

Desde el sur organizado **Mujeres nahuas del sur de Veracruz**

Construyendo política

Ángela Ixxic Bastian Duarte

Colección Teoría y Análisis



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Diseño de cubierta: Miguel Ángel Leyva
Asistencia editoria: Varinia Cortés Rodríguez

Primera edición: 13 de junio de 2011

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
UAM-Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud, Coyoacán
C.P. 04960 México, DF.

ISBN: 978-607-477-522-8

ISBN de la colección Teoría y análisis: 978-970-31-0929-6

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico

Desde el sur organizado
Mujeres nahuas del sur de Veracruz
construyendo política

Ángela Ixxic Bastian Duarte



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Enrique Fernández Fassnacht

Secretaria general, Iris Santacruz Fabila

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

Rector, Salvador Vega y León

Secretaria, Beatriz Araceli García Fernández

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Alberto Padilla Arias

Secretario académico, Jorge Alsina Valdés y Capote

Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Luis Cepeda Dovala (presidente) / Ramón Alvarado Jiménez

Roberto Constantino Toto / Sofía de la Mora Campos

Arturo Gálvez Medrano / Fernando Sancén Contreras

COMITÉ EDITORIAL

Graciela Lechuga Solís (Presidenta)

Francisco Luciano Concheiro Bórquez / Anna María Fernández Poncela

Felipe Gálvez Cancino / Diego Lizarazo Arias

Yolanda Massieu Trigo / Jaime Sebastián Osorio Urbina

Alberto Isaac Pierdant Rodríguez / José Alberto Sánchez Martínez

Verónica Tejeda Alvarado

Índice

Introducción	9
--------------------	---

CAPÍTULO I

Oteapan: entre la crisis del campo y la marginación urbana

Oficios y ocupaciones de los y las oteapanecas	26
Oteapan: una población nahua	29
Impacto en Oteapan del auge y la crisis de la industria petrolera regional	30
La migración como respuesta a la crisis	34
El comercio y su importancia política	36
Cacicazgos, partidos políticos y movimiento popular en Oteapan	39
Una breve conclusión	45

CAPÍTULO II

Las buenas ideas no caen del cielo: teología de la liberación en el sur de Veracruz

Misa en el bosque de los mangos	47
Los cuestionamientos de y para la teología de la liberación	50
Un breve recorrido por los catolicismos en Oteapan	56
Trayectoria de la teología de la liberación en Oteapan	59
Catolicismos e identidades étnicas en Oteapan	63

Los sacerdotes: entre el poder pastoral y la hermandad solidaria	67
El concepto de género entre los jesuitas de la región	68
Una breve conclusión	74

CAPÍTULO III

Desde las primeras luchas. Una breve historia del proceso organizativo de la DPO

Perspectivas teóricas acerca de los movimientos sociales	77
Las primeras luchas	80
Del compromiso a la decepción: la relación con los partidos políticos	86
La alternativa: construir desde abajo	91
Las promotoras de salud	96
Los talleres: educación popular y proceso organizativo en Oteapan	100
Las incursiones de la DPO en el movimiento antiglobalización	106
Una mirada al interior de la DPO	108
Una breve conclusión	112

CAPÍTULO IV

Estela y Amanda: dos generaciones cuestionando y construyendo

Las fuentes orales y los estudios sobre las mujeres	115
Estela abrió el camino	117
Amanda renovó el camino	130
A modo de conclusión: historias de vida, cambios generacionales y compromiso político	146

CAPÍTULO V

Cambiar todos los días: el trabajo organizativo y las relaciones de género

El encuentro entre antropología y feminismo	155
Abrir los ojos	157
El multiculturalismo y las mujeres	161
Masculinidades en transformación	164

Las labores domésticas: un gran tema	165
La presencia del Estado	167
8 de marzo en Oteapan	170
Los derechos de las mujeres vistos desde Oteapan	174
Intereses prácticos e intereses estratégicos	179
Güichicovi: distintas voces en torno a la problemática de las mujeres indígenas	182
Una breve conclusión	187

CAPÍTULO VI

Identities étnicas: ¿sobrevivencia prehispánica o espacio de resistencia?

