil (¿) que dio su palabra, ante una de las tribunas más simbólicas y más importantes del Estado Mexicano. En su discurso, la Comandanta expresa la necesidad de que los indígenas sean respetados en sus diferencias étnicas, y que sus derechos sean plenamente reconocidos. Reproduzco parcialmente su discurso como una muestra del honor que brindo a sus palabras:

> [...] Así es el México que queremos los zapatistas.
>
> Uno donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos, uno donde el respeto a la diferencia se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales.
> Uno donde la diferencia no sea motivo de muerte, cárcel, persecución, burla, humillación, racismo.

Uno donde siempre se tenga presente que, formada por diferencias, la nuestra es una nación soberana e independiente, y no una colonia donde abunden los saqueos, las arbitrariedades y las vergüenzas.

Uno donde, en los momentos definitorios de nuestra historia, todas y todos pongamos por encima de nuestras diferencias lo que tenemos en común, es decir, el ser mexicanos.

[...] Estamos pidiendo que se nos reconozcan nuestras diferencias y nuestro ser mexicanos.

[...] Ésa es la "iniciativa de ley de la COCOPA", llamada así porque fueron los miembros de la comisión de concordia y pacificación del congreso de la unión, diputados y senadores, los que la hicieron.

No ignoramos que esta iniciativa de ley COCOPA ha recibido algunas críticas.

Durante 4 años se dio un debate que ninguna iniciativa de ley ha tenido a lo largo de la historia de la legislatura federal en México.

Y en este debate, todas las críticas fueron puntualmente refutadas por la teoría y la práctica.

Se acusa a esta propuesta de balcanizar el país, y se olvida que el país ya está dividido.

Un México que produce las riquezas, otro que se apropia de ellas, y otro que es el que debe tender la mano para recibir la limosna.

En este país fragmentado vivimos los indígenas condenados a la vergüenza de ser el color que somos, la lengua que hablamos, el vestido que nos cubre, la música y la danza que hablan nuestras tristezas y alegrías, nuestra historia.

Se acusa a esta propuesta de crear reservaciones indias, y se olvida que de por sí los indígenas estamos viviendo apartados, separados de los demás mexicanos y, además en peligro de extinción.

Se acusa a esta propuesta de promover un sistema legal atrasado, y se olvida que el actual sólo promueve la confrontación, castiga al pobre y le da impunidad al rico, condena nuestro color y convierte en delito nuestra lengua.

Se acusa a esta propuesta de crear excepciones en el quehacer político, y se olvida que en el actual el que gobierna no gobierna, sino que convierte su puesto público en fuente de riqueza propia y se sabe impune e intocable mientras no acabe su tiempo en el cargo.

[...] Mientras (tanto, nosotros) no contamos con los servicios de agua potable, luz eléctrica, escuela, vivienda digna, carreteras, clínicas, menos hospitales, mientras

> muchas de nuestras hermanas, mujeres, niños y ancianos mueren de enfermedades curables, desnutrición y de parto, porque no hay clínicas ni hospitales, donde se atiendan.
>
> [...] Eso quiere decir que queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella.
>
> En esta ley están incluidos nuestros derechos como mujer que ya nadie puede impedir nuestra participación, nuestra dignidad e integridad de cualquier trabajo, igual que los hombres.
>
> Comandanta Ester
> Marzo, 2001

Desgraciadamente, los legisladores no ratificaron los "Acuerdos de San Andrés Larráinzar". El gobierno desconoció las demandas indígenas, que ellos mismos habían negociado. Sin embargo, la voz de los indígenas se había vuelto legítima para muchos mexicanos, para los medios masivos de comunicación y para la opinión internacional. Se había vuelto legítima incluso para ellos mismos.

He llamado a este apartado "De la impertinencia de la planeación occidental" pues, como hemos visto, debido a las asimetrías del poder, y a la percepción y valoración que se tiene de los indígenas, el Estado no toma en cuenta ni su voz ni sus intereses en términos de las acciones que el estado planea para alcanzar el "bien común". Y además, hace todo lo que está en sus manos para evitar que los indígenas cuenten con la autonomía necesaria para ser ellos quien planeen por sus propios intereses.

Por otro lado, los indígenas tampoco planean en el sentido occidental del término. En primer lugar, porque un principio fundamental de esta planeación es la racionalidad occidental que, de entrada, se constituye por la negación y la dominación de cualquier otra manera de entender el mundo, de cualquier otra racionalidad. En segundo lugar, porque para iniciar procesos de organización y acciones transformadoras, antes hay que ser lo suficientemente libres para iniciar la resistencia a las estructuras de dominación; lo que requiere un proceso de desnaturalización de la opresión.

En el siguiente capítulo reflexionaré sobre las posibilidades de planeación desde una lógica distinta. Por lo pronto, finalizo este apartado parafraseando a Michael Gunder, quien tomando ideas de Foucault y de Arendt, dice que la única posibilidad de liberación es la habilidad de luchar y resistir; y esta habilidad es la que los planificadores debieran facilitar

(Gunder: 240). En este contexto, la libertad es el poder para iniciar la resistencia contra la violencia simbólica y el sentido común

4.2 De las condiciones para la planificación

Generalmente, mi conversación con las mujeres participantes se centraba en la historia de sus vidas, en cómo habían ellas vivido la opresión de género, raza y clase desde su infancia; para después hablar de cómo y cuándo tomaron conciencia de esa opresión y decidieron resistir por medio de diferentes acciones. Estas acciones las realizaban de manera individual o de manera colectiva, algunas se realizaban en el ámbito familiar, otras en el ámbito comunitario; e iban dirigidas a la transformación de los valores y creencias en torno a la opresión (ayudando a otras mujeres a tomar conciencia, modificando la educación de sus hijos e hijas, negociando con la pareja, etc.); o a la transformación de las estructuras objetivas y materiales que les permitían participar económica o políticamente (organizándose en cooperativas, colectivos, etc. así como participando en asambleas y otros órganos en la toma de decisiones).

Nuestro diálogo, hasta este momento, fluía sin obstáculos para el entendimiento mutuo. Sin embargo, una y otra vez, cuando les pedía que me hablaran sobre cómo habían planeado estas acciones que estaban transformando sus vidas, obtenía como respuesta un largo silencio o un "no entiendo qué estás preguntando".

Después de dos años de estudiar la maestría en planeación aprendí a pensar que la planeación (instrumentalista, funcionalista y mecanicista) era un proceso natural para quien de manera deliberada quiere alcanzar algún futuro concreto. Mi experiencia con las mujeres de Chiapas, me ayudó a recordar que incluso para mí, el concepto de planeación había también sido extraño y ajeno los primeros seis meses de la maestría. Hasta ese entonces mi concepto de planeación se reducía a los planes para un viaje (qué lugares visitar, cuándo, y en qué hoteles quedarme) o los planes para una fiesta (cuándo hacerla, a quién invitar, qué dar de comer). La planeación, en el sentido occidental del término, resulta ajena no sólo para mí sino para la gran mayoría de los mexicanos, desde que no existen, al menos no de manera generalizada, departamentos de planeación en los gobiernos estatales y municipales; no existe tampoco como un área de estudio en las universidades; etc.

Por otro lado, el que las mujeres indígenas no reconozcan el concepto de planeación, no quiere decir que no realicen acciones que de manera exitosa han transformado algunas dimensiones de la opresión en la que habían vivido desde su infancia; ni que esas acciones no

fueran el resultado del deseo y la necesidad de cambiar su vida y sus comunidades. ¿Cómo entonces podemos explicarnos que se desee un estado y una condición de vida, que se realicen las acciones para lograrlo, pero que entre ambos no haya la instancia mediadora de un plan que *a priori* justifique la racionalidad de las acciones a tomar?

Sin embargo, antes de reflexionar sobre cuáles son las instancias mediadoras necesarias para que un agente o un grupo de agentes pasen del deseo de un futuro específico a la realización de acciones transformadoras, me parece indispensable primero reflexionar sobre cuáles son las condiciones que posibilitan que dicho deseo se perciba como una posibilidad por la que hay que luchar.

Volviendo a la teoría del *habitus* de Bourdieu, hay que recordar que así como el agente habita en el mundo, el agente es habitado por el mundo. La historia se objetiviza en las cosas del mundo y se encarna en los cuerpos. El *habitus*, es la incorporación de las estructuras del espacio social en forma de un sistema de disposiciones a ser y a hacer, es decir, de un aparato específico de percepción, evaluación y acción.

Las experiencias que se derivan de la posición que ocupa el agente han producido el *habitus*; de alguna manera, el *habitus* es producto del pasado, y las disposiciones del *habitus* también dictarán las posibilidades del porvenir. Es decir, sin ser fatalistas, hay que reconocer que mientras las disposiciones del *habitus* no se modifiquen, el agente difícilmente podrá encaminarse a un futuro en el que no se reproduzcan las estructuras del presente.

Hay que recordar que el sistema de disposiciones que es el *habitus* no se encuentra en la esfera cognitiva y consciente, sino en el cuerpo que es donde se implanta la relación de dominación, en forma de actos tácitos de reconocimiento de la "frontera mágica entre dominados y dominantes". Como he ya anotado con anterioridad, ante la violencia simbólica, el dominado experimenta la "fractura del yo", donde a pesar de los esfuerzos de la voluntad, el cuerpo es víctima de la vergüenza, el miedo, el silencio. La voluntad y la conciencia no pueden vencer por sí solos a la violencia simbólica; por ello la toma de conciencia no es suficiente para lograr la liberación.

Según este autor, no basta deconstruir los principios de visión y división social para romper las estructuras de dominación. Debido a la "doble naturalización" de la opresión, las categorías racistas están "arraigadas en la objetividad de las instituciones [...] (es decir) en las cosas y en los cuerpos" (Bourdieau1995: 140). La lucha contra la dominación requiere, por un lado, que el sistema de disposiciones que es el *habitus* se modifique de tal manera que se enfrente

a las estructuras que lo crearon, Por otro lado, se requiere una transformación en las estructuras de las posiciones, es decir, en una redistribución del capital simbólico.

Sin pretender enunciar todas las condiciones que se requieren para que el *habitus* se modifique, menciono las siguientes:

a. La toma de conciencia que puede debilitar algunas disposiciones
b. Una crisis profunda que trastoque las regularidades del campo: tal como la que provocó el EZLN que cuestionó, material y simbólicamente, la falta de reconocimiento y de respeto a los indígenas, y la falta de reconocimiento y respeto a las mujeres.
c. Desplazamientos intergeneracionales en la adquisición de capital simbólico. En la lucha de los indígenas y de las mujeres, algunas de ellas adquirieron poco a poco, acceso a recursos como la educación, la salud, el ingreso y la participación.
d. La adquisición de capital simbólico en forma de reconocimiento
e. Y, la más importante, extirpando las creencias corporales. Es posible que el cuerpo aprenda nuevas disposiciones; así como los dedos del pianista pueden aprender nuevas técnicas y nuevas notas que después puede tocar sin tener que hacerlo de manera consciente y deliberada. Así, creo que las mujeres indígenas que participaron en esta investigación readiestraron a su cuerpo no sentir vergüenza y timidez para hablar, para participar, para decidir.

Siguiendo las ideas de Paulo Freire, la violencia de la opresión no permite a los oprimidos ser "conciencia para sí mismos", sino ser "conciencia para el otro". La realidad aparece como algo inexorable, y el oprimido no logra encontrar el sujeto y la estructura que lo oprime. Así, el oprimido aprende a percibir la opresión como el orden natural de las cosas; y por tanto, no puede percibir que el orden social ha sido creado por otros, y que fue creado en algún momento determinado y que por lo tanto es histórico (no natural). De esta percepción de la realidad resulta el fatalismo, la resignación, la docilidad y la pasividad de los oprimidos ante los opresores; resulta la falta de libertad, de humanidad y de "conciencia para sí".

Por tanto, una condición fundamental para que un grupo de agentes decida luchar por un futuro deseado, es que puedan percibir el presente como un estado susceptible de ser transformado; y que pueden ser ellos o ellas quienes lo transformen. Esto implica que ellos o ellas se reconozcan, también, como seres históricos, capaces de tener una inserción en la realidad, capaces de crear condiciones distintas de existencia. Implica que los oprimidos comiencen a

reconocerse como seres humanos con mayores potencialidades de las que se les había asignado en el pasado.

Para decirlo más claramente, no puede haber planeación (o cualquier otra manera de organización) y no puede haber acción transformadora, si el oprimido no percibe la opresión como algo que puede y debe ser cambiado, y si no se percibe a sí mismo como un agente capaz de luchar por esa transformación. El *habitus* necesita, forzosamente, transformarse.

> La percepción ingenua o mágica del a realidad, de la cual resultaba la postura fatalista, cede paso a una percepción capaz de percibirse. Y dado que es capaz de percibirse, al tiempo que percibe la realidad que le parecía en sí inexorable, es capaz de objetivarla *[...]* Los hombres se "apropian" de ella como realidad histórica y, como tal, capaz de ser transformada por ellos.
> El fatalismo cede lugar, entonces, al ímpetu de transformación y de búsqueda, del cual los hombres se sienten sujetos. (Freire 1970: 99)

Para Freire como para Bourdieu, la percepción desvalorizada que hace de sí mismo el oprimido es resultado de la internalización de las estructuras de dominación. Para poder superar esa contradicción, es indispensable que éste genere una conciencia crítica reflexiva, que se alcanza sólo a través del diálogo y la palabra verdadera.

A esta conciencia no se llega por intelectualización de la opresión; sino por la reflexión, que se hace de manera colectiva, sobre cómo se vive y cómo se siente la opresión. La reflexión se logra a partir del diálogo con los otros. Este no es un diálogo en el sentido Habermasiano, que busca llegar a un "acuerdo ideal". Es un diálogo mucho más fundamental, en el que el oprimido logra, tal vez por vez primera, *pronunciar* el mundo. El opresor impone su palabra, su visión particular del mundo, donde el oprimido no tiene ningún valor.

Por tanto, el diálogo, en el sentido Freiriano, "es un acto creador" (108) que implica la conquista del mundo. El mundo se crea y se recrea a través de la *pronunciación*. El mundo comienza a existir para la conciencia, así como la conciencia comienza a existir para el mundo, en la medida en que somos capaces de nombrarlo. Para que el mundo sea un mundo para todos es necesario que todos podamos crearlo y recrearlo a través de la palabra.

Uniendo la teoría de Bourdieu y Freire, encuentro el por qué ha sido fundamental para las mujeres en Chiapas lograr la capacidad interna y la realización objetiva de la expresión. Por un lado, el ejercicio de la expresión modificó parte del *habitus*, de las disposiciones corporales de la vergüenza y el miedo Por otro lado, romper la vergüenza para poder tener palabra, les dio la posibilidad de reflexionar sobre su propia opresión y de decidir cambiarla.

Para que el diálogo sucediera entre las mujeres, era necesario que ellas se reencontraran con su capacidad interna de hablar, con su capacidad de nombrar y pronunciar el mundo. Y al mismo tiempo, que esa palabra fuera escuchada y reconocida por otras mujeres; que a su vez, respondieron con su palabra apenas descubierta. Así, la voz de las mujeres y las mujeres mismas eran valoradas y reconocidas por las demás. El reconocimiento que hacían las otras del valor de la propia existencia, de la propia percepción del mundo, de la valoración de las experiencias vividas, fue indispensable para que las mujeres se vieran a sí mismas –y a las otras-, como personas valiosas. En los procesos grupales adquirieron el capital simbólico del reconocimiento.

El ejercicio de la expresión y el diálogo, entre personas que se reconocen como iguales, permite readiestrar al cuerpo, extirpar la vergüenza y el miedo que las mujeres experimentan cuando quieren expresarse. De esta manera, las mujeres pueden desincorporar la opresión, en un movimiento doble, como un ejercicio de la conciencia/ reflexión y un ejercicio del cuerpo.

Finalmente, como para enunciar y denunciar la violencia simbólica se requieren instrumentos de expresión y crítica que, como el resto del capital, han sido desigualmente distribuidos, al adquirir la capacidad interna para expresarse, las mujeres cuentan con un nuevo instrumento que les permitirá opinar, defenderse, exigir sus derechos y realizar acciones transformadoras.

4.3 LA PALABRA COMO VEHÍCULO DE LIBERACIÓN

> *Yo creo que a mí, una de las cosas que más me impactó, fue en uno de los talleres que hacíamos con mujeres zapatistas donde hablábamos de derechos. Les pusimos la Ley Revolucionaria de las Mujeres. Les decíamos, "a esta ley zapatista de ustedes, qué le agregarían". Y un derecho que agregaron fue "poder hablar mirando a los ojos a los hombres". Así. [...] Lo pedían como un derecho.*
>
> Carolina

> *De entrada, yo digo que simbólicamente se quitan el chal, fuera chal. Y ponerse de pie es un acto de autovaloración. Porque ponerse de pie implica tomar la palabra, es decir, yo en primera persona me paro y hablo. Son cosas muy simbólicas.*
>
> Vanesa

Si bien, en esta investigación intento reflexionar acerca de la importancia de la palabra, también busco, sobre todo, honrar la palabra de las mujeres. Intentaré reconstruir el diálogo que fue

teniendo mi entendimiento con las palabras de las mujeres. Así que la manera como se configura mi entendimiento será el hilo que nos conduzca de una cita a la otra.

Desde el capítulo anterior, he analizado que partir de la opresión de etnia, género y clase, las mujeres internalizaron la dominación en forma de vergüenza y miedo, que se materializó en el silencio que guardaban en todos los ámbitos de sus vidas. Así mismo, expliqué que los dominados, generalmente, se adhieren tácitamente a la visión dominante y, por tanto, no tienen posibilidad de *pronunciar* el mundo, es decir, de reconocer y legitimar su propia visión del mundo. Finalmente, concluí que para poder participar en la planeación u organización para una vida distinta es necesario, por un lado, que quien sufre la dominación desincorpore la vergüenza y el miedo, readiestrando su cuerpo, por medio del ejercicio de la palabra; y por otro, que logre construir de manera colectiva una conciencia crítica reflexiva a través del diálogo.

Ahora es momento de revisar algunas de las características que han tenido los procesos por los que las mujeres descubren su propia voz y descubren también el valor que ésta tiene; y por los que ellas logran analizar y reflexionar acerca de su realidad. Para ser más exacta, es momento de compartir lo que yo pude comprender de lo que ellas me contaron, es decir, mi mirada. En el Capítulo 2, analicé cómo la profunda opresión que vivían las y los indígenas en Chiapas provocó que personas comprometidas comenzaran a organizarse en busca de la liberación. Organizaciones como la CODIMUJ, el EZLN y las organizaciones feministas de izquierda generaron una importante crisis de las estructuras sociales; esta crisis abrió la posibilidad de que las mujeres comenzaran a participar en procesos grupales. En este capítulo exploraré algunas formas y mecanismos de estos procesos asociados con la generación del empoderamiento entre las mujeres indígenas. En la siguiente figura se resumen las ideas de este capítulo.

Figura 3. Recursos para el empoderamiento



Me tomó varias semanas comprender la importancia que habían tenido ciertos procesos grupales en la conquista de la palabra. No sabría decir si esto se debió a la estructura de la entrevista, a la manera como realizaba la pregunta, o a mis juicios establecidos *a priori.* Generalmente el diálogo con las mujeres pasaba de la opresión naturalizada en la que ellas vivían antes a cuando empezaron a luchar por tener una vida distinta. Durante un tiempo me parecía encontrar un hueco inquietante entre estas dos etapas de sus vidas.

Cuando preguntaba a las mujeres cómo habían logrado pasar de una etapa a la otra, yo esperaba como respuesta, de nueva cuenta, cosas como "fue la Ley Revolucionaria de las Mujeres", o "fueron las zapatistas", etc. Pero, generalmente, recibía como respuesta un "no estoy muy segura", "a veces hasta yo me sorprendo", "no sé cómo logré cambiar".

Sin embargo, debo confesar que ese hueco no estaba ahí, más bien era mi incapacidad para darle la importancia debida a lo que me parecía demasiado evidente como para ser tomado en cuenta. Cuando volví a escuchar algunas grabaciones, encontré que ellas habían contestado varias veces a esta pregunta, pero en el momento no pude escuchar sus respuestas:

> *"En el taller de alfabetización en FOMMA, platicaron esto que es el derecho de las mujeres, qué podemos hacer, también podemos trabajar, no sólo los hombres trabajan, podemos ganar dinero. Todo platican, de salud, y eso. Me gustó. Escuché y le dije a este señor [*a su esposo*] "voy a trabajar porque también me gusta ganar, no tengo dinero".* (Virginia)
>
> *"Pues participando en los talleres, en los eventos, en los foros, porque digamos que ahí hay un intercambio de experiencias, de ideas, ahí toman el valor […] si digamos que ya quiero contar mis problemas que me pasó esto y esto, a lo mejor la otra compañera me puede sanar, me puede aliviar con su palabra, me puede apoyar, aunque sea algo, no es que vas a hacer así o así, pero si voy a quedar callada nunca me van a entender lo que siento aquí en mi corazón. Porque los talleres vemos que tenemos derechos de estudiar, de salud, de trabajo, de participación, ciudadanía. […] Ahorita ya no se quedan calladas con sus problemas, porque a veces los hombres maltratan a sus esposas y ya no les permiten tampoco, porque ya escucharon que ya tienen derecho a hablar y decir qué es lo que piensa, lo que dice su corazón, y ya reclama su derecho, y ya no deja que siga maltratada."* (Juliana)

"Yo pienso que es cuando se encuentran las mujeres, comparten su pensamiento, comparten cómo ven las cosas, y cómo han vivido también en sus casas. Porque no todas platican eso, por lo mismo, no lo quieren platicar porque al rato me van a pegar o a regañar, era el miedo. Veo que a veces ya han perdido también eso, influye mucho encontrarnos como mujeres porque ahí empiezas a tener un poco de confianza, platicas todo cómo te ha pasado o cómo has vivido y creo que eso es importante, porque empieza a salir todo. Las que no han salido no pueden compartir, no pueden expresar su palabra o su pensamiento, lo que están viviendo". (Marisela)

Quienes me ayudaron a comprender de manera integral la importancia de estos talleres, foros, etc. fueron las asesoras/facilitadoras/coordinadoras mestizas que han vivido este proceso al lado de las mujeres indígenas. Como dije en la introducción, tuve el placer y el honor de entrevistar a diez mujeres[28] que no sólo han facilitado procesos organizativos, sino que han hecho de esta colaboración un modo de vida.

Su lucha, su compromiso, su pasión son una inspiración y una esperanza para todas las que queremos algún día trabajar para y con mujeres. Ellas son, para mí, el mejor ejemplo de que a pesar de las diferencias de etnia y clase, las mujeres podemos hermanarnos, comprometernos y crear un orden civilizatorio distinto. Escribo esta sección teniendo en el corazón sus ojos llenos de luz, sus palabras sabias, sus risas contagiosas y sobre todo su pasión y compromiso a prueba de balas (y lo digo literalmente).

Las diez mujeres entrevistadas han estado colaborando con estos procesos por muchos años (algunas desde 1970) y han tenido la posibilidad de mirar no sólo la manera como las mujeres de un grupo van apropiándose de la palabra, sino también de hacer esta comparación a lo largo del tiempo. Ellas han sido testigos de las formas del silencio de las mujeres indígenas; han facilitado con diferentes metodologías los procesos de apropiación de la palabra, de revaloración de su identidad, de reflexión y análisis, y, finalmente, han facilitado procesos organizativos.

Su participación ha sido fundamental en la transformación de las mujeres indígenas y del mismo modo, ellas también han sido transformadas en lo más profundo, en el *corazón*. Así, su mirada no es una mirada que pretende ser objetiva ni ajena a la realidad de las mujeres indígenas. Parten de sus vivencias más profundas y todas son, sin duda, sumamente reflexivas. Por tanto, la posición desde donde miran y enuncian sus testimonios, es la de verdaderas participantes.

[28] Siete de ellas fueron entrevistadas individualmente; las otras tres participaron en un grupo de enfoque

Empiezo entonces compartiendo cómo se mira a sí misma Sofía con respecto a su trabajo con las mujeres:

> *"Nos comunicamos, hablamos el mismo lenguaje porque nos comunicamos con el corazón, que ellas utilizan mucho. No importa la lengua que hablen. Nos unimos por ser mujeres, y desde ahí viene todo este proceso de que no importa de dónde eres, porque eres mujer, eso nos une, nos identifica y caminamos todas por ahí".*

Y también cómo se mira a sí misma Lourdes:

> *"Algo importante ha sido hablarles de mí, decirles mis broncas, llorar con ellas. Tener esa relación con ellas así, no de que yo soy la asesora que tengo todo resuelto. Cuando ven que hay mujeres que han vivido lo mismo, se sienten identificadas con tu vida también, aunque ellas sean indígenas y tengamos todas estas diferencias culturales, de clase y todo, somos mujeres y hemos vivido esto y hemos sufrido y llorado y nos duele y podemos salir. [Todas aprendemos juntas, ellas aprenden de mí y yo de ellas] En mi trabajo con mujeres me he convertido en lo que soy ahora, me han enseñado todo, todo lo que yo sé es por ellas. El trabajo con mujeres me ha enriquecido mucho en mi vida."*

Ya sabemos, entonces, cómo son -con sus matices- las miradas que nos contarán este pedazo de la historia.

Todos sus testimonios concuerdan en que una mujer oprimida, por sí misma, no puede encontrar su palabra. Retomando lo que decía Freire, la capacidad de *pronunciar* el mundo sólo se adquiere a través del diálogo creador. Por ello, las mujeres han necesitado, forzosamente, de otras voces, de un grupo. Pero, además, no de un grupo cualquiera; tiene que ser un grupo exclusivamente de mujeres.

La hermana Teresa afirma que "*una de las cosas es que para que las mujeres hablen es necesario que sea entre mujeres… delante de los hombres nunca va a poder, la que tiene miedo, la vergüenza de decir la palabra, entre varones no la va a decir"*. Vanesa está de acuerdo: "*esas que no pueden hablar, luego hablan. Agarran la fuerza, y la fuerza se adquiere en grupo, solitas no. Y unas apoyan e impulsan a las otras.* Y Carolina también: *uno de los puntos clave para la posibilidad de que las mujeres se sientan capaces de ejercer la habilidad y el derecho de hablar es el intercambio de mujeres".*

Entonces, la importancia de que sea un grupo sólo de mujeres radica en que se hizo posible reconocer y *pronunciar* su manera de mirar el mundo. Esto no podía ser hecho frente a

una figura de dominación, frente a la cual la vergüenza que experimentan las mujeres las ata al silencio. En este contexto, las figuras de dominación son los hombres indígenas, y los hombres y mujeres mestizos que detentan el poder.

De pronto, las mujeres se encontraron en un espacio seguro donde empezar a perder la vergüenza y donde pudieron empezar a hablar de sí mismas sin miedo. Como dijo Carolina: "*El grupo es un espacio para poder hablar de sus emociones sin ser maltratada ni ofendida. Todo el proceso de formación que se da de manera natural como un grupo de autoayuda"*. Y como dijo también la hermana Teresa: "*Nos juntamos, nos contamos de todo, cosas que antes daba vergüenza decir, nos contamos todo y aquí se quedó".*

Las mujeres empezaron a compartir sus vivencias más profundas que, generalmente, estaban más relacionadas con las emociones y los sentimientos, que con abstracciones y teorías.

Comenzaron a notar que no sólo era una o dos las que sufrían por las diferentes formas violentas de la opresión; sino que su vivencia era también experimentada por el resto de las mujeres del grupo. En palabras de la hermana Teresa:

> "A*quélla me entendió, aquélla también. Y resulta que yo no fui la única, todas somos, todas somos mujeres, todas hemos tenido pena, como en el ejemplo del tabú de la menstruación, cuando la tuvimos la primera vez, había unas que sabíamos lo que era, otras que no, otra que se espantó, otra que se encariñó, otras que nos gustó, otras que no la queremos… y hemos podido fortalecernos nosotras"*.

Lo anterior sugiere que lo que las mujeres experimentan es lo que Carolina llama "espejearse", es decir, *"'mi vivencia en la otra'. Esto se logra cuando escuchan a otras, cuando identifican problemáticas, emociones, sentimientos, pensamientos, ideas suyas con los de las otras; esto hace que se pregunten 'cómo viví yo esta situación, qué sentí, qué emociones tuve'".* Sin duda, reconocerse en el dolor de la otra, las fortalece; pero también las fortalece encontrar soluciones propias a partir de las soluciones que relatan las otras mujeres; "*es un proceso muy emotivo de sacar, desahogar, identificar, ubicar qué les sirvió, qué no, herramientas, fortalezas, intercambio entre ellas 'yo le hice así y me resultó'. Todo eso les ha dado una gran apertura al mundo y se fortalecen muchísimo como para poder decir 'me atrevo a decir cosas que no dije antes'".*

Esto permite también tender un puente entre la opresión vivida como algo personal a la opresión que es ejercida sobre un grupo social por sus características específicas; abriendo la posibilidad de generar una conciencia crítica reflexiva. Lo explicó así Carolina "*dejan de personalizar la idea de que 'yo soy la que tengo una vida jodida porque yo nací con mala*

estrella'; 'pues no, querida, somos un chorro'. Ha sido muy importante despersonalizar su situación de género y ubicar que es más una problemática compartida, social y entre las mujeres."

Por tanto en estos procesos ha sido indispensable que las mujeres pudieran hablar de sus emociones profundas, en un espacio seguro donde encontraran que su sus experiencias eran compartidas por otras mujeres. Esto último aporta un nuevo elemento: la palabra de las mujeres era escuchada, reconocida y valorada por las demás.

Lo último es sumamente importante, dado que en el ámbito de la toma de decisiones, las mujeres siempre habían sido ignoradas. Según Aída, *"en el medio indígena y también en nuestro medio, la mujer habla pero no es tomada en cuenta, es como si ni hablara. En la casa, la voz autorizada, la voz de mando, es la del hombre. Aunque esté hablando la mujer quien toma la decisión es el hombre, quiere decir que mi palabra no sirve, para qué hablo. Expresar no sólo es que hable sino que se me tome en cuenta".* Y no sólo en lo que respecta a la toma de decisiones, sino a la posibilidad de comunicar cosas importantes sobre sus vidas. Cómo lo relata Carolina, "*[muchas indígenas son] una población súper ignorada. Todas se despidieron de la entrevista inicial, diciendo 'muchas gracias por escucharme, nunca nadie me había preguntado cómo estoy, cómo me siento, qué hago, cómo me va en mi trabajo, jamás nadie se había preocupado por mi vida'".*

Cuando la palabra de las mujeres es tomada en cuenta, ellas encuentran un nuevo valor en sí mismas. El reconocimiento de la otra les permite autoreconocerse. Por ello, Aida dijo que "*la autoestima se reafirma si el interlocutor le da valor a su palabra. En la medida que uno hace el ambiente para que se respete su palabra, su autoestima va agarrando fuerza y después ninguna se queda callada, y lo hacen de manera natural. Y hasta ellas dicen, '¡y me iba yo a atrever a hablar delante de la gente y en un templete, no para nada!'. [Por eso] el proceso grupal es importantísimo, pues es el reconocimiento entre sí; que sí tienen una sabiduría que explotar. Su opinión vale y debe de valer; cómo hacerla valer, es una conquista que poco a poco se logra, y se hace a través de las reflexiones".*

Detengamos el diálogo para tratar de resumir lo visto hasta ahora.

Parece que las facilitadoras/asesoras han visto características muy similares en los muchos procesos de liberación en los que ellas han participado. En primer lugar, el que las mujeres comiencen a descubrir su capacidad interna de hablar sólo es posible en el intercambio con otras mujeres, en espacios seguros, donde no haya presencia de la violencia simbólica. En los grupos las mujeres hablan, sobre todo, acerca de su vivencia personal de la opresión, que toca dimensiones emocionales más que dimensiones

intelectuales. El intercambio sucede cuando encuentran que las otras mujeres también han vivido la opresión de manera similar; que ellas no son las únicas que la han sufrido. Esto les permite, por un lado, despersonalizar la opresión y, por tanto, abrir las posibilidades de ver la dominación como un mecanismo social y no como un problema personal. Por otro lado, que su percepción de su vivencia del mundo sea reconocida y legitimada por las otras mujeres del grupo, les ayuda a elevar su autoestima. Y durante esta práctica de la expresión las mujeres van perdiendo la vergüenza y el miedo, al mismo tiempo, que van creando una conciencia crítica reflexiva.