Las identidades étnicas desde la antropología	189
El indio como necesidad del Estado	191
Distintas formas de ser nahua en la DPO	196
Otras formas de entender las identidades étnicas desde la IC oteapaneca	204
Una breve conclusión	207
CONCLUSIONES	209
BIBLIOGRAFÍA	217

Introducción*

“Política hacemos todos los días –explica Estela–¹ cuando decimos qué cosa pensamos y qué es lo que queremos”. Más de 30 años de trabajo comunitario y cotidiano han transformado el concepto de política de esta líder nahua: “antes –dice–, pensaba que la política era lo relacionado con los partidos, con las elecciones y con los presidentes municipales”. Pero ahora piensa que se hace política diariamente: “al hablar, al decir o al enseñar”.²

Estela no es la única líder indígena que está cuestionando conceptos y prácticas a partir de su trayectoria organizativa. Los movimientos sociales transforman las relaciones políticas desde su quehacer cotidiano, generando de esta forma una nueva cultura política, con nuevos contenidos y nuevas prácticas. Este libro explora la construcción de reivindicaciones políticas ancladas en transformaciones identitarias (étnicas y de género) y el proceso inverso, la transformación de identidades a partir de la participación política. En el centro del trabajo está un interés por las

* Agradezco al proyecto “Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas, organización colectiva y resistencia cotidiana” y al proyecto “Globalización, justicia y derechos indígenas desde una perspectiva de género y poder”, financiados ambos por el Conacyt, por el invaluable apoyo recibido para la realización del trabajo de campo y el análisis de los resultados de este libro. Agradezco también a la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco por haberme otorgado una beca posdoctoral, en el marco de la cual se realizó la redacción final de la investigación.

¹ Los nombres de las y los informantes han sido cambiados.

² Entrevista con Estela, líder de Defensa Popular de Oteapan (DPO), Oteapan, abril de 2003.

relaciones entre política y cultura, entre identidades y movimientos sociales, entre lo micro y lo macro. También hay un interés por explorar la participación de las mujeres indígenas en los procesos de cambio social, y los retos teóricos y políticos que esta participación plantea.

Una de las preguntas que sostiene este trabajo es qué pasa con la vida de las mujeres indígenas y con sus relaciones de género cuando se involucran en procesos organizativos; aun sin tener reivindicaciones feministas ¿es posible cuestionar los discursos dominantes al respecto?, ¿qué pasa si estas mujeres reivindican su pertenencia étnica y le adjudican un valor político?, ¿pueden al mismo tiempo confrontar los aspectos de la “tradicición” que entienden como limitantes para su propio desarrollo?, ¿cuáles son los discursos que se entretajan en estos procesos?, ¿de qué forma se manifiestan estos cuestionamientos y confrontaciones?, ¿tiene que ver exclusivamente con la participación organizativa?, ¿cuáles son los otros elementos que entran en juego?

El presente trabajo se suma a la reflexión acerca de la construcción de identidades en contextos organizativos y busca entender cómo las identidades se construyen contextual e históricamente en el diálogo con distintos actores y sustentadas por relaciones de poder. En concreto, dicho análisis se aplica a la historia de la organización a la cual pertenece Estela: Defensa Popular de Oteapan (DPO), integrada por alrededor de 40 mujeres nahuas (el número fluctúa entre 30 y 40). Esta organización cuya zona de influencia es el municipio de Oteapan, ubicado al sur de Veracruz, surgió del diálogo entre el movimiento popular y un grupo de sacerdotes jesuitas y de laicos simpatizantes de la teología de la liberación. Se fue consolidando en la lucha contra el cacicazgo local y contra los efectos del modelo económico impuesto desde arriba; después se unió a los esfuerzos por construir una democracia real y estrechó sus vínculos con la izquierda institucional. Esta relación continúa siendo importante pero, a partir de varias decepciones, la DPO ha decidido no ejercer exclusivamente una militancia partidista sino priorizar el trabajo colectivo a partir de proyectos productivos y talleres de análisis, así como convertir sus propias vidas en un espacio de transformación social. La forma de trabajar, profundamente influida por las comunidades eclesiales de base (CEB), se ha tornado en marca identitaria de la DPO, la mística y el compromiso cotidiano de estas mujeres se ha convertido en metodología, en cultura política.