Hablar de las emociones, los dolores, los miedos, los sufrimientos, ha sido fundamental para después poder desnaturalizar la opresión. Hasta este momento he hecho una distinción entre lo emocional y lo reflexivo. Sin embargo, en el concepto del mundo que tienen las poblaciones indígenas de Chiapas, esta división no existe como tal. Para el mundo occidental -tal como lo expliqué en el primer apartado de este capítulo, y como lo analizaré en el capítulo V-, a partir del pensamiento cartesiano, el mundo está dividido en oposiciones binarias, donde la razón y la emoción ocupan esferas distintas, y donde la razón tiene preeminencia sobre la emoción.

Para las mujeres indígenas de Chiapas, la razón y la emoción, se encuentran juntas en el *corazón.* No me imagino capaz de comprender a cabalidad este concepto. Ninguna de las facilitadoras lo entiende tampoco en su totalidad, pero algunas de sus respuestas fueron: "el corazón es todo un concepto de vida, es lo que te conecta con todo"; "el corazón te dice que hacer; el corazón piensa y el corazón habla; el corazón es el centro que rige decisiones, que rige acciones"; "es lo más profundo; es tu centro; es tu energía vital"; "es darle la primacía a lo experiencial, es la experiencia lo que vale, aunque ésta se vale de otros recursos, no es tanto la mente, aunque la corazón está nutrido de la mente"; "para ellas el corazón es el centro de la persona, es la persona".

Cuando las mujeres hablan de su sufrimiento, están hablando desde el corazón; cuando reflexionan de dónde viene esa opresión, están reflexionando desde el corazón; cuando deciden empezar a actuar, lo deciden desde el corazón.

Para ayudar a mi propia comprensión, he necesitado analizar el proceso de liberación de las mujeres separando la dimensión emocional (la vergüenza y el miedo) de la dimensión intelectual (la conciencia-crítica reflexiva). No cuento con los elementos para explicar cómo funciona para ellas, pero intuyo que ambas dimensiones están íntima y genéticamente relacionadas; y que el proceso de liberación sucede en el corazón, en una simbiosis entre la emoción y la reflexión.

Lourdes me lo explicó con un ejemplo:

> "E*n los talleres que dábamos sobre los derechos de las mujeres, era muy difícil explicar qué era un derecho. Aunque sin duda la información es básica*

y fundamental. Cuando hablábamos de violencia doméstica, de maltrato, de violación sexual, la información se volvía importante sólo cuando yo preguntaba '¿y tu corazón como siente con eso?' Entonces sí hablaban. Y la siguiente pregunta era '¿qué quiere tu corazón?'; ¡Descubrimos que es ahí donde está el derecho! Cuando lo conectaban era cuando entendían qué son los derechos. No se trata que aprendan la teoría feminista, sino que lleguen a transformar realmente por dentro cosas, que logren conectar lo que ellas viven, lo que ellas sienten, lo que ellas quieren, con lo que es justo."

Entonces, la liberación, al menos en este nivel tan íntimo, no es un proceso intelectual, en el que se echen a andar todos los instrumentos de una lógica mecanicista. No se reduce a causas y efectos, a futuros deseados y a acciones justificadas *a priori*, medidas, sopesadas, analizadas. La liberación no puede alcanzarse a partir de la teoría. En este contexto, la liberación sucede en el corazón, en las verdades que se encuentran a través de la experiencia vivida, en el reconocimiento y la legitimación de lo que siente y piensa el corazón.

El exteriorizar sus sentimientos y sus vivencias, el reflexionar con otras mujeres entorno a éstas, y la información que les brindaron las asesoras fueron elementos claves para aprender que la opresión en la que vivían no era natural. Muchas asesoras coincidieron en que era fundamental que las mujeres pudieran identificar las violaciones a sus derechos como lo que son y así dejar de percibirlas como algo natural. Si el estado de la realidad no es natural, entonces es susceptible de ser cambiado; por ello desnaturalizar la opresión es un elemento indispensable para generar la fuerza que se requiere para transformar la realidad.

Si las mujeres no alcanzan a reflexionar sobre las estructuras de dominación, desnaturalizando la realidad, es probable que la libertad para expresarse no llegue realmente a ser un elemento de transformación social; pues ésta puede ser usada para mantener el funcionamiento de las estructuras patriarcales. Lourdes opina que "*no sólo es importante el poder verbalizar lo que sienten o piensan, sino poder transformar ese pensar y sentir. Porque hay mujeres que ya son capaces de hablar pero reproduciendo el mismo rol tradicional de las mujeres. O sea, sí es importante, pero tendría que haber otro tipo de trabajo, de conciencia de género".*

Además de los elementos ya analizados, que han sido claves para que las mujeres tuvieran la posibilidad de expresarse, también las facilitadoras utilizan herramientas importantes que deben se tomadas en cuenta. Durante los talleres, las asesoras utilizan distintas técnicas para que las mujeres puedan expresarse. En el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH), en

la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) y en muchas otras organizaciones y movimientos, las asesoras facilitan el intercambio entre mujeres separando a las participantes en grupos según sus características lingüísticas y geográficas. Las invitan después a reflexionar sobre algún tema en particular, y les piden que expongan sus conclusiones en la plenaria. Vanesa me compartió: "*les decimos 'ahora ustedes platiquen entre ustedes cómo ven esta pregunta'. Porque esa es la posibilidad de que hablen, aunque nosotras no sepamos lo que están diciendo, pero están hablando; y así se genera la palabra colectiva, se está dando el intercambio de palabras, pensamientos, experiencias. El Centro propicia que ellas hablen, que discutan, que canalicen, que descubran juntas, que construyan juntas".*

Esta técnica podría parecer de lo más común y sencilla, pero es una gran herramienta para el intercambio. Para las mujeres resulta más sencillo dialogar en grupos pequeños, donde puedan expresarse en su propia lengua con otras mujeres con quienes comparten códigos culturales y problemáticas comunes.

Tuve la oportunidad de asistir a dos asambleas. El 8 de marzo estuve en la asamblea organizada por el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM) y facilitada por el CDMCH; donde había mujeres de 5 zonas distintas. La segunda asamblea se realizó el 23 y 24 de mayo, organizada y facilitada por la CODIMUJ; donde había mujeres de 7 zonas diferentes. En ambas participaron más de 100 mujeres. En las dos asambleas utilizaron esta técnica. El intercambio entre mujeres era muy vivo. Había mujeres los grupos pequeños tenían una participación muy activa, hablaban mucho, gesticulaban, elevaban el volumen de la voz. No pude entender lo que decían pues, desgraciadamente, no conozco ninguna de sus lenguas, así que sólo puedo describir cómo se veían las mujeres al hablar. Sin embargo, fue una experiencia importante para mí, pues sabía de antemano que muchas de esas mujeres habían estado confinadas en el silencio por muchos años.

Al terminar el intercambio, generalmente los grupos pequeños deben presentar sus conclusiones en plenaria. Pero no todas las mujeres hablan y entienden el español, y no todas se sienten cómodas hablando frente de los demás grupos. La técnica que utiliza la CODIMUJ para evitar estos obstáculos es pedirles a las mujeres que presenten sus conclusiones con una seña. Las mujeres elijen entre cantar una canción de su autoría, o hacer un sociodrama, o hacer un dibujo, etc. De esta manera, las mujeres tienen la oportunidad de expresarse, y hacerlo de manera colectiva les ayuda a tener más confianza.

Dentro de los espacios seguros conformados por los grupos de mujeres, fue posible que ellas conquistaran gradualmente la libertad para hablar; y que, en cierta medida, pudieran extirpar la vergüenza y el miedo. Sin embargo, para que la realidad de las mujeres cambiara, no bastaba con que pudieran hablar y reflexionar dentro de sus grupos; era necesario que esa palabra pudiera ser expresada en el ámbito familiar y el ámbito comunitario. Muchas veces, las mujeres obtienen suficiente fuerza de estos procesos para poder expresar su palabra fuera de los grupos. Pero cuando no es así, las facilitadoras han encontrado diversos métodos para que las mujeres venzan la vergüenza y el miedo a través de técnicas corporales.

Lourdes me compartió cómo utilizaba los sociodramas para que las mujeres, al representar papeles distintos al que ellas generalmente representan en su vida cotidiana, se dieran cuenta que podían expresarse de manera clara y hasta con un tono de voz fuerte. Ella grababa el sociodrama en video y luego se los presentaba a las mujeres.

> *"Era un juego de rol. Eso lo grababa. Y luego analizábamos el video "a ver qué sentiste cuando estabas diciendo eso", "ves, sí tienes esa fuerza de decirlo, puedes hacerlo, tienes información, tú puedes tomar actitudes más fuertes, sin dañar". En el sociodrama sí hablaban fuerte, no se tapan la cara para hablar. Se veían cómo podían dejar el rebozo a un lado. Verse hablando, oírse cómo hablaron, devolverles eso, como en un espejo," ahí estás, eso dijiste, eres tú, puedes hacerlo, lo hiciste muy bien, lo que dijiste estuvo muy claro, muy bien, muy interesante, muy importante". Es confrontarlas con ellas mismas y hacerles ver que pueden hacer cosas. Unas lloraban, otras se reían de nervios, otras se quedaban pasmadas de verse."*

En otra ocasión, Carolina estaba dando un taller en una comunidad donde las mujeres identificaban como un problema grave que los hombres se alcoholizaran tanto. Se gastaban el poco dinero que tenían en alcohol, y cuando tomaban eran muy violentos con ellas. Las mujeres querían exponerlo en la asamblea comunitaria, pero no se atrevían a hacerlo. Sólo una de ellas hablaba y nunca era escuchada. Así que durante el taller, Carolina les pidió que prepararan argumentos y que hicieran una representación sobre cómo hablarían con los hombres en la asamblea.

> "*Acordamos que lo íbamos a decir todas, e hicimos un ejercicio, como si estuviéramos en la asamblea, "vamos todas a argumentar por qué los hombres deben dejar de tomar". Salieron 36 argumentos. Acordamos que ninguna se iba a*

> *quedar callada. Fueron y se quedaron con la boca abierta los compas. Y nos contaba un compa, dijo "no hombre, se puso muy fuerte, todas hablaron y nos dijeron que éramos muy contradictorios". ¡Se atrevieron a hablar! Claro, no todas eran audaces para hablar en público, algunas eran bien tímidas, pero aún así todas hablaron, jóvenes y mayores".*

Después de este análisis, propongo dos conclusiones para este capítulo.

En primer lugar, espero haber podido dejar claro que adquirir la libertad de hablar implica un enorme reto para aquellos *habitus* que han resultado de las estructuras opresivas. La opresión deshumaniza Otro; esta deshumanización opera tanto en el espacio social como en el corazón (en el cuerpo, en la conciencia, en los pensamientos, decisiones y acciones, etc.) de los oprimidos. Por tanto, haber generado la capacidad para levantar la voz, conlleva el descubrimiento de la propia humanidad y de la dignidad. Así lo dijo Sofía:

> *"Son un montón de cosas que se llevan sobre la espalda, como "cállate, eres una tonta, mejor no hables" todas esas cosas el cuerpo las va recibiendo, no sólo la mente, si no el cuerpo, queda como grabado. Y uno mejor dice, "de verdad mejor no hablo, soy una tonta", así nos van diciendo desde chicas. […]Es una aventura, un gran desafío irse quitando ese peso y decir "no es cierto, no soy tonta, puedo dar mi palabra, puedo hacer otras cosas". Se va ampliando la ventanita que nos pusieron, vamos abriendo los ojos, el corazón, la mente, y queriendo hacer y aprender y vivir y disfrutar, y otras cosas, pero no es fácil."*

En segundo lugar, concluyo que adquirir la capacidad interna o la libertad para hablar, opinar y expresarse ha sido un elemento fundamental para que las mujeres pudieran realizar acciones transformadoras de su realidad social. Hablar no es sólo una herramienta para la participación, sino es la posibilidad de *pronunciar* la propia visión del mundo. Después de estos procesos que he mencionado (y muchos otros), la visión de las mujeres se constituyó por una nueva manera de percibirse a sí mismas y a las otras mujeres, de percibir la realidad social, y de percibir la necesidad de su inserción crítica en dicha realidad; en otras palabras, de percibir la importancia de su acción transformadora.

A modo de tender un puente para el siguiente capitulo, es importante mencionar que así como la libertad para expresarse no puede conquistarse de manera individual, tampoco se puede tener un impacto en el espacio social si lo hacemos solas. Por eso, organizarse con otras mujeres ha sido el siguiente paso en esta aventura.

Según la perspectiva de dos facilitadoras, hay dos razones por las que organizarse es importante. La primera es que estos procesos tendrán un impacto social en la medida en que son compartidos con otras mujeres. Como dijo Silvia:

> "*Pienso que parte de lo que contribuye a la conciencia y que la mujer pueda hablar es el trabajo que se va haciendo en los diferentes espacios, están sus grupos de reflexión donde tienen un tema, van compartiendo la palabra, lo que van entendiendo. Eso es lo importante de la estructura que tiene el Área de Mujeres. Las hermanas que vienen a formarse, a capacitarse, regresan a sus parroquias y áreas de trabajo, para compartir esa visión diferente, ayudando a que otras mujeres vayan logrando reflexionar y analizar la realidad*."

Y la segunda razón, es que para que la palabra de las mujeres pueda transformar las estructuras de dominación, es necesario que otras mujeres levanten su voz también. Es difícil que una sola mujer pueda impactar en la transformación estructural si no cuenta con el apoyo y respaldo de otras mujeres. Así lo dijo Vanesa:

> "*Es algo que se tiene que ir dando, la organización es un eje más, una solita la van a avasallar, la van a hacer llorar, y la van a destruir, pero si somos varias e irrumpimos juntas y empezamos a hacer una labor entre todas con la familia, en la escuela, en todos lados; hacer comisiones para ir a hablar con las autoridades y decir qué queremos*."

5. LAS POSIBILIDADES PARA LA "OTRA PLANIFICACIÓN"

Pero la planificación no es un concepto que usen las mujeres indígenas. Ese es un concepto de ustedes. Ellas se organizan.
Hermana Teresa

Según lo analizado en el capítulo anterior, entiendo, entonces, que los principios de la planificación social –sobre todo si se planea *con* grupos sociales tan oprimidos- no están en la constitución de un proyecto o propósito, y en la elaboración de una lógica mecanicista e instrumentalista que a él nos conduzca. Los principios de la planificación social están en la resistencia -que si bien es consciente, también es pragmática y corporal- contra la opresión.

No por esto estoy descartando la utilidad de la planificación, de tener una lógica explícita para la realización de acciones transformadoras. Lo que intento es dejar en claro que para realizar acciones transformadoras, las y los dominados necesitan pasar antes por un proceso de desincorporación y desnaturalización de la opresión; necesitan antes encontrar su propia voz, y necesitan saber que esa voz, como su manera propia de *pronunciar* el mundo, es reconocida por otras y otros. Muy probablemente, de aquí surja la urgencia de liberarse y por tanto, comiencen a realizar acciones que busquen transformar su posición y su situación de vida. Es posible, incluso deseable, que haya un plan o múltiples planes que les ayuden a que esta transformación suceda. Pero la planificación no es, por sí misma, una herramienta que lleve obligatoriamente a la liberación, y por otro, tampoco es un requisito indispensable para ésta.

Hago hincapié en que las acciones transformadoras surgen de manera necesaria de la reflexión, y no forzosamente de procesos de planificación, porque ha sido un reclamo que los zapatistas (y no únicamente de ellos) han hecho a algunas organizaciones de la sociedad civil, quienes han hecho mucho daño cuando, a pesar de sus buenas intenciones, imponen un "deber ser", un proyecto ideado desde su "conocimiento" que creen universalmente verdadero. Partiendo de esta visión colonizadora, no reconocen que los oprimidos son quienes tienen que descubrir, a su paso y según sus capacidades y necesidades, su propia opresión; y deberán ser ellos quienes realicen las acciones con las que pretenden transformarla. Y muchas veces esas acciones no son producto de un plan preestablecido, sino son producto inmediato de la reflexión, y de las nuevas y antiguas disposiciones incorporadas.

He titulado este capítulo *Las posibilidades para la "Otra Planificación"* porque las acciones transformadoras que realizan las mujeres entrevistadas, es una planificación muy otra, muy distinta, desde las bases, desde las necesidades propias, desde una democracia radical, que no reduce al ser humano a la visión capitalista del individuo consumidor enfocado es su interés personal. Me parece entonces que su manera de organizarse resuena con lo que los zapatistas han llamado "La Otra Campaña".

En el año 2000, con motivo de las campañas electorales para presidente federal, los zapatistas lanzaron un proyecto denominado La Otra Campaña. Dado que en México, muchos grupos sociales, indígenas o no, son víctimas del racismo del Estado que ha creado mecanismos directamente e indirectamente opresivos, los zapatistas le propusieron a toda la población mexicana (y global) iniciar procesos locales antisistémicos, definidos por el rechazo al capitalismo y construidos desde abajo y a la izquierda.

Quienes se han adherido a La Otra Campaña están diariamente inventando y reinventando qué significa tener un mundo distinto, no un mundo de instituciones e ideologías restauradas, sino un mundo nuevo donde quepan todos los otros mundos, sin importar sus diferencias; "donde se puedan construir formas autónomas de organización de la vida social más allá del desarrollo y la globalización y de la lógica del capital"; donde sean posibles nuevos horizontes políticos, más allá del estado-nación; y donde se asuma "cabalmente el protagonismo de la gente, al transformar la conquista de derechos en defensa de las libertades" (Gustavo Esteva, intervención en el coloquio en memoria de Andrés Aubry, Diciembre 2007).

¿Cómo surge esta "otra" forma de planificar o de planificar por y con los "otros" (léase, los oprimidos), y cómo puede ésta lograr la agencia transformadora? En ese capítulo, intento responder a esta pregunta al reflexionar sobre diferentes aproximaciones sobre pobreza y equidad de género; así como reflexionar sobre la relación que existe entre resistencia, liberación y empoderamiento. Finalmente, cerraré este capítulo con dos historias más donde las mujeres hablan sobre su agencia transformadora.

5.1 GÉNERO Y POBREZA: DISTINTAS APROXIMACIONES

La opresión, la discriminación y el racismo, están íntimamente vinculados con la privación y la carencia, a veces absoluta, de medios para subsistir. En el Capítulo 2 analicé, con datos censales y testimonios, las difíciles condiciones de vida de las y los indígenas de Chiapas en los últimos

50 años. Fueron estas condiciones contra las que se rebelaron los zapatistas y otras organizaciones indígenas y no indígenas en las últimas décadas del siglo pasado.

A su vez, el Estado y las organizaciones de la sociedad civil han implementado programas, de alcances y metas diversas, para tratar de aliviar la pobreza de las y los indígenas. Pero la eficacia y la eficiencia de dichos programas dependen, generalmente, del entendimiento que haya sobre la pobreza; de cuánta sensibilidad tengan para distinguir que cada género vive la pobreza de diferente manera e intensidad; y de la percepción/respeto a la autonomía de los actores que sufren dichas condiciones de vida. Como he ya analizado, muchos de los programas implementados por el Estado han perpetuado la *colonialidad* y la discriminación de género.

Tomando algunas ideas de Naila Kabeer (2003), hay tres maneras de entender la pobreza, que han sustentado las diferentes políticas de desarrollo:

La primera, define la pobreza como la carencia de los recursos necesarios para consumir una variedad de bienes y servicios. Para aliviar la pobreza, en este sentido, basta con aumentar el ingreso para que aumente el consumo. Bajo esta lógica, el aumento en el ingreso es directamente proporcional al crecimiento económico, es decir, al crecimiento del Producto Interno Bruto.

Partiendo de esta visión es como el Estado Mexicano ha justificado los "planes regionales de desarrollo" y su participación en los tratados de libre comercio con otros países. El discurso político gira en torno al aumento en la producción debido a las nuevas facilidades para exportar; y por lo tanto, al aumento en la inversión nacional y extranjera, que repercutirá positivamente en la creación de empleos y, por ende, en las posibilidades de adquirir un ingreso. Lo que no se dice en estos discursos, es que para que el neoliberalismo funcione, los capitales deben encontrar la menor cantidad de restricciones posibles; y por ello, el Estado flexibiliza las leyes ambientales y laborales, a la vez que permite a las corporaciones apropiarse de los recursos nacionales. Una lógica parecida estuvo detrás de la reforma al Artículo 27 Constitucional. Con la justificación de hacer la tierra más productiva, se legisló la privatización de los ejidos pasando por alto que la tierra, además de ser un capital, es donde se encuentran las raíces, la memoria y la identidad de una comunidad y de una cultura, y que al romper la propiedad colectiva se atomiza a la comunidad y los individuos se vuelven más vulnerables.

El crecimiento del Producto Interno Bruto, sólo refleja el aumento en el valor monetario de bienes y servicios del país durante un periodo determinado. Dadas las desigualdades en la distribución y asignación de los recursos, basadas en una lógica racista y discriminatoria que ha creado un sistema de oportunidades inequitativo, dicho crecimiento no sólo no es sinónimo de

una mejor calidad de vida para todos; sino que, en muchas ocasiones, la pobreza de los que ya eran pobres, aumenta.

La "línea de pobreza" es una medición que se construye sobre esta misma lógica, y es muy utilizada por el gobierno mexicano para la elaboración de programas sociales. La línea de pobreza se calcula tomando en cuenta el costo de los bienes y servicios básicos para la subsistencia. Generalmente la unidad de medición de la línea de pobreza es la familia. Así, sumando los ingresos de los integrantes de la familia, quienes no alcanzan a cubrir los costos de los bienes y servicios básicos están por debajo de la línea de pobreza.

Sin duda, esta medición es muy útil. Sin embargo, ésta no toma en cuenta las inequidades en la distribución y asignación de los recursos familiares, de acuerdo al género de los integrantes de la familia. Por ejemplo, en el capítulo pasado, describí cómo el orden patriarcal lleva a las madres y padres a asignar mayores recursos materiales o simbólicos (i.e. más comida o más educación) a los niños que a las niñas. Así, dentro de las familias pobres, las integrantes más pobres, son las mujeres.

Finalmente, y aún más importante, es que la pobreza en esta visión es definida sólo en relación al ingreso y al consumo; mientras que la pobreza es el resultado de las estructuras del sistema, cuyo funcionamiento requiere necesariamente la explotación de uno o varios grupos sociales. Así, la pobreza es carencia de otros capitales, no sólo materiales, sino simbólicos, a los que los explotados/oprimidos no tienen acceso por su condición de etnia, de clase y de género.

La segunda manera de entender la pobreza es mucho más integral y cualitativa. Basada en la teoría de las capacidades de Amartya Sen, la pobreza es la incapacidad de las personas para poder ser y hacer lo que ellas valoran. Así, la carencia de recursos para alcanzar este estado deseado, no se limita a la carencia de ingresos sino a la de otros medios, tales como la educación, la salud, el agua potable, etc. Del mismo modo, ser y hacer lo que se valora, dista mucho del mero consumo y se aproxima más al bienestar que incluye, entre otras cosas, poderse percibir a sí mismo como una persona con dignidad. Las capacidades son, por tanto, lo que le permite al individuo alcanzar la vida que valora, o los funcionamientos. Las capacidades y los funcionamientos no son categorías cerradas aplicables a todas las personas. La salud y la educación, por ejemplo, pueden ser funcionamientos en sí mismos; pero pueden ser también capacidades para lograr una vida distinta.

Basándose en esta teoría, la PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) creó el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que pretende medir de manera integral el desarrollo

de los individuos y de las comunidades. Los indicadores de este índice son: la posibilidad de vivir una vida larga y saludable (expectativa de vida); estar instruido (alfabetismo y asistencia educativa); y tener acceso a los recursos necesarios para un estándar digno de vida (ingreso según el PIB per cápita). En 1995, la PNUD creó otros dos índices, el Índice de Desarrollo de Género, que incluye los mismos indicadores que IDH pero desagregados por sexo; y la Medida de Empoderamiento de Género, que amplia la medición de la inequidad, no sólo midiéndola en cuanto a las capacidades y funcionamientos básicos, sino en cuanto a otras oportunidades y opciones, como los salarios, la participación laboral y la representación parlamentaria.

Sin duda, esta forma de entender y medir la pobreza tiene ventajas sobre la línea de pobreza y el PIB per cápita. La pobreza, desde esta perspectiva, es analizada desde sus múltiples facetas y orígenes; a la vez que no pretende reducir al ser humano en un consumidor, ni al bienestar en una mercancía; además de que permite analizar cómo cada género experimenta la pobreza de distintas maneras y con distintas intensidades.

En México, desde hace tres sexenios, durante la presidencia de Ernesto Zedillo (1994-2000), se comenzó a implementar el programa PROGRESA (Programa para la Educación, la Salud y la Alimentación) como parte de la política social. Durante la presidencia de su sucesor, Vicente Fox (2000-2006) este programa, llamado ahora Desarrollo Humano Oportunidades, recibió mayores recursos e impulso político, convirtiéndose en el programa social más importante durante estos años. El presidente actual, Felipe Calderón (2006-2012) lo sigue impulsando. Oportunidades está construido sobre la teoría de las capacidades y funcionamientos. A grandes rasgos, este programa pretende crear o aumentar las capacidades de los más pobres al mejorar la nutrición, promover la asistencia educativa de los niños y niñas, así como estimular el uso de los sistemas de salud; a través de un sistema de becas, la madre de familia recibe una beca mensual así como suplementos alimenticios si puede probar que sus hijos asisten a la escuela y que visitan al médico.

Se han documentado ampliamente los logros y los fracasos de este programa[29]. Lo que sí queda claro, por los testimonios de las mujeres participantes, es que en Chiapas, Oportunidades es implementado bajo un doble estándar. A pesar que ya existe una ley en México que prohíbe condicionar el beneficio de los programas sociales por votos, participación en eventos políticos,

[29] El Consejo Nacional de Evaluación de los Programas Sociales (CONEVAL) ha coordinado evaluaciones internas y externas de este programa. Los documentos, artículos y bases de datos pueden consultarse en http://evaluacion.oportunidades.gob.mx:8010/es/docs/docs_eval_2008.php

etc., en la realidad, Oportunidades ha sido utilizado como una estrategia más de la contrainsurgencia del Estado Mexicano contra las comunidades en resistencia.

Las comunidades rebeldes indígenas (zapatistas o no) están luchando por su derecho a la autonomía y a la capacidad de autogobernarse; esto ha implicado para ellos luchar por modificar las estructuras sociales y sus propios *habitus*, para dejar de percibirse a sí mismos como dependientes del gobierno y, del mismo modo, evitar las redes clientelistas y paternalistas que han resultado en la explotación y la manipulación. Tácita o explícitamente, los gobiernos municipal, estatal y federal han condicionado el programa a cambio de abandonar la resistencia. De esta manera, la opresión y el racismo, es decir, las estructuras de poder que subyacen a la pobreza no se modifican realmente, ni en el mundo objetivo ni en el subjetivo. Las familias sólo adquieren más ingresos (que, por otro lado, no son nada despreciables dadas las condiciones de absoluta pobreza en las que viven la mayoría de comunidades indígenas) y las y los niños adquieren mayor educación y salud, aunque ambas son provistas desde la lógica racista del Estado.

Siendo que los indígenas de todo el país son el grupo más pobre y vulnerable a nivel nacional, y que un segmento muy importante de los indígenas ha exigido la autonomía y la determinación, es impensable que Oportunidades haya sido planificado sin tomar en cuenta dichas demandas. Por tanto, la teoría de las capacidades (que es en sí misma una aportación muy valiosa), en la que supuestamente se basa la planificación de este programa social, no es suficiente para desmantelar la lógica y los mecanismos racistas del Estado.

La tercera aproximación a la pobreza se basa en la Investigación y Acción Participativas (IAP): Esta tercera opción se diferencia de las dos anteriores por la identidad y la ubicación de quien analiza la pobreza. Esta mirada proviene de quienes sufren la pobreza y, al menos al principio, de agentes externos (científicos sociales, facilitadores, asesores, educadores, pedagogos, psicólogos, planificadores, etc.) que colaboran con la gente.

La metodología de la pedagogía freiriana, de la Teología de la Liberación, de la Teología India, de la Teología Feminista, y de la educación popular, en general, (tan utilizadas por la Iglesia y por las organizaciones feministas de izquierda en Chiapas), se basa en esta filosofía.

El objetivo de la IAP es construir conocimiento a partir del legado de la ciencia pero, sobre todo, a partir de las experiencias y la reflexión de la gente común; al mismo tiempo que busca desatar o enriquecer la acción social que se dirija a la transformación de las condiciones de pobreza. Por tanto, niega la objetividad y neutralidad (la *hybris del punto cero*) característica de

la ciencia moderna, fundada por el razonamiento instrumental de Descartes y la racionalidad operacional de Newton. Así mismo, rompe la dicotomía entre teoría y praxis, pues entiende que el conocimiento debe ser útil para los individuos de la sociedad, de manera que el conocimiento sirva para mejorar la praxis. Implica, así mismo, para los profesionales, una toma de posición ética a partir de la cual descolonicen los valores que están inscritos en su corazón y que operan en cada pensamiento y cada acción; es decir, conlleva que el corazón y la mente, los pobres y profesionales/académicos trabajen juntos por la transformación social. (Fals Borda, 2001).

En la IAP, la participación de los agentes sociales está presente desde el inicio del proceso, cuando ellos y ellas son quienes detectan la problemática que les afecta, quienes deciden el diseño de la investigación, quienes analizan y reflexionan la realidad, y finalmente, quienes proponen e implementan las acciones que transformarán dicha problemática. Su participación es indispensable, porque a través de ella se producirán los cambios profundos en la conciencia y en las subjetividades de los agentes y de la colectividad que, muy probablemente, les ayudará a luchar por la liberación a través de acciones que impacten tanto en los ámbitos más privados como en los comunitarios y políticos.

La IAP se lleva a cabo entre agentes de un grupo determinado, que viven una problemática específica en un contexto particular. Por tanto se inspira en conceptos como la alteridad y la pluralidad, y da la importancia debida a las perspectivas de género, de clase y de etnia. La praxis es el resultado del análisis y la reflexión de las condiciones particulares y específicas de la existencia.

Finalmente, la IAP detona el empoderamiento de los participantes, pues les permite analizar críticamente la realidad opresiva, que antes parecía inexorable; y les permite percibir alternativas y llevar a cabo acciones transformadoras.

Los procesos grupales que analicé en el apartado 4.3 están inscritos en esta tercera manera de entender y mirar la pobreza. A partir de éstos, la mujeres empezaron a realizar acciones transformadoras, tanto en el ámbito privado como en el público; tanto de manera individual como colectiva. Sin embargo, salvo por algunos proyectos específicos llevados a cabo por Fortaleza de la Mujer Maya AC, ninguna de las entrevistadas ha participado en procesos formales de planificación en tanto una lógica mecanicista ni comunicativa.

5.2 EMPODERAMIENTO, RESISTENCIA Y LIBERACIÓN

> *Para mí fue muy impactante cuando me puse a reaccionar, ni yo misma me creía que había dado ese paso porque era como una abismo que yo tenía… pensaba "si yo paso el abismo me puedo caer". Pero yo logré pasar al otro lado, que así le llamo yo, "el otro lado del abismo", donde había luz, porque del otro lado era oscuridad. Luego había luz, ni yo misma lo creí. Hasta yo me pregunto "cómo pasé, cómo llegué a donde estoy ahora", ni yo misma lo sé, pero ya lo hice.*
>
> María Francisca

> *Ya no pienso nada así. Aquí en el mundo nadie es perfecto, nadie me quiere, pero yo me quiero, quiero mi cuerpo, me quiero a mí. Uno no viene a vivir dos veces, si se muere sólo una vez viene a vivir. Hay que disfrutar, y hacer buenas cosas. No sólo vivimos con los hombres, podemos vivir solas o con los hijos. Así dijimos también las mujeres.*
>
> Virginia

Retomando a Fals Borda (2001) y a Gunder (2003), defiendo entonces que el papel de la planificación es facilitar procesos de liberación y resistencia que generen en los agentes lo que Aristóteles entendía por *Phronesis*. Estos autores afirman que la reflexión de los agentes se convierte en praxis, bajo la forma de la *phronesis* que es la sabiduría práctica o "la prudencia y el juicio sabio para alcanzar una buena vida" (Fals Borda: 32). Teóricamente, la planificación requiere una justificación racional que anteceda a la acción, que tenga como principio la explicación mediante causas y razones eficientes; pero, en la práctica, la planificación exitosa se basa más en la comprensión práctica del campo social que en la racionalidad cognitiva. Del mismo modo, la *phronesis* es una virtud práctica e intelectual que ha de ser generada al interior del grupo social, para garantizar que la "acción buena y efectiva" no sea definida desde una relación de poder asimétrica, que imponga sobre el Otro los valores propios. (Zupancic en Gunder: 255)

Para Hannah Arendt, la acción y el conocimiento (praxis y teoría) son una dicotomía falsa. No siempre para realizar una acción se requiere de un proceso premeditado; tampoco la acción es obligatoriamente consecuencia de un razonamiento *a priori*, que busca ser racional, efectivo y eficiente. (Gunder: 283). Para ella, la acción es la capacidad de iniciar, la libertad para

resistir. La acción es un fin en sí mismo, no necesita una justificación *a priori* ni necesita ser un medio para conseguir un fin deseado.