Dentro de esta historia, busqué analizar la forma en que las mujeres fueron construyendo sus reivindicaciones étnicas y de género; los diálogos que marcaron su

trayectoria organizativa; los motivos que las llevaron a involucrarse; las implicaciones que su participación ha tenido en las relaciones familiares y de género; los vínculos entre sus propias vidas y el proceso organizativo; las estrategias de lucha que han seguido y el tipo de cultura política que han construido a partir de éstas.

Para lograr lo anterior, este trabajo presenta una discusión entre distintas corrientes teóricas: la teoría sobre movimientos sociales, con la teoría feminista y la teoría sobre las identidades étnicas. Incluye también un recorrido histórico por la trayectoria de la teología de la liberación como factor fundamental para entender los movimientos sociales en América Latina y en particular en el sur de Veracruz.

La DPO tiene demandas ecológicas, culturales, de género, económicas, políticas y sociales, esto la relaciona con diversos movimientos sociales. De ahí la necesidad de contextualizar esta trayectoria organizativa particular con la discusión amplia acerca del tema. Su experiencia confronta presupuestos teóricos y alimenta el diálogo tanto político como teórico al respecto, sumándose al puente que se encuentra en construcción entre la academia y el activismo.

El feminismo como cuerpo de pensamiento es amplio y contradictorio, desde él se ha abordado una infinidad de temas. Para este libro acudí a los trabajos feministas relacionados con las mujeres indígenas, con el multiculturalismo, con los movimientos sociales y con la teología de la liberación. Desde el feminismo se han hecho importantes críticas a diversas áreas de conocimientos. Como señalaré con detalle más adelante, se han hecho cuestionamientos fundamentales a la antropología, a la teología de la liberación y al estudio de las religiones, a los movimientos sociales y a la forma en que se ha teorizado acerca de ellos, y también a varios postulados del multiculturalismo.

Desde el feminismo, al igual que desde otras perspectivas, se han hecho importantes críticas a la forma en que la investigación social ha buscado alcanzar la objetividad. A cambio se ha propuesto construir un conocimiento situado (Haraway, 1991) que explicita el lugar de enunciación del investigador y su posición en las relaciones de poder que envuelven la pesquisa. Retomando este planteamiento, he intentado mostrar mi voz claramente a lo largo de toda la narración y dejar clara mi posición política cuando es pertinente, siempre en diálogo con la etnografía.

El proceso organizativo en Oteapan viene de tiempo atrás y ahora no está en su mejor momento. Ha sido siempre liderado por mujeres, quienes como resultado de esta trayectoria, tienen una importante reflexión étnica y de género. Ellas se suman

a las otras mujeres indígenas que en distintos espacios de la política nacional y del movimiento indígena promueven una visión propia de la equidad de género y de la lucha de las mujeres.

Las mujeres no constituyen un grupo social en sí mismo, representan más bien una categoría social transversal a las clases, las comunidades, los grupos étnicos y las naciones. Sin embargo, en las últimas cuatro décadas las mujeres se han ido constituyendo como un actor colectivo con una identidad propia, aunque heterogénea en su interior. De ahí la importancia de analizar tanto sus luchas como la forma en que esta identidad se entrecruza con todas las demás (de clase, étnica, preferencia sexual, etcétera).

Como explicaré con más detalle en el capítulo quinto de este libro, se pueden señalar tres momentos importantes en la literatura antropológica sobre las mujeres indígenas de la región mesoamericana: los trabajos de la década de 1970, dedicados a documentar la existencia universal del patriarcado; los de la década de 1980 y los primeros años de la década de 1990, que influidos por el marxismo se preocuparon por demostrar cómo la penetración de las relaciones capitalistas de producción transformaron los famosos roles de complementariedad entre hombres y mujeres, en relaciones de desigualdad. En ambos momentos la agencia social de las mujeres aparece opacada por las estructuras de dominación. El tercer momento abarca hasta la actualidad y está marcado por el énfasis que hacen los trabajos en ver a las mujeres indígenas como actrices políticas y por el interés por los procesos organizativos y los liderazgos femeninos.

Las mujeres indígenas están escribiendo sus propias experiencias personales y organizativas (Sánchez, 2005; López, 2005; Rivera, 2005). La mayor parte de estas primeras aproximaciones escritas de las indígenas a sus propias narrativas han dado como resultado textos de carácter autobiográfico o testimonial, y representan, como explica Lina Berrío (2005) la recuperación de su voz frente a tantas investigaciones sobre ellas en las cuales no han tenido la palabra.