También para Freire (1970) resistir es un acto inmediato que surge de la reflexión. Teoría y praxis, reflexión y acción son dos caras de una misma moneda. "Estamos convencidos que la reflexión, si es verdadera reflexión, conduce a la práctica" (69). De igual manera, Aidé, una mujer que es parte del Colectivo para la Educación Integral de Base (CEIBA), y que por muchos años ha facilitado procesos de reflexión y análisis entre grupos indígenas, asegura que:

> *"Esta es la metodología de educación popular: ver, pensar, actuar. Ver la realidad, pensarla y analizarla, y en consecuencia tienes que actuar, es una metodología infalible. Cuando vas analizando y reflexionando, vas haciendo conciencia, te vas dando cuenta. Cuando analizas tu problemática, dices, "y caramba por qué no lo había yo visto y por qué no había hecho nada". [...]Y ahí el diálogo es importantísimo, reflexionarlo con las miradas de todas. Imagínate, poner en común, tu forma de ver tu problema, y la mía. Lo ponemos en común, lo discutimos, qué hacemos con esto."*

La relación inevitable entre reflexión y acción transformadoras se puede comprender desde la teoría de Pierre Bourdieu. Según este autor, la comprensión y el conocimiento que el agente tiene del espacio social es más una comprensión práctica que racional, que no requiere de la mediación obligada de la conciencia. Por medio de la comprensión práctica, al agente puede anticiparse a las regularidades del campo social; y por ende, le permite comportarse de manera tal que sus acciones sean consideradas pertinentes y adecuadas al espacio que habita.

De eso se deduce que las prácticas individuales y grupales tienen una coincidencia particular con las expectativas o exigencias del campo. El *habitus*, que es fruto del pasado, tiene que estar predispuesto a anticipar un porvenir determinado, a su vez dictado por las expectativas y exigencias del campo, para que las acciones puedan encaminarse a éste.

Y más aún, también funciona a la inversa, hay una "coincidencia entre las esperanzas o expectativas constitutivas del *habitus* con la estructura de probabilidades que es constitutiva del espacio social" (Bourdieu, 1997: 281). Las esperanzas provienen del *habitus* ajustado a la posición que el agente ocupa. Debido a que las posiciones tienen capitales simbólicos muy desiguales, las esperanzas y aspiraciones que se generan son muy desiguales. La ambición de dominar prácticamente el porvenir "se ajusta de hecho, de manera proporcional al poder efectivo de dominar ese porvenir, es decir, en primer lugar, del presente" (293). Los capitales simbólicos,

en sus diferentes especies, son instrumentos que se utilizan para hacer que el porvenir esperado suceda. La posibilidad de elegir y planear un porvenir existe en la medida que el agente tiene poder o posesión sobre esos capitales simbólicos en el presente.

Entonces, la comprensión práctica y las acciones de los agentes son fruto del *habitus*, que tiene una relación genética con el campo social. Sin embargo, "(e)l *habitus*, indudablemente, no es destino", dice Bourdieu. Éste está en constante cambio y actualización, dependiendo de las experiencias nuevas del agente. Éste se puede transformar si también se transforman "las condiciones de producción y fortalecimiento de las disposiciones" (236).

Como ya vimos, en el caso de las mujeres que participaron en esta investigación, las disposiciones en las que se había incorporado la dominación, fueron lentamente extirpadas en el ejercicio del diálogo que entablaron con otras mujeres al reflexionar sobre la opresión que todas ellas vivían. A la vez que adquirían el reconocimiento de las otras mujeres, y generaban la conciencia y la fuerza para realizar acciones transformadoras de resistencia al orden social.

El *habitus* elabora al mundo que es elaborado por él. Como el *habitus* de los oprimidos puede modificarse, entonces es posible pensar también que los oprimidos pueden realizar acciones que los liberen de la opresión. Por lo tanto hay posibilidades, dentro de los resquicios de las estructuras de influir en las disposiciones para elaborar un mundo distinto.

Al modificar su *habitus* las mujeres pudieron percibir nuevas posibilidades para el porvenir. Esto nos conecta con la teoría del empoderamiento de Naila Kabeer (1999). Ella afirma que el empoderamiento es el proceso por el que un grupo desempoderado adquiere el poder o la capacidad para tomar decisiones que lleven a los agentes a alcanzar ser y a hacer lo que valoran. La primera condición para decidir es que existan alternativas. La segunda, es que dichas alternativas sean percibidas como posibilidades de ser y hacer. "Una conciencia más crítica se convierte en una posibilidad solamente cuando maneras *rivales* de ser y hacer emergen como posibilidades materiales y culturales." (4)

Según Kabeer el empoderamiento tiene tres dimensiones. La primera dimensión se refiere a los recursos materiales y simbólicos, humanos y sociales que incrementan la capacidad para decidir. La segunda dimensión es la agencia, que es la habilidad para definir lo que uno quiere y la capacidad para realizar las acciones correspondientes. La agencia se refiere a las acciones que realiza el agente que pueden ser observadas por terceros; pero también se refiere a las motivaciones internas, al conjunto de valores y creencias que llevan al agente a realizar determinadas acciones. Los recursos y la agencia representan la potencialidad de alcanzar la vida

que los agentes valoran. Finalmente los logros o "funcionamientos" son la realización de dichas potencialidades.

Que un grupo social adquiera la capacidad para elegir no siempre conlleva que dicho grupo se haya empoderado; puesto que las elecciones por las que los agentes optan se distinguen cualitativamente. Según Kabeer la agencia puede representar el empoderamiento o no según tiene diferentes características de las elecciones (10):

Las condiciones en que se elige: hay alternativas que se pueden tomar sin dificultades, pero también hay alternativas que conllevan costos altos para el agente. Por ejemplo, que una mujer decida participar en el mercado laboral, puede ser una elección muy sencilla en un contexto en el que la mujer tiene la libertad para salir del hogar y en el que existen empleos disponibles y adecuadamente remunerados. Sin embargo, en otro contexto, como el de María Francisca, insertarse en el mercado laboral conllevaba grandes repercusiones; socialmente era inaceptable que ella pasara horas fuera de casa, y cuando su pareja se enteraba que había salido a trabajar la golpeaba y le quitaba su dinero. Tomar la elección de trabajar no representa lo mismo para ella que para una mujer de clase media en la Ciudad de México.

Las consecuencias de las elecciones: hay alternativas de "primer orden" y de "segundo orden". Las primeras se refieren a elecciones estratégicas que son "esenciales para que las mujeres pueden vivir la vida que valoran" (10); entre ellas, está el poder de decidir cómo ganarse el sustento; si casarse o no, o con quien casarse; si tener hijos o no, o cuántos hijos tener; etc. Las elecciones de segundo orden son menos estratégicas. Si bien estas son importantes, no definen los parámetros de la calidad de vida.

El impulso transformador: hay alternativas que retan y desestabilizan las inequidades sociales, mientras que hay alternativas que sólo las reproducen. Así, por ejemplo, una madre o una suegra puede ejercer su capacidad de expresarse para exigir que la hija o la nuera acaten las prescripciones patriarcales, o puede ejercer dicha capacidad para generar nuevos valores y creencias en las mujeres y hombres jóvenes de la familia.

5.3 Las mujeres cuentan su historia: la palabra como agencia transformadora

Volver a contar las historias de estas maravillosas mujeres es una gran responsabilidad. Mientras realicé esta investigación y mientras escribo esta tesis, no he podido dejar de cuestionarme la calidad de mi mirada; si puedo ser lo suficientemente reflexiva con respecto a mis propios valores

y visión del mundo, para poder darle espacio y reconocimiento a otras verdades, a otros modos de ver la vida y a otras luchas; si mis ojos y mi corazón me permiten comprender y empatizar con unas vidas tan distintas a la mía; si soy capaz de mirar lo que para ellas ha sido valioso; y si, finalmente, soy capaz, huyendo del paternalismo y la idealización, de recontar estas historias de tal manera que puedan ser recibidas por los y las lectoras como lo que fueron para mí: un regalo de sabiduría, resistencia y lucha.

Quisiera poder relatar todas y cada una de las historias que me contaron; pero, debido al espacio, al tiempo y al objetivo de esta investigación, sólo podré enfocarme en aquellas acciones que me parecieron, desde mi particular punto de vista, relevantes en términos del ejercicio de la agencia transformadora de las estructuras de dominación. En específico, me concentraré en la agencia transformadora que las mujeres ejercen a través de la palabra; es decir, la manera como las mujeres utilizan su voz no sólo como una necesidad práctica (para la mera comunicación) sino como un interés estratégico; es decir, para modificar en el ámbito privado, comunitario y público los valores y las estructuras sociales que mantienen y refuerzan el orden colonial, capitalista y patriarcal.

He ya relatado las historias de 3 de las participantes al principio de los Capítulos 2, 3 y 4. En ese capítulo me concentraré en las historias de Paloma y de las cinco mujeres que pertenecen al grupo de teatro FOMMA. Las cinco mujeres de FOMMA –Susana, Isaura, Kari, Virginia y María Francisa- luchan por visibilizar la discriminación de género y facilitar la toma de conciencia en su audiencia a través de las historias y el teatro. Pero, sobre todo, me enfocaré en lo que ha sido para ellas poder expresar su palabra a través del teatro, en busca de la transformación social.

Por supuesto, como la vida de cualquier mujer y cualquier hombre, la historia de las participantes está aún inacabada; ellas se siguen enfrentando día a día con dificultades, contradicciones, resistencias personales, y resiliencias sociales y sistémicas que no han permitido una transformación total de la opresión. Su lucha surge de la manera específica en que ellas van comprendiendo la opresión y se van apropiando de recursos para transformarla; así como de la forma en que ellas van construyendo su propia concepción de liberación. Digo esto porque no quisiera que las y los lectores juzgaran estas luchas desde sus propias demandas y reivindicaciones, que no son más que el resultado de una lucha surgida por una historia y unos valores específicos. Es decir, les pido a las y los lectores que no esperen encontrar en estas historias demandas de otros movimientos sociales de occidente, como por ejemplo,

reivindicaciones del feminismo occidental como el derecho al aborto, el cuestionamiento al matrimonio y a la maternidad, etc.

Para terminar, dije renglones arriba que quisiera poder contar todas sus historias porque desde lo más profundo creo que las mujeres que encontré en el camino tienen muchísimo que enseñarnos a la mujeres de México y del mundo. Por todo lo analizado en los capítulos anteriores, no dudo que ellas son parte del grupo más oprimido de mi país. Por esto, me parece aún más relevante que hayan podido generar cambios tan importantes en todas las esferas de su vida; cambios, que por otro lado, muchas otras mujeres no han podido hacer a pesar de encontrarse en posiciones sociales más privilegiadas.

Historia cuatro: Paloma



Me encontré con Paloma por primera vez en la cruz que está en el atrio de la Catedral. Habíamos acordado ir a comer juntas cuando saliera del trabajo. Habíamos caminado sólo cien metros cuando se detuvo a saludar a dos mujeres indígenas; hablaron sobre una reunión a la que habían asistido donde se discutió sobre el maíz transgénico y la cancelación definitiva de los impuestos al maíz que entra a México desde Estados Unidos. Cuando dimos la vuelta a la esquina se encontró con un muchacho con el que habló de la entrega de unas artesanías. Antes de llegar al restaurante, se encontró finalmente con su jefa y su novio con los que habló sobre la comunidad a la que irían al día siguiente a impartir un taller de nutrición. Desenvuelta, risueña, tranquila… tuve la impresión que Paloma era una de las personas más sociables que he conocido.

Empezamos la entrevista. La vida de Paloma fue muy distinta a la vida del resto de las mujeres que había entrevistado. No estuvo libre de restricciones por su condición de género, pero tuvo y buscó oportunidades para participar en un sinnúmero de actividades y organizaciones que influyeron en la seguridad con la que defiende sus derechos como mujer y como indígena. Paloma está muy orgullosa de su cultura pero además puede desenvolverse con seguridad en la cultura mestiza; así mismo, conoce sus derechos como mujer, los ejerce y los defiende; no sólo para su beneficio sino para el beneficio de otras mujeres.

Su papá era maestro bilingüe y su educación primaria nunca estuvo en entredicho. Al terminar el sexto año, sus padres decidieron que era hora que Paloma se dedicara a las labores propias de su género y que ayudara con la venta de los productos que se cultivaban en las tierras de la familia. Después de tres años en los que aprendió en el mercado a defenderse de las agresiones de las coletas, decidió que quería continuar sus estudios. Después de mucho insistir, su padre la dejó estudiar únicamente si entraba a una escuela de corte y confección. Su madre se negaba a que ella estudiara; y Paloma se negaba a estudiar costura. Pero el padre dijo *"así pondrás tu taller en la casa, sabes que eres mujer y no queremos que salgas a trabajar fuera de la comunidad porque las mujeres llevan un peligro y si andan solas de comunidad en comunidad les puede pasar algo."*

En 1994, después del levantamiento armado, los padres de Paloma se hicieron bases de apoyo zapatista. Paloma y su familia asistieron a muchos talleres, asambleas y foros. Entre otras cosas, ella aprendió que debía oponerse a las diferentes formas de discriminación a las mujeres. Paloma recuerda esos años con mucho cariño. Su padre se sentaba en la cocina con ella y con sus hermanos para hablar por horas sobre la importancia de luchar por una vida con derechos y dignidad.

Después de terminar la escuela, Paloma fue invitada a trabajar en una organización que traduce historias del español al tzotzil y viceversa; también escriben y actúan en obras de teatro. Después, una amiga suya invirtió con ella para poner una tienda de artesanías. Un año y medio más tarde tomó un curso sobre "defensoras comunitarias" donde aprendió el sustento legal para defender a las mujeres contra la violencia. También dio cursos de costura por tres años en una comunidad cercana a Acteal. Así mismo recorrió todo el estado con una compañía que hacía encuestas para evaluar el impacto de programas de gobierno. Por si eso fuera poco, ahora es traductora en pláticas sobre nutrición y salud en una organización que trabaja con comunidades indígenas. "*Yo no sé quién soy, qué hago aquí, por que estoy aquí, qué busco o qué voy a encontrar, no sé, pero la verdad me siento muy bien y muy satisfecha por los trabajos que he hecho y que estoy haciendo en este momento y me siento muy apreciada por la gente con la que convivo y que me ha enseñado a valorarme y a ser como soy."*

Desgraciadamente, la nueva manera de percibir y de insertarse en la realidad ha tenido para Paloma difíciles consecuencias. Hasta hace cuatro años, Paloma ejercía su agencia transformadora en el ámbito público, en los diferentes trabajos que tenía y en su participación con los zapatistas. Sin embargo, llegado el momento, tuvo que cuestionar y retar los valores

patriarcales que seguían operando dentro de su familia. "*A mis papás no les agradó pero ellos me dieron las herramientas, ellos me abrieron el camino, me dieron esa oportunidad de ver de que uno sí tiene derecho y uno no tiene por qué juzgar a uno o al otro pero ahora parece que se les olvidó lo que vieron o lo que aprendieron en los talleres que recibían o en las reuniones que recibían sobre el derecho, las leyes revolucionarias de mujeres zapatistas, se les fue, se les olvidó, ahorita como que mis papás se retrocedieron o peor, como los otros papás que no saben de derechos ni nada pero como que todavía entienden la situación de los hijos y ellos no, ellos no.*"

Las bases de apoyo zapatistas se rigen por las leyes creadas por la organización. Entre estas leyes, está la ya mencionada Ley Revolucionaria de las Mujeres. En ésta se estipula que las mujeres tienen derecho a decidir con quien casarse. Hasta antes de esta Ley, para concretar el matrimonio sólo se necesitaba el acuerdo del interesado con el padre de la muchacha. Pero ahora son las y los jóvenes quienes, después de una relación de noviazgo, deciden con quien casarse. Aunque sigue siendo una exigencia social que los padres del novio se presenten ante los padres de la novia para hablar de las intenciones de su hijo.

El hermano menor de Paloma se hizo novio de una chica y querían casarse. Sin embargo la madre de Paloma se oponía al matrimonio porque la muchacha había estado ya comprometida hacía seis años; y a pesar de que aquel matrimonio nunca se concretó, la madre creía que la chica ya estaba sucia. El hermano de Paloma insistió una y otra vez que sus padres lo acompañaran a hablar con los padres de la muchacha, pero ellos se negaron; el problema creció a tal grado que los padres corrieron a su hijo de su casa.

Cuando su hermano llegó a su casa para llevarse sus cosas, Paloma estaba ahí. Cuando supo lo que había pasado, le dijo: "*Tú no te vas de aquí, tú no te vas porque no te vas. Yo también ya puedo tomar una decisión sobre esta casa porque yo ya cooperé para construir esta casa, por ejemplo, este cuarto es mío y el cuarto tuyo pues es tuyo, pues, así era el acuerdo de que se construyeran 8 cuartos para cada quién, 7 hermanos y el cuarto de mis papás'. Me dice, 'estás segura', y le dije 'sí, por qué no, […] si de verdad la quieres pues lucha por ella pero si nada más estás jugando con ella o estás jugando contigo mismo mejor déjala y pues reconcíliate con tus papás y ya se acabó. [...] Pero si quieres pues lucha por ella, yo te apoyo en lo que sea'. 'Pero si mis papás se enojan contigo', me dijo. 'No creo', le digo, 'no se van a enojar conmigo porque no tienen por qué'".*

Paloma no imaginaba que sus papás se fueran a enojar con ella también. Desde su participación con los zapatistas, a ella le habían enseñado que cada quien decide sobre su propia vida. "*Nadie te puede controlar, eso es lo que yo aprendí, que nadie te puede controlar, nadie te puede decir con quién te quieres casar o con quién quieres vivir, pues, eso es lo que aprendí y eso es lo que digo siempre."*

Esa noche cuando sus papás volvieron a casa, Paloma habló con ellos. Les dijo *"'por qué lo corrieron, por qué. Mamá, tú también eres mujer, nosotras somos mujeres, tus hijas son mujeres y podemos cometer errores como los que ella cometió pero siento que ella no cometió ningún error. Además, lo que hemos aprendido durante el camino del zapatismo es que no hay que juzgar a la otra persona, no, igual y nosotros también podemos cometer ese mismo error o peor y qué va a pasar o qué nos vas a decir, ¿nos vas a correr de la casa?' Empecé a decirle y mi mamá con eso se enojó conmigo."*

Sus papás, sobre todo, su mamá no volvió a ser la misma desde ese día. Todavía se trataban con amabilidad pero casi no hablaban ni se veían, porque durante esos años, sus papás vivían en la cabecera municipal y no en la comunidad.

Dos años después el hermano de Paloma consiguió un trabajo que le permitió construir una casita. Acto seguido se "robó" a la muchacha y la llevó a vivir con él. Pero como la puerta de la casa nueva se cayó el mismo día del robo, tuvieron que pasar unos días en la casa de los papás de Paloma. El hermano fue a la cabecera municipal a buscar a sus papás para pedirles que lo acompañaran a reconciliarse con los papás de la novia. Pero ellos se negaron. Y dos días después volvieron a su casa para enfrentarse con Paloma.

"*Entraron los 2 a la cocina cuando mi mamá me empezó a agredir. '¿Pues no te da vergüenza, no te da pena? Tú permitiste que entrara esta mujer a mi casa que es una mujer cualquiera, que es una mujer regalada'. Y yo me quedé [pasmada]… nada más me agaché, uy, me empezaron a decir de cosas. 'Tú también lo influenciaste, a ti también te toca salirte de la casa, vete ahorita mismo porque ya no te queremos ver'. Y yo dije, '¡¿Ah?!'. Dejé que terminaran de hablar cuando les dije a mis papás, '¿ya terminaron? No, mamá, le digo, yo no influencio a nadie, sólo estoy practicando lo que aprendimos durante el tiempo que estuvimos como bases de apoyo, no sé si te acuerdas qué decía la Ley revolucionaria de Mujeres Zapatistas, ¿qué decía? Yo lo estoy practicando y siento que lo estoy ejerciendo, entonces yo no tengo por qué juzgar a otra mujer siendo yo mujer y siendo mujeres mis hermanitas, mis*

sobrinitas. Todavía hay mujeres que vienen en camino de nuestra familia y qué pasa si cometen el mismo error, yo ya te lo había dicho, ¿qué pasa?' Yo ya no aguantaba el querer llorar."

Los padres de Paloma reunieron a los tíos y a los ancianos de la familia para que lo apoyaran en la exigencia de que ella se saliera de su casa. Lo mismo sucedió con las autoridades autónomas. Incluso, los padres llegaron hasta a demandar a Paloma y a su hermano ante el ministerio público de las autoridades estatales. Todos, sin embargo, apoyaron a Paloma.

Aquel día que tuvo que asistir al citatorio enviado por el Ministerio Público, Paloma *"'¿pues qué estará pasando, qué hice, a quién le hice algo?', cuando veo que van llegando mis papás. Y me puse más nerviosa, me puse a temblar pero ya después dije 'no, ponte muy segura'. Leyeron la denuncia y el Ministerio dice, 'ahora no sé quién quiera dar la palabra o quién quiera hablar'. Entonces le digo, 'creo que no soy de lo que mi papá nos está denunciando y también creo que lo que según hago mis papás no me enseñaron eso, lo que yo sé y lo que yo soy ahorita es gracias a ellos, ellos me enseñaron a respetar, me enseñaron a ver las cosas positivas, ellos fueron lo que soy ahorita, a ellos les debo también el respeto como me enseñaron, pero nunca me enseñaron lo que ahorita mis papás están diciendo'. Mi papá se puso rojo, rojo, rojo, y además, le digo, 'creo que cometí ese error de defender a mi hermano pero también porque ellos me abrieron ese camino porque ellos me llevaron a conocer mis derechos y los derechos de la otra mujer cuando ellos fueron simpatizantes zapatistas.' Así pude hablar con ellos, sentí que sí pude conversar con ellos, pude platicar, pude desahogarme con ellos, pude expresar lo pienso, lo que siento, lo que veo… y me siento muy bien."*

Cuando vi a Paloma por última vez, sus papás seguían enojados con ella. Durante nuestras conversaciones, Paloma me contaba sobre lo triste, deprimida y sola que se había sentido desde la separación con sus papás. Sin embargo, ella reconocía siempre que por más doloroso que fuera, es una consecuencia que está dispuesta a soportar por estar consciente de los derechos de las mujeres. "*Me está costando mucho, muchísimo, me está costando aceptar o asimilar esta diferencia y este alejamiento hacia ellos. La amistad que teníamos, el calor familiar que cuando vivíamos juntos, era diferente a ahora. Ahora es puro agresión, es muy difícil pero aún así siento que puedo sobresalir, puedo sobrevivir. Yo creo que ese el precio por haber tenido la libertad o haber conocido el derecho que tiene uno y el saber cuáles son los derechos de la mujer y saber cuál es el precio de apoyarnos unas a otras, yo creo que ese es el precio que estoy pagando ahora con mis papás."*

PAOLA: ¿CÓMO TE GUSTARÍA QUE FUERA LA VIDA DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN CHIAPAS?

PALOMA: ME GUSTARÍA QUE SEAN LIBRES. LAS MUJERES CASADAS, LIBRES DE SUS ESPOSOS, QUE SEAN AUTOSUFICIENTES CON ELLAS MISMAS. QUE LAS HIJAS SEAN LIBRES DE SUS PAPÁS Y SUS HERMANOS. LAS MAMÁS LIBRES DE SUS HIJOS VARONES. SÍ ME GUSTARÍA QUE TODAS LAS MUJERES TENGAN ESTUDIO, UNA ESCOLARIDAD, HASTA DONDE PUDIERAN PERO QUE CONOZCAN Y SEPAN LEER Y ESCRIBIR. QUE SEPAN DEFENDERSE, QUE SEPAN SALIR SOLAS, QUE SEPAN IR A DONDE CUANDO NECESITAMOS QUE ALGUIEN NOS APOYE, QUE VENIMOS AL HOSPITAL CUANDO ALGUIEN SE NOS ENFERME... SABER Y CONOCER CUÁLES SON NUESTROS DERECHOS PARA QUE NOS ATIENDAN, SABER CÓMO PEDIRLO, CÓMO DECIRLO. ME GUSTARÍA VERLAS A TODAS "YA FUI Y YA ME DEFENDÍ, YA FUI Y YA PUDE PEDIR".

HISTORIA CINCO: FOMMA



Por dónde empezar a contar esta historia si no es desde mí misma.

Tengo el primer estante de mi librero lleno de diarios personales. Desde los 15 años, descubrí que la única manera de lidiar con mi propia historia era escribiendo los sucesos de mi vida. Escribir es mi manera de entender los sueños, los miedos, los dolores, las esperanzas, los encuentros y desencuentros que le han dado forma a la persona que voy siendo día a día. Mis diarios, sin embargo, me los guardo para mí. Contarme mi propia historia es ya suficientemente complejo como para buscar lectores que sientan empatía con mi vida.

Pero sucede que un buen día llegué a Chiapas, buscando a mujeres trasgresoras del silencio, y me encontré a cinco indígenas admirables, que no solamente utilizan la escritura para lidiar con sus propias vidas, sino que además convierten sus historias en representaciones teatrales para compartirlas con otros hombres y otras mujeres, en busca de la transformación social.

Las cinco mujeres escritoras y actrices que conforman "Fortaleza de la Mujer Maya AC" (FOMMA)[30] se consideran, hoy por hoy, mujeres felices, satisfechas y liberadas. Han logrado construir relaciones afectivas estables y respetuosas. Sus familias están relativamente unidas, y en todas se conocen y se respetan los derechos de las mujeres, la división sexual del trabajo se ha desintegrado parcialmente y las mujeres de las familias cuentan con mayor movilidad y autonomía. Tienen un trabajo que las llena, desde donde pueden luchar por transformar la opresión que viven las otras mujeres indígenas. Para lograr esto, sin embargo, han tenido que pasar por larguísimos procesos de sanación emocional, de toma de conciencia y de empoderamiento.

Cuatro de ellas tuvieron infancias muy dolorosas. Desde pequeñitas, tuvieron que acatar la división sexual del trabajo y por las restricciones patriarcales, no tuvieron acceso a educación ni a otros derechos. Las familias de tres de ellas se rompieron cuando eran aún muy chicas. Así que tuvieron que dejar sus hogares para trabajar como empleadas domésticas, para vender productos en el mercado, para vender chicles en las calles, etc. Además, cuatro de ellas fueron víctimas de violencia física y emocional por parte de los padres y patrones. Tres de ellas sufrieron acoso sexual por familiares y empleadores, y una de ellas fue violada y quedó embarazada.

Sus vidas adultas tampoco fueron fáciles. Sus parejas fueron hombres que abusaron de ellas en muchos niveles; mujeriegos, golpeadores, borrachos… No las dejaban salir ni trabajar, tampoco les daban dinero para alimentar a sus hijos; las abandonaban cuando daban a luz; las obligaban a servirles y hasta a ponerles los zapatos.

Las dos fundadoras de FOMMA, gracias a la ayuda de otras mujeres solidarias (una tía para una y una empleadora para la otra) encontraron la posibilidad para estudiar; y esto, a su vez les dio la oportunidad de participar en diferentes empleos y organizaciones que les abrieron la puerta de la conciencia liberadora. Ellas se conocieron en una organización donde ambas trabajaban; esta organización recopilaba historias orales de las diferentes comunidades indígenas, para luego recrearlas en obras teatrales. Ahí fue donde ellas conocieron lo que era el teatro y donde supieron cuál era la fuerza de las historias. Las dos abandonaron dicha organización por diferentes motivos, pero ambos relacionados con la discriminación de género. Con el tiempo, las dos mujeres decidieron iniciar su propia organización donde tendrían un grupo de teatro y donde brindarían diferentes servicios a otras mujeres indígenas necesitadas.

[30] De hecho, FOMMA está formada por 8 mujeres. 5 de ellas escriben y actúan las obras de teatro. El resto de las mujeres participan en otras actividades que ofrece el centro como son los talleres para adquirir capacidades laborales, etc.

Las otras tres integrantes se fueron uniendo al grupo. De manera individual o colectiva, las cinco asistieron a un sinnúmero de talleres donde aprendieron que la vida que habían llevado hasta entonces podía y debía transformares; aprendieron a valorarse a sí mismas y aprendieron también a reconocer y defender sus derechos como mujeres y como indígenas.

La idea de hacer teatro social a partir de las experiencias propias y de la experiencia de otras mujeres surgió en 1993. Desde entonces el trabajo de FOMMA ha estado impulsado por dos motores. Por un lado, las escritoras y actrices han encontrado que usar su palabra para contar sus historias les ha ayudado a liberarse del sufrimiento, del dolor, del miedo y de la vergüenza. Por otro lado, saben que el teatro es una herramienta educativa muy poderosa por la que pueden visibilizar la opresión contra las mujeres para crear conciencia en su audiencia.

"La mujer desesperada" fue el título de la primera obra que actuaron. Susana, la autora, dice que escribirla "*fue como de sacar lo que llevaba dentro; contarlo oralmente a otra persona me daba como vergüenza, miedo o terror. Pero cuando estaba escribiendo me acordaba. Aunque sí lloraba en silencio, lloraba y seguía escribiendo y escribiendo. Recordaba el momento que me había pasado, y era como que venían más ideas para seguir escribiendo. 'Y si me estaban violando en ese momento y hubiera llegado fulanito, qué hubiera pasado.' Son ideas que van saliendo mientras va uno escribiendo. Fue una buena oportunidad porque pude sacar todo lo que tenía, a partir de ahí me sentí con más ánimos y fuerzas para seguir haciéndolo porque me quité algo que cargaba, y 'ay, qué alivio', como cuando tú lloras o lo dices… es lo que pasa cuando te quedas con cosas en el corazón, y no lo dices, y luego se lo cuentas a alguien, y te ayuda a sentirte mejor.*"

Isaura también está de acuerdo en que escribir la ha ayudado a liberarse de la opresión que vivió en el pasado. "¡*Era una vida! Que cualquiera no lo aguanta. Lo que creo que me ha ayudado mucho a superarme y a tener todo esto es el teatro, de liberar todo lo que siento, mi tristeza… algo que llevaba por dentro que no lo podía sacar. […]Hay cosas que sí, porque me libero el alma, me siento bien, puedo platicarlo, antes no podía porque me ganaba el sentimiento y la nostalgia. Igual en la escritura. Yo escribo y tengo varios libros publicados. Escribo parte de mi vida pero no digo que soy yo, le pongo otro personaje en las obras de teatro. Cuando te pasan tantas cosas y quieres superarlo, hay varias formas de superación. En el caso mío lo encontré en el teatro y la escritura.*"

Para María Francisca, no sólo escribir su propia historia ha sido importante para liberarse del pasado, sino también poder re-presentar su historia en el escenario la ha ayudado a vencer el

miedo y la pena, y esto la ha fortalecido en los otros ámbitos de su vida. "*Yo pensé yo puedo hacer una obra de mi vida, puedo hacerlo y demostrar en una obra de teatro lo que ha sido mi vida, como ha transcurrido mi vida hasta este momento. […]Sí, yo que lo actúo siento en mi persona que es más fuerte que el que lo está viendo, porque lo estoy ejerciendo, estoy tratando de sacarlo. […] Para mí el teatro es lo máximo, eso es lo que me mantiene en donde ahora estoy, también en el teatro pierde uno la pena, el miedo de hablar. […]Esa es la fuerza que da el teatro que pones los pies en la tierra y aunque venga viento y marea nadie te saca de tu lugar. Yo siento que ahora ya no va haber nadie que me pueda golpear, ni quien me pueda humillar, tal vez lo puedan intentar hacer, pero yo tengo herramientas para defenderme y esa es mi historia."*

Las mujeres de FOMMA ejercen su agencia transformadora a través de la escritura y la representación de historias; pero ésta no se dirige únicamente a la transformación individual en cuanto que ellas se han fortalecido corporal, intelectual y emocionalmente. Su agencia transformadora impacta también la vida de otras mujeres y otros hombres. FOMMA presenta sus obras en cualquier lugar al que sean invitadas, ya sea en las comunidades más apartadas del estado de Chiapas, o ya sea también en otros países del mundo. "*Siempre me ha gustado contar mi historia porque de alguna manera sirve para otras personas, porque yo cuando leo historias de otras mujeres que han sobresalido, me gusta, es como un ejemplo que dice uno, cómo ella salió y uno se da cuenta, que no sólo en nuestra vida personal tenemos esa clase de problemas, en todo el mundo existe, más que nada en la mujer; en la mujer hay muchos problemas, sobre la violencia, la discriminación, la violencia sexual, el acoso sexual, y es una infinidad de cosas, y por eso a mí me gusta platicar siempre mi historia, tal y como es."* (María Francisca)

Para las mujeres de FOMMA, el teatro es una herramienta pedagógica. Según María Francisca, "*el teatro es una forma de concientizar. Mientras que las mujeres se divierten, se relajan, se olvidan un rato de sus problemas y preocupaciones. Por medio del teatro se aprenden muchas cosas, aprendemos a valorarnos como personas, a conocer los derechos individuales y humanos. A veces uno piensa que no se merece nada, los derechos siempre han existido, pero no siempre se ejercen. Con el teatro se aprende mucho."* Isaura dijo que "*el teatro para nosotras es la vía más viable para dar a entender a la comunidad. Porque puedes dar escritura y lectura, pero en la comunidad muchos no te entienden, en cambio con la obra de teatro, a parte de que juegas en la obra das la reflexión y el mensaje de lo que quieres dar*. "Del mismo modo, Susana afirmó que "*las mujeres reciben con gran impacto porque es una vía de educación fácil, de diversión, educación y entendimiento. Mientras que ellas se divierten, aprenden; si no llegan a*

captar, preguntan. Y de eso mismo, las mujeres van concientizándose, aprendiendo de los demás, para las mujeres es un buen impacto el teatro porque no daña uno y educa uno."