Las mujeres indígenas siempre han estado presentes en las luchas de sus pueblos, sin embargo, como sucedió en las luchas obrera y campesina, han engrosado las protestas masivas y participado de la parte logística de las movilizaciones como la cocina, la limpieza, el cuidado de los niños, etcétera, y pocas veces han tenido un papel protagónico a nivel de definiciones políticas. Se asumía que ellas no tenían necesidades políticas específicas o que éstas ya estaban incluidas en las demandas generales.

Lina Berrío (2005) habla de una doble invisibilización del papel que las mujeres indígenas han tenido en las luchas de sus pueblos: por un lado han sido marginadas por los propios dirigentes indígenas y por otro, muchos investigadores sociales han representado al movimiento indígena como un todo homogéneo, eludiendo el análisis de las diferencias internas, entre ellas las de género. El movimiento indígena se ha reconstruido a partir de las declaraciones, de los documentos públicos y de las experiencias de los dirigentes varones, donde generalmente no aparece el papel desempeñado por las mujeres al interior de los movimientos y organizaciones. Este olvido tiene que ver con la naturalización de la división sexual del trabajo, lo “lógico”, lo “natural”, lo “normal” ha sido que las mujeres se hagan cargo de las tareas del ámbito privado y los hombres de la vida social y política, que sucede en los espacios públicos.

Aunque la historia de los movimientos populares en América Latina registra esporádicamente la presencia de mujeres excepcionales, no se les ha dado suficiente atención a las que han participado desde la base. Además, fue hasta la década de 1980 cuando la teoría sobre movimientos sociales comenzó a preguntarse sobre las marcas que el género imprime en la participación, en las prácticas colectivas y en los sentidos de la acción.

Como se explica de manera más amplia a lo largo de este trabajo, la vertiente aún dominante del feminismo (Moller, 1996, 1996a, 1999) considera que su tradición antipatriarcal no puede articularse con la defensa de la diferencia cultural enarbolada por el movimiento indígena porque esto sería una forma de avalar los controles culturales hacia las mujeres. El feminismo liberal ha utilizado las mismas estrategias para acercarse analíticamente a todas las mujeres “del sur”, representándolas como víctimas del patriarcado, de sus culturas y de los estados nacionales (Mohanty, 1986 y 2002). Las mujeres de la DPO, así como otras indígenas organizadas de México y de América Latina, cuestionan esta postura articulando en sus reivindicaciones el valor político de la pertenencia étnica con la crítica al sexismo de ciertas costumbres y tradiciones perpetuadas en sus comunidades y organizaciones. De esta manera, los planteamientos de género de las mujeres indígenas son una invitación a que el feminismo hegemónico revise sus propios planteamientos teóricos y políticos.

El presente texto se suma a los esfuerzos por dejar de ver a las mujeres indígenas como víctimas subrayando su papel de actoras sociales, y por documentar las nuevas estrategias de las mujeres indígenas en México frente al capital, frente al Estado

y frente a aquellas tradiciones que ellas consideran que deben ser transformadas. De la misma forma, es un intento más por contribuir a la visibilización del papel de las mujeres indígenas en las luchas amplias.

En este trabajo se explora la alternativa de entrelazar los aspectos teórico y etnográfico en cada uno de los capítulos. Por lo tanto, el lector no encontrará la teoría en un sólo capítulo sino dialogando directamente con los datos de campo en los capítulos pertinentes.

Mostrar la capacidad de transformación social de los sujetos es uno de los intereses centrales de este trabajo, sin embargo, ésta nunca es absoluta, se mueve dentro de los marcos construidos por las relaciones económicas, políticas y sociales, y puede por supuesto modificarlas, pero no a su libre antojo. La capacidad de cuestionar y de transformar se manifiesta de una u otra forma dependiendo de los contextos específicos. Los procesos locales con sus texturas y particularidades marcan, y en cierta medida explican, el rumbo de los actores colectivos e individuales, por esta razón en el primer capítulo se describe el escenario en el cual sucede el proceso organizativo que he mencionado. Ahí se hablará del Istmo veracruzano, considerado históricamente como prioritario en los distintos planes de desarrollo regional y nacional; de la desigual modernización que la industria petrolera llevó a la zona y de sus consecuencias para las familias campesinas. Intento señalar a los distintos grupos de poder y hago una breve historia de cómo se vinieron abajo los cacicazgos y del papel del movimiento popular en este proceso. Estas primeras luchas, protagonizadas por las actuales integrantes de la DPO, son los antecedentes de esa organización. Intenté señalar la especificidad de la vida de las mujeres en los distintos momentos de la historia descrita.

La teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base son actores fundamentales en la historia de los movimientos sociales en América Latina, y por lo tanto en los procesos de transformación de identidades. El segundo capítulo está dedicado a analizar la relación entre esta corriente liberadora y el movimiento popular en Oteapan, en concreto con las integrantes de la DPO. Otro interés presente en el trabajo son las implicaciones sociales de los espacios religiosos, en concreto de este espacio abierto por la teología de la liberación. Se intenta mostrar cómo los jesuitas simpatizantes de la teología de la liberación han incidido en los procesos sociales de la región y de Oteapan, y cómo han influido en la vida de las mujeres integrantes de la DPO. De la misma forma intento reflexionar acerca de

cómo las mujeres y los movimientos sociales han transformado e incidido en los sacerdotes de la zona, jesuitas y diocesanos.

En este sentido, a lo largo del trabajo lo religioso aparece vinculado con lo social y con lo cultural; estrechamente relacionado con los procesos identitarios. La propuesta de la teología de la liberación implica la construcción de nuevas relaciones sociales tanto al interior de la propia iglesia católica como a nivel social amplio. Esta propuesta adquiere fuerza en la región sur de Veracruz a través de un grupo de sacerdotes jesuitas que generan, junto con el movimiento popular, dinámicas que trascienden lo religioso e impulsan procesos sociales organizados que tienen una incidencia en lo político y en lo social. Esto demuestra que el análisis de lo religioso va más allá de lo privado o de lo individual. La teología de la liberación ha dado un fuerte impulso a la organización pero al mismo tiempo ha impuesto contenidos y ciertas limitaciones a los temas. La relación entre asesores y mujeres es buena, pero no está exenta de contradicciones.

El diálogo con la vertiente liberadora ha sido clave para que la DPO abordara la reflexión acerca de las identidades étnicas como espacios de resistencia, que es uno de los debates centrales en la organización actualmente. Por otro lado, la perspectiva de género parece ser asumida por los asesores laicos y religiosos con mayor recelo.

El tercer capítulo es la historia del proceso organizativo de la DPO: las motivaciones que le dieron origen, las dificultades y logros que ha tenido, las estrategias que ha desarrollado. Me interesó acercarme a los significados que las mismas mujeres le dan a su experiencia organizativa y las perspectivas que contemplan. Este capítulo me permitió poner en diálogo el caso específico de la DPO con el debate teórico acerca de los movimientos sociales. En la lucha de la DPO, como en la de muchas otras organizaciones populares e indígenas en el subcontinente, lo económico y lo cultural no se contraponen ni se excluyen sino que aparecen como dos dimensiones del mismo esfuerzo. Este trabajo comparte la crítica que autores latinoamericanos como Elizabeth Jelin (1987), Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (2001), Aída Hernández y Mágina Millán (2002), y Aída Hernández (2004), han desarrollado frente a la perspectiva evolucionista y lineal de los movimientos, proponiendo nuevas maneras de entender las relaciones entre lo político y lo social, en donde lo cotidiano y lo ideológico se retroalimentan sin mediaciones.

Conocer la historia organizativa de la DPO narrada en contrapunto con las reflexiones teóricas que debaten en torno a los movimientos sociales, permite entender qué tipo de cultura política está construyendo la organización y ver de qué forma esto se relaciona con sus identidades. Desde las primeras luchas, las mujeres han tenido un papel central en el movimiento popular oteapaneco. Esta trayectoria ha transformado la forma en que ellas se viven como mujeres y como indígenas, y las ha convertido en una de las pocas voces que cuestionan políticamente a nivel municipal.