El teatro es muy poderoso para facilitar la toma de conciencia porque a través de éste la opresión se nombra y se hace visible; deja de ser una experiencia que se vive en el ámbito privado y de manera personal para convertirse en algo público y político. Por eso es muy importante para las mujeres de FOMMA que las mujeres de la audiencia se identifiquen con la problemática que viven los personajes de las obras. A partir de esta identificación, es posible que las mujeres encuentren que las soluciones presentadas en la obra también son factibles para sus propias vidas. Kari dice que "*es la vida cotidiana lo que vamos viendo, y cada obra de teatro que vamos haciendo es la vida cotidiana, es real lo que estamos haciendo. Cuando vamos a las comunidades dicen 'eso pasa'. Tenemos una [obra] que se llama "Viva la vida", en que la mujer está embarazada y llega el marido y le dice que le quite su bota aunque ya la mujer está con dolores de parto y a él no le importa. Dicen las mujeres 'eso pasa aquí, mi marido es así, o mi vecino es así, aunque está embarazada ahí con sus dolores y no les importa'"*. Para María Francisca, las mujeres del auditorio *"se identifican porque lo que presentamos en el teatro es lo que ellas están viviendo y se comienza a reflexionar y dicen 'si estas mujeres son fuertes, por qué nosotras no vamos a poder'; nosotros damos una luz, como dar un tip de cómo se puede salir adelante; y no sólo lo hacemos frente a miles de mujeres en comunidades y sino también en las ciudades."* Susana también afirma que "*como a veces buscamos la solución en la obra, eso las hace conscientizarse y analizar su problema y decir 'eso es lo que estoy viviendo y por qué no lo hago como es mujer en la obra'. Les hace ver que eso es lo que están viviendo, y mira que la mujer busca un camino para defenderse, y les queda en la mente cómo cambiar su tipo de vida, claro que no de momento pero ellas ya van analizando."*

El proceso que se desata a partir de la obra de teatro es también muy importante. Al terminar las presentaciones, ha sucedido que mujeres del auditorio se acercan a las actrices para hacer preguntas (incluso esto tiene que a hacerse a veces en secreto, a escondidas de sus esposos y familiares). Esto da pie a un diálogo que las mujeres de FOMMA valoran mucho. Ellas tienen la oportunidad de decirles de frente a las otras mujeres que es posible salir adelante, vivir una vida libre de violencia, y liberarse de las restricciones patriarcales puesto que ellas mismas lo han logrado. También proporcionan recursos valiosos a sus interlocutoras, en tanto que les brindan información sobre las organizaciones a las que pueden acudir para solicitar ayuda para sus problemas específicos. Virginia me contó que esto es lo que más le gusta de hacer teatro. "*La*

obra de teatro me gusta, hay muchas mujeres, se acercan y preguntan 'también ustedes son indígenas', 'sí, también sufríamos antes así, por eso también tenemos experiencia como contestamos también'. […] Preguntan muchas mujeres, como yo hablo idioma, contesto. […]Una vez que fuimos Mitontik, entran ya a la escuela aunque ya están grandes. 'Para qué sirve la escuela, si ya estoy grande, ya estoy vieja, ya no puedo, ya no es mi tiempo'. Dijimos 'no es tarde, nosotras también estudiamos. Ustedes pueden estudiar, aunque sean las palabras, hay que disfrutar estudiar, es bonito'. […] 'Pero si me deja mi marido, cómo voy a mantener mis hijos y qué voy a hacer'. 'No tengan miedo, no las dejan; y si las dejan, tenemos manos, tenemos ojos para trabajar, pero sólo hay que ser fuerte, si no hacemos fuerte no salimos adelante y tenemos que morir en su mano de ellos.'"

Y aún más, las escritoras y actrices de FOMMA son modelos de referencia para muchas mujeres del auditorio. Ellas alzan la voz, se disfrazan, representan personajes masculinos, y visibilizan la opresión desnaturalizando lo que se vive en el ámbito privado y público. Son, sin duda, trasgresoras en un contexto donde las mujeres no tienen permitido expresar su palabra. A Virginia, como a todas las demás, esto la llena de orgullo y satisfacción. "*En mi comunidad ya saben que trabajo en teatro. Estaba en mi casa antes con mi marido y no trabajo. Pero ahora ya saben en mi familia y mi comunidad, y dicen 'yo también voy a ir a San Cristóbal, voy a hacer como Virginia, porque ella está trabajando y su marido que buscó otra mujer. Y Virginia está trabajando solita, quedó solita con sus hijos, es una gran mujer, yo también voy a hacer'. Hay muchas mujeres que dicen así, me dijo mi tía que vive allá."*

Finalmente, en FOMMA saben que para cambiar la manera en que viven las mujeres no bastan las obras de teatro, es necesario que las mujeres tengan también otras herramientas que les permitan optar por una vida distinta. Esta es la razón por la que en su centro se ofrecen diferentes talleres de autoestima, salud y alfabetización en castellano y en lenguas indígenas. Así mismo, se llevan a cabo cursos de corte y confección, panadería, computación, etc. Esta última parte de su inserción crítica en la realidad si ha requerido la proyección de metas y la elaboración de planes de trabajo.

Paola: ¿En qué ha beneficiado a otras mujeres que tú puedas expresar tu palabra?

Susana: Siento que he aprendido un poquito más que las otras, pero eso que he recibido es para compartir a las otras mujeres; al llevarles esta información, este apoyo, todas somos empoderadas porque estamos preparadas, todas tenemos esta fuerza de ser libres, de sabernos con derechos. Creo que todas tenemos ese poder de llegar a ser lo que queremos y podamos hacer.

6. CONCLUSIÓN

Conmover es una linda palabra. Supone moverse con el otro, como en una danza, y hacerlo con todo, con el corazón y el estómago y el ser entero, no sólo con la cabeza. Y la suerte es que la conmoción opera por contagio.
G. Esteva

Rabia y esperanza… son éstas las dos fuerzas que me impulsaron a estudiar Planificación Regional y Comunitaria, y a realizar esta investigación.

Mi rabia es consecuencia de mi creencia incómoda en que el mundo está de cabeza. Cuando era adolescente, recuerdo el dolor que sentía al ver a mujeres y niños mendigando en las calles de la Ciudad de México. Recuerdo, también, mi impotencia cuando los adultos que me rodeaban insistían en ignorar la pobreza y en inventar excusas para su existencia. Ahora tengo casi treinta años, y aún no me acostumbro a las disparidades sociales y al inequitativo acceso a oportunidades que hay en mi país. No me he tampoco podido acostumbrar a la ausencia de empatía que la mayoría de la gente experimenta frente a la injusticia social.

Sin embargo, también me encuentro llena de esperanza. Siempre había tenido la intuición de que cada persona, incluyendo a la más pobre y oprimida, tiene la habilidad para reconocer, exigir y defender sus derechos, su dignidad y su liberación. Y esta intuición ha sido confirmada por las mujeres indígenas de Chiapas, quienes me han enseñado que la gente tiene el poder y la habilidad de luchar en contra de las estructuras que sostienen y perpetúan la pobreza y la opresión.

Desde la Independencia de México en 1810, el nuevo Estado Nación fue construido sobre el mismo sistema de creencias y valores sobre el que se edificó la colonización. En aras del progreso y la modernidad, los países más poderosos siguen explotando los recursos y la mano de obra mexicana, mientras que las élites étnicas, económicas y políticas mexicanas siguen explotando y oprimiendo a los pobres del país. El Estado, en todos sus niveles y dimensiones de gobierno, sigue teniendo un papel fundamental en la opresión de etnia, género y clase que se perpetúa contra las y los indígenas.

El punto de partida y de terminación de esta tesis es mi creencia en la democracia real; que nada tiene que ver con la representación política y la institucionalización del voto. Apoyándome en las ideas zapatistas, considero que la democracia es el poder ejercido por la gente, que surge de su protagonismo y de su habilidad y capacidad para decidir sobre la vida que valoran. La democracia radical no tiene nada qué ver con la planificación y la toma de decisiones

desde las cúpulas del poder; justo lo contrario, tiene que ver con la planificación y la toma de decisiones que surgen desde las bases y que dan forma a las acciones de aquellos encargados de implementar las decisiones de la gente. Los zapatistas dirían "mandar obedeciendo".

La democracia radical no es algo fácil de conseguir, particularmente, entre quienes por cientos de años han vivido en la opresión y han aprendido a ver su posición subordinada en el espacio social como una realidad que no puede ser modificada. Por ello es que me parecía urgente comprender cómo fue que la mujeres Indígenas en Chiapas, habiendo sido un grupo social tan subordinado, comenzaron a concebirse como actoras fundamental de su propio desarrollo; es decir, quería comprender los procesos por los que cobraron conciencia de su propia subordinación, lograron una conciencia crítica reflexiva y decidieron planear y llevar a cabo acciones que transformaran su condición y posición como individuos y como grupo social característico.

Considero que a través de esta investigación logré comprender algunos de los principios esenciales que darán forma a mi acción como planificadora social:

Primero, la opresión es posible porque las estructuras mentales de los individuos son un espejo de las estructuras sociales opresivas. En otras palabras, la opresión forma parte de las subjetividades de los oprimidos y opresores como un conjunto de disposiciones a ser y hacer. Las disposiciones opresivas son actuadas en el mundo objetivo pues son las que dan forma a las instituciones y a las dinámicas económicas, políticas, sociales, culturales, étnicas, de clase y de género.

Segundo, después de una exposición precoz y prolongada a la opresión, los agentes internalizan en el cuerpo y en la conciencia un conjunto de disposiciones que les hacen creer en su inferioridad y en la superioridad del opresor; de tal manera que su visión del mundo no es reconocida ni validada por ellos mismos ni por los demás. Como consecuencia, el oprimido experimenta vergüenza por su ser y hacer; y miedo de ser rechazado. Los oprimidos se vuelven entonces invisibles y se atan al silencio.

Tercero, es posible romper las dinámicas de opresión. Los oprimidos pueden liberarse de su propia concepción al desnaturalizar y al extirpar de sus cuerpos las disposiciones opresivas.

Cuarto, es esencial que los procesos de liberación generen una conciencia crítica reflexiva a través de la información y del verdadero diálogo; y que extirpen las disposiciones opresivas, entrenando al cuerpo a través de técnicas corporales.

Quinto, la conciencia crítica reflexiva, si es auténtica, y la transformación del *habitus* llevan a los agentes a concebirse como seres históricos que pueden insertarse críticamente en la realidad; surge entonces, sin necesidad de mayor intermediación, la praxis transformadora.

Sexto, para que la planificación social tenga frutos, debe enfocarse tanto en el individuo como en la colectividad. En este contexto, en el que las mujeres indígenas están altamente oprimidas, el mejoramiento social sólo es posible si los agentes individuales liberan sus conciencias y sus cuerpos de la opresión. Al mismo tiempo, debido a que el diálogo es una condición esencial para la reflexión, la liberación individual sólo puede existir a través de procesos colectivos. En otras palabras, la opresión se debe desmantelar desde la mente, el corazón y el cuerpo de los oprimidos en un proceso colectivo. Lo social es personal y viceversa.

Séptimo, la planificación participativa y la democracia radical sólo son posibles después de la liberación de los agentes sociales.

Octavo, en un contexto nacional y global, la transformación del campo social no es suficiente. Las familias y las comunidades están inmersas en un espacio social más amplio, caracterizado por dinámicas opresivas de poder, que debe ser también modificado. Es esencial, entonces, la liberación y la acción organizada de muchos más agentes sociales.

Noveno y último, la liberación de los oprimidos puede, generalmente, tener un eco en las mentes y corazones de muchas otras personas. La profunda liberación social es posible si se genera una sinergia de liberación.

La visión que tenía de mí misma como planificadora social ha sido profundamente transformada después de conocer lo que las mujeres indígenas y no indígenas han logrado en Chiapas. Por un lado, es cierto que son las y los indígenas quienes han sido los protagonistas de la transformación social operada en su entorno; pero, por el otro, también es cierto que esto no hubiera sido posible sin agentes externos que, en un primer momento, facilitaran los procesos de liberación. A lo largo de esta tesis he intentado dejar claro que el impacto de las planificadoras sociales (incluso si no se llaman a sí mismas de esta manera) ha sido esencial en la transformación social en Chiapas. Estas mujeres valientes, realmente comprometidas, han trabajado codo a codo con las comunidades. Al no formar parte de las estructuras de dominación, han tenido la posibilidad de percibir desde fuera las dinámicas de poder, y por tanto, han sido capaces de cuestionar lo que parecía tan natural para las partes involucradas. Fueron ellas y ellos quienes abrieron la puerta para la liberación.

De ellas y ellos aprendí lecciones importantes. Aprendí, en primer lugar, que al implicarme en cualquier esfuerzo de planificación croscultural, sobre todo si involucra a aquellos que han sido oprimidos y discriminados, es de vital importancia, antes de cualquier acción, analizar y evaluar la calidad de los ojos con los que estoy mirando, y también, analizar cuidadosamente cuáles son los valores que están inscritos en mi corazón y que están operando en cada una de mis decisiones y acciones. Porque serán esos ojos y esos valores los que caracterizarán la manera como me acerque y relacione con las personas a las que esté intentando servir; y porque ahora sé que si no soy lo suficientemente cuidadosa y reflexiva, puedo terminar imponiendo una perspectiva colonizadora y racista.

Cuando nacemos todos llegamos a una posición específica en el espacio social. Esta posición trae consigo creencias, valores, actitudes, visiones del porvenir, esquemas y percepciones, que nosotros internalizamos al apropiarnos de dicha posición. Al mismo tiempo esa posición trae consigo cierta cantidad y calidad de poder simbólico. De acuerdo a este poder, es que nos relacionamos con personas en otras posiciones sociales como dominantes, dominados o iguales. Dado que nuestra sociedad está formada por estructuras donde hay una dinámica de poder desigual, como sucede en el patriarcado y el capitalismo, no es sencillo para un agente individual que tiene una posición privilegiada no hacer uso de ese poder para oprimir al otro.