En el cuarto capítulo se reconstruyen las historias de vida de dos líderes, madre e hija, con el objetivo de intentar un vínculo analítico entre las vidas concretas y los procesos sociales más amplios, ver de qué manera el compromiso político impacta la cotidianidad y la trayectoria de las mujeres. Este capítulo permite observar cómo surgen los cuestionamientos relacionados con la identidad y cuál es la relación de éstos con los procesos organizativos; posibilita ver de cerca cuál ha sido el impacto de la presencia de los sacerdotes de la teología de la liberación en las vidas de algunas de estas mujeres, y cuáles han sido algunos de los costos de participar políticamente. De la misma forma, el capítulo permite ver de cerca la posibilidad que los sujetos tienen de resignificar los discursos institucionales, dándoles un sentido propio en su cotidianidad.

Además de un análisis de estas historias en el contexto de la organización, el capítulo incluye una reflexión acerca de la importancia del trabajo con fuentes orales para los estudios sobre mujeres. Una misma narrativa puede incluir el hacer y el pensar (De Certau, 1996). El trabajo con historias de vida ofrece la posibilidad de reflexionar acerca de los aspectos cotidianos de los procesos colectivos. El hecho de que las mujeres protagonistas de este capítulo pertenezcan a generaciones distintas (y de que además hagan constantes referencias a una tercera generación) permite explorar cómo las diferencias generacionales marcan las formas en que ellas se conciben como mujeres, como indígenas y como líderes. El trabajo con historias de vida permite también repensar la importancia de la subjetividad en los procesos sociales, y es un esfuerzo más por trascender la falsa dicotomía entre lo público y lo privado.

El quinto capítulo está dedicado al trabajo de género que hacen las mujeres de la DPO. Actualmente el único espacio colectivo de reflexión en torno a las relaciones de género que tiene la organización es un taller acerca de los derechos de las mujeres, impartido desde una perspectiva bastante legalista. Sin embargo, para

mantener su participación durante tantos años, ellas han tenido que transformar sus relaciones familiares y cuestionarse a sí mismas sobre su papel como reproductoras de relaciones que también son de dominación. El grupo ha posibilitado debatir problemas compartidos y formular estrategias en conjunto, ambos hechos las han llevado a poner en tela de juicio el orden establecido en cuanto a las relaciones entre hombre y mujeres. Sobra decir, que en este caso, la experiencia organizativa ha planteado retos a los fundamentos mismos de las identidades de género, llevando a cuestionar “costumbres” y “tradiciones” y atravesando al mismo tiempo la reflexión acerca de la pertenencia étnica.

La experiencia de la DPO permite cuestionar el etnocentrismo de la vertiente de los estudios de mujeres en América Latina que asegura que las organizaciones de mujeres cuyas luchas giran en torno a solucionar las necesidades básicas no cuestionan el núcleo de la opresión (Molyneux, 1986 y 2003). Para esta perspectiva, sólo aquellas que trabajan en torno a las llamadas necesidades estratégicas tienen la posibilidad de transformar de fondo las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

En este capítulo hay también una reflexión acerca de cómo los discursos se han globalizado y “localizado” (Appadurai, 1996; Beck, 1998), adquiriendo sentidos nuevos de acuerdo con la realidad oteapaneca. El discurso de los derechos de las mujeres es uno de los que está siendo resignificado por oteapanecos y oteapanecas dentro y fuera de la DPO. En este sentido, el texto habla de la globalización como un proceso complejo que no circula en un único sentido, y que no es exclusivamente económico sino también cultural.

De la misma forma, se habla de las distintas posturas que hay en torno a las luchas y demandas de las mujeres indígenas organizadas, y de los cuestionamientos que estas luchas han implicado para el feminismo dominante. Esta reflexión tiene el sentido de contextualizar en un horizonte más amplio la experiencia de las mujeres de la DPO, y de colocarla como parte del debate que muchas otras organizaciones de mujeres están teniendo dentro y fuera del feminismo. Esta lucha, que influye también en las identidades, es heterogénea y con frecuencia contradictoria en su interior. La experiencia de la DPO suma su voz a la de las otras mujeres organizadas o no, que tienen su propia forma de trabajar por las transformaciones que necesitan en sus propios contextos.