Como planificadora social, el primer paso, entonces, es cuestionarme mi posición de privilegio y asumir que gran parte de lo que soy es resultado de mi posición social, mi historia, mi cultura y mi sociedad; y esto influye fuertemente en lo que entienda yo por mejoramiento y transformación social, por "lo que es mejor para la gente". Por tanto, si mi manera de entender el mundo y mis verdades son parciales y limitadas, entonces deberé ser capaz de asumir que las personas a las que quiero servir (los oprimidos y discriminados) tienen su propia manera de entender el mundo y sus propias verdades, esperanzas, sueños y temores, que son distintos pero igual de valiosos que los míos.

De esta manera, el punto de partida del planificador social es la humildad en torno a sus propias verdades que debe hacerlo/hacerla capaz de honrar y respetar la visión del mundo de las y los otros. Partiendo de este principio básico, el papel del planificador social es facilitar la liberación de la opresión, es decir, hacer que sea fácil para la gente generar una conciencia crítica reflexiva, y apoyar en la conceptualización de la praxis de la liberación. Como dijo Gunder (2003) "la única posibilidad de liberación es la habilidad de luchar y resistir; y esta habilidad es la que los planificadores debieran facilitar" (240).

El resultado final será siempre incierto y, probablemente, no coincidirá con los deseos del planificador. Por supuesto, no fue esto lo que aprendí en la Escuela de Planificación. De acuerdo a la percepción occidental dominante de la planificación, los planificadores deben ser capaces de crear planes efectivos y eficientes que lleven a alcanzar un futuro deseado. Sin embargo, la liberación de la opresión conlleva una relación dialéctica entre la teoría y la praxis, entre la reflexión y la acción. Son raros los cursos de planificación que enfatizan esta dialéctica. El futuro que se puede desear y visualizar dependerá en gran medida de las dimensiones de la opresión que los agentes puedan desnaturalizar y desincorporar; en el día a día, conforme se desmantele la opresión, se irán develando mayores y mejores posibilidades para el futuro. Coincidiendo con Fals Borda (2001) y con Gunder (2003), afirmo que la reflexión de los agentes se convierte en praxis, no como un plan determinado, sino como *phronesis*, que es la sabiduría práctica o "la prudencia y el juicio sabio para alcanzar una buena vida" (Fals Borda: 32).

Finalmente, coincidiendo con Freire (1970), creo profundamente que la liberación de los oprimidos permite que los opresores también se liberen. Y aún más, permite la liberación del planificador; pues nos abre la posibilidad para cuestionar nuestros propios paradigmas opresivos, ya sea por la opresión que sufrimos o por la que imponemos. Así, para mí, la planificación es como una danza, en la que somos movidos por el otro, al tiempo que influimos en su propio movimiento. Y como en una danza, nuestro ser entero –nuestro corazón, nuestra mente y nuestro cuerpo-, se involucra y se transforma.

OBRAS CITADAS

Alexander, E.R., 2001. "The planner-prince: interdependence, rationalities and post-communicative practice". *Planning theory and practice* 2 (3), 311–324.

Aubry, Andrés, 2005. *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. Chiapas, México: Centro de Estudios, información y documentación Immanuel Wallestein CIDECI, Contrahistorias.

Batliwala, Srilatha, 1997. "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción" en Magdalena León (ed), *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.

Bourdieu, Pierre and Loïc J.D. Wacquant, 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.

Bourdieu, Pierre, 1997. *Meditaciones Pascalinas.* España: Anagrama; 1999.

Castro-Gómez, Santiago, 2008. "El lado oscuro de la "Época Clásica". Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII" en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Col. Pensamiento crítico y opción descolonial. Argentina: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project.

CODIMUJ, Mujeres para el Diálogo, 1999. *Con mirada, mente y corazón de mujer.* Chiapas. Mexico: CODIMUJ

Chukwudi Eze, Emmanuel, 2008. "El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant" en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Col. Pensamiento crítico y opción descolonial. Argentina: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project.

Esteva, Gustavo, 2007. Intervención en el Primer Coloquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry, "…Planeta Tierra: movimientos antisistémicos…", San Cristóbal de las Casas, 13-17 de diciembre de 2007 in http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/305/30501909.pdf página accesada en agosto, 2008.

Fals Borda, Orlando, 2001. "Participatory (action) research in social theory: origins and challenges" en P. Reason & H. Bradbury (Orgs.), *Handbook of action research* (pp. 27-37). Londres: Sage.

Freire, Paulo, 1970. *Pedagogía del oprimido*. 56 ed. México: Siglo XXI Editores, 2006.

Gadamer, Hans Georg, 1965. *Verdad y Método II.* Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2002.

Gunder, Michael, 2003. "Passionate planning for the others' desire: an agonistic response to the dark side of planning". *Progress in planning* 2003 Nro. 60, pgs 235-319.

Healey, P., 1997. *Collaborative planning*. Londres: Macmillan.

Henry, Paget, 2008. "Entre Hume y Cuguoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico" en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Col. Pensamiento crítico y opción descolonial. Argentina: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project.

INEGI , 2005. *La Mujer en Chiapas.* Aguascalientes, México: INEGI.

INEGI, 2005b. *Mujeres y Hombres en Chiapas*. V.1 y 2. México D.F.: INEGI.

INEGI, 2007. *Panorama de la violencia contra las mujeres. Chiapas*. Aguascalientes, México: INEGI.

(2006). *Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos en México*. CDI-PNUD en http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=1916 página accesada en julio, 2008.

Innes, J.E., 1995. "Planning theory's emerging paradigm: communicative action and interactive practice". *Journal of planning education and research* 14 (3), 183–190.

Kabeer, Naila, 1999. *The conditions and consequences of choice: reflections on the measurement of women's empowerment.* UNRISD Discussion Paper No. 108, agosto 1999.

Kabeer, Naila, 2003. *Gender mainstreaming in poverty eradication and the Millennium Development Goals a handbook for policy-makers and other stakeholders*. New Gender Mainstreaming Series on Development Issues. Canadá: Commonwealth Secretariat, IDRS, CIDA.

Mignolo, Walter , 2008. "Introducción" en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial.* Col. Pensamiento crítico y opción descolonial. Argentina: Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project.

Muñoz Ramírez, Gloria, 2003. *EZLN: 20 y 10, El fuego y la palabra.* México: La Jornada Ediciones.

Nussbaum, Martha, 1995. "Human Capabilities" in *Women, gender and development. a study in human capabilities.* Martha Nussbaum y Jonathan Glover (eds). EUA: Oxford University Press.

Olivera, Mercedes, 2004. *De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas.* V1. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CONACyT, UNICACH y UNACH.

Oliveros Maqueo SJ, Roberto, 1990. *Historia breve de la Teología de la Liberación 1962-1990*, en http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm página accesada en octubre, 2008.

Rojas, Rosa, 1999. *Chiapas ¿y las mujeres qué?* Vol. I and II. 3ra ed. Chiapas, México: La correa feminista, 2000.

Rovira, Guiomar, 1997. *Mujeres de Maíz. México. D.F.: Ediciones Era.*

S/A (2000) *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas: San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999. Memorias de un encuentro por la justicia.* Chiapas, México: La correa feminista.

Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, 1963. *VIII Censo General de Población 1960. Estado de Chiapas*. México D.F.

Spivak, Gayatri, 1988. "Can the Subaltern Speak?" en Cary Nelson and Larry Grossberg (eds.) *Marxism and the interpretation of culture.* Chicago: University of Illinois Press, 1988, pgs.271-313.

Todorov, Tzvetan, 1987. *La conquista de América. El problema del otro.* México: Siglo XXI editores; 2007.

Young, Kate, 1997. "El potencial transformador en las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de planificación" en Magdalena León (ed), *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.

APÉNDICES

APÉNDICE A. EJEMPLOS DE LAS PREGUNTAS HECHAS EN LAS ENTREVISTAS

Como método principal de investigación utilicé entrevistas a profundidad. Los siguientes guiones de entrevistas fueron sólo una guía, puesto que este método permite profundizar a discreción en algunos temas, de acuerdo con las respuestas de la entrevistada y a la dinámica entre la entrevistada y la investigadora.

Durante la **primera etapa,** la entrevista giró en torno a los movimientos de mujeres en Chiapas, a sus demandas, procesos organizativos, logros y fracasos, etc.

A. Cuéntame la historia sobre cómo las mujeres se empezaron a organizar en Chiapas. (Diferentes preguntas se hicieron de acuerdo a lo que la entrevistada no dijo en una primera instancia)

- ¿Cómo era la vida de las mujeres antes de que empezaran a organizarse?
- ¿Cuáles fueron los factores sociales, políticos, culturales, que influyeron para que las mujeres comenzaran a organizarse?
- ¿Cuándo y cómo fue que las mujeres comenzaron a tener conciencia sobre la opresión que sufrían?
- ¿Cómo fue el proceso por el que las mujeres decidieron qué derechos querían para ellas mismas?
- ¿Cuáles son los momentos más significativos que recuerdas de la lucha de las mujeres en Chiapas?
- ¿Cuáles demandas sí han sido cumplidas y alcanzadas?
- ¿Cuáles no? ¿Por qué?
- ¿Cuál consideras que ha sido el mayor logro de las mujeres indígenas en Chiapas?
- ¿Cuáles han sido los factores sociales, políticos y culturales que han obstaculizado la organización de las mujeres en Chiapas?
- ¿Cuáles han sido los errores de los movimientos de mujeres en Chiapas?

B. Cuéntame la historia de cómo empezaste a participar en las organizaciones de mujeres. (Diferentes preguntas se hicieron de acuerdo a lo que la entrevistada no dijo en una primera instancia)

- ¿En qué organizaciones has participado?
- ¿Qué hacían esas organizaciones?
- ¿Qué hacías tú dentro de la organización?
- ¿Cuáles eran/son sus demandas?
- ¿Qué han logrado?
- ¿Cuánto tiempo participaste en cada una de estas organizaciones?
- ¿Cómo describirías tu experiencia en esta organización? ¿Por qué?
- ¿Qué era lo que más te enorgullecía de participar en esta organización?
- ¿Qué era lo que más te desilusionó de tu participación en esta organización?

Durante la **segunda etapa** la entrevista giraba en torno a proceso de empoderamiento de la entrevistada; sobre todo, acerca del momento y las circunstancias en que la ella tomó conciencia de la opresión en la que vivía y de los derechos que tenía; y de cuáles han sido los frutos de esta nueva manera de mirar.

A. Cuéntame la historia de tu despertar. (Diferentes preguntas se hicieron de acuerdo a lo que la entrevistada no dijo en una primera instancia)

- ¿Cuándo y cómo te diste cuenta que tienes derechos?
- ¿Cuándo y cómo supiste que tus derechos no estaban siendo respetados?
- ¿De qué manera has estado luchando para que tus derechos se respeten?
- ¿Te consideras una mujer empoderada? ¿Por qué?
- ¿Qué elementos sociales, políticos y culturales han influido para que seas una mujer empoderada?
- ¿Qué elementos sociales, políticos y culturales han sido obstáculo para tu empoderamiento?
- ¿Cuál ha sido la actitud de tu familia ante tu despertar?
- ¿Crees que estar empoderada te ha ayudado a ser una persona más feliz?
- ¿Qué es lo que más valoras de tu empoderamiento?
- Explica en qué manera tu empoderamiento te ha beneficiado

- Explica en qué manera tu empoderamiento ha beneficiado a otras mujeres y hombres.
- Antes de que las mujeres empezaran a pelear por sus derechos, ¿recuerdas si las mujeres se atrevían a hablar? ¿Qué tal ahora?
- ¿Cuáles han sido los elementos sociales, culturales, políticos y personales que han sido obstáculos para que pudieras expresarte y dar tu opinión?
- ¿Cuáles han sido los elementos sociales, culturales, políticos y personales que te han llevado a ejercer tu capacidad y tu derecho para expresarte?

Sólo las mujeres de FOMMA participaron en la **tercera etapa.** La entrevista giró en torno a dos ejes; primero sobre su experiencia al crear y presentar historias; segundo, sobre el significado, consecuencias e impactos de hacer la opresión y los derechos visibles a través de historias.
A. Cuéntame la historia sobre cómo empezaste a crear historias. (Diferentes preguntas se hicieron de acuerdo a lo que la entrevistada no dijo en una primera instancia)

- ¿Cuáles han sido los elementos sociales, culturales, políticos y personales que te han llevado a crear historias?
- ¿Cuándo empezaste a escribir historias?
- ¿Cuál fue la primera historia que escribiste? ¿De qué trataba?
- Desde entonces ¿qué buscas con tus historias?
- ¿Por qué crees que las historias son importantes en la lucha por los derechos de las mujeres?
- ¿Qué impactos han tenido tus historias entre las mujeres y los hombres de tu audiencia?
- ¿Crees que las mujeres han tomado conciencia después de presenciar la obra de teatro? ¿De qué manera?
- ¿Podrías describir algún momento significativo en que hayas visto o escuchado que alguna mujer cobrara conciencia de sus derechos después de haber visto o escuchado tus historias?
- ¿Qué ha cambiado en tu vida desde que empezaste a usar tu palabra para proclamar una vida digna para las mujeres?
- ¿Cuáles han sido los obstáculos sociales, culturales, políticos y personales que has enfrentado para poder crear historias?
- ¿Has visto a otras mujeres que ejerzan su derecho a la expresión, que expresen su pensamiento y opiniones, en la lucha por vivir la vida que valoran?

APÉNDICE B. CERTIFICADO DE APROBACIÓN ÉTICA

The University of British Columbia
Office of Research Services
Behavioural Research Ethics Board
Suite 102, 6190 Agronomy Road, Vancouver, B.C. V6T 1Z3

CERTIFICATE OF APPROVAL - FULL BOARD

PRINCIPAL INVESTIGATOR:	INSTITUTION / DEPARTMENT:	UBC BREB NUMBER:
Leonora Angeles	UBC/College for Interdisciplinary Studies/Community & Regional Planning	H08-00455

INSTITUTION(S) WHERE RESEARCH WILL BE CARRIED OUT:

Institution	Site
N/A	N/A

Other locations where the research will be conducted:
The research will be undertaken in Chiapas, a Southeast state in Mexico. I will be working with different NGOs that work with indigenous women that write/tell/film their stories. These NGOs will get in touch with women to see who is interested in participating. The NGOs that are participating are: - K'inal Anztik: an indigenous women organization that gives consultancy to women's cooperatives and collectives. They are creating a book about the empowerment process of indigenous women in Chiapas. - FOMMA: an indigenous women's organization that write and perform social theater. Their plays are about gender-based oppression and women's rights - Collective of domestic employees: an indigenous women's organization that groups women that have come from their communities to work as domestic employees in the City of San Cristobal. In the struggle for their rights, they have created a documentary about the abuses they suffered as indigenous, as women and as domestic employees; and about their rights. - Chanul Pom Radio: Located in the autonomous community "Las Abejas", this organization of indigenous women and men have a community radio that promotes, among other things, the rights of women.

CO-INVESTIGATOR(S):
N/A

SPONSORING AGENCIES:
N/A

PROJECT TITLE:
Conquering the right to speak: Examining the empowerment process of the indigenous women for community development in Chiapas (Hablando la esperanza. Una reflexión sobre el derecho a la palabra en el proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas en Chiapas)

REB MEETING DATE:	CERTIFICATE EXPIRY DATE:
March 13, 2008	**March 13, 2009**

DOCUMENTS INCLUDED IN THIS APPROVAL: **DATE APPROVED: April 30, 2008**

Document Name	Version	Date
Protocol:		
Research proposal	1	February 20, 2008
Consent Forms:		
Consent form in English for women conveyed by K'inal	3	April 10, 2008
Consent form in English	3	April 10, 2008
Consent form in Spanish	3	April 10, 2008
Consent form in Spanish for women conveyed by K'inal	3	April 10, 2008
Questionnaire, Questionnaire Cover Letter, Tests:		
Scripts for in-depth interviews	N/A	February 20, 2008
Letter of Initial Contact:		
Initial Contact Letter English	2	March 31, 2008
Intiial Contact Letter Spanish	2	March 31, 2008

The application for ethical review and the document(s) listed above have been reviewed and the procedures were found to be acceptable on ethical grounds for research involving human subjects.

Approval is issued on behalf of the Behavioural Research Ethics Board and signed electronically by one of the following:

Dr. M. Judith Lynam, Chair
Dr. Ken Craig, Chair
Dr. Jim Rupert, Associate Chair
Dr. Laurie Ford, Associate Chair
Dr. Daniel Salhani, Associate Chair
Dr. Anita Ho, Associate Chair