Finalmente, en el capítulo sexto, analizo la discusión que tienen las mujeres de la DPO en torno a sus identidades étnicas, y el camino por el cual la cultura ha adquirido un valor político importante. La teología de la liberación y el movimiento

indígena, especialmente el zapatismo, han sido interlocutores fundamentales en el proceso de transformación experimentado por las identidades nahuas de la DPO en los últimos 30 años, sin embargo, existen diferentes formas de vivir esta identidad. Para algunas es importante reconocerse como nahuas, mientras que otras consideran que ésta es una identidad de la cual hay que desprenderse tan pronto como sea posible, debido a que representa un vínculo con el atraso y la marginación. Entre estos dos extremos hay una variedad de experiencias y de puntos de vista que demuestran el carácter heterogéneo, dinámico e histórico de las identidades. El proceso de reflexión en torno a las identidades étnicas conlleva el replanteamiento de las identidades de género y de las relaciones de poder al interior de las familias, descrito en el capítulo anterior.

El concepto de cultura que subyace en esta investigación se refiere a las costumbres y al ámbito de los significados, pero abarca también procesos económicos y políticos. El Estado a partir de su proyecto monocultural de nación ha sido, junto con la necesidad de ingresar al mercado de trabajo urbano, dos de los factores fundamentales para que los oteapanecos intentaran olvidar lo nahua. Este capítulo incluye también, una reflexión acerca de los vínculos entre cultura, economía y política, enmarcada en el debate entre las tres corrientes teóricas fundamentales en torno a la etnicidad: el primordialismo; el instrumentalismo y el constructivismo histórico.

Es importante decir que el trabajo de campo en Oteapan fue realizado a lo largo de 2003. En los seis años siguientes realicé otras visitas cortas para “devolver” a la organización los resultados de la investigación y posteriormente, para actualizar los datos necesarios. Buena parte del 2003 viví con una familia oteapaneca católica que no pertenecía a la DPO ni a las CEB (era más bien cercana a la renovación carismática), lo cual me permitió ampliar la perspectiva del proceso organizativo que analizo y acercarme a la imagen que otros oteapanecos tienen de los integrantes de la organización. Paralelamente me involucré con una familia de integrantes de la DPO, quienes acompañaron mi trabajo de campo, permitiéndome ver de cerca las implicaciones cotidianas de la participación organizativa. Con el resto de las integrantes de la DPO compartí actividades diarias e innumerables reuniones. También pude conocerlas por medio de entrevistas y pláticas informales.

Recurrí a la observación participante en distintos espacios, unos que podría llamar cotidianos y otros directamente relacionados con la DPO. Dentro de los

primeros están el mercado, la iglesia, la calle y las casas, en donde pude observar el punto de partida del proceso organizativo: la vida diaria, que da sentido a las experiencias políticas. Sin embargo, el espacio etnográfico fundamental fue la organización, así que las distintas reuniones de la DPO y de las organizaciones regionales a las cuales pertenece, fueron momentos privilegiados para acompañar los debates y las reflexiones colectivas. Asistí a innumerables reuniones de la dirigencia de la DPO, asambleas generales, juntas de integrantes de la organización por barrios, sesiones para evaluar proyectos, reuniones de promotoras de salud, así como de la dirigencia de la organización con los asesores, encuentros regionales de organizaciones y de redes, congresos de mujeres, talleres acerca de derechos de las mujeres, sobre democracia electoral y políticas macroeconómicas, etcétera. También asistí a varias reuniones de análisis de coyuntura, a convivencias parroquiales y acompañando a las integrantes de las DPO, estuve en un encuentro nacional en contra del Plan Puebla Panamá (PPP) y el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). La vida de la organización también se hizo palpable al acompañar a las promotoras de salud durante su trabajo semanal y a las integrantes de los comités de proyectos mientras construían las letrinas o cuidaban a los animales de corral.

Hice entrevistas formales e informales, así como historias de vida para acercarme a las motivaciones y a los sentidos que las mujeres le dan a su propia participación. Recurrí a la observación participante para explorar los vínculos entre sus vidas y la historia organizativa. Realicé por lo menos una entrevista formal con cada una de las integrantes de la DPO y con varios de los integrantes de las CEB, y tuve además una gran cantidad de encuentros informales con unas y otros. Mantuve contacto, e hice entrevistas formales, con las autoridades municipales como la presidenta municipal, el síndico y el secretario del ayuntamiento, así como con el personal del registro civil y algunos integrantes del sindicato de trabajadores municipales. También entrevisté a los burócratas responsables de algunas instituciones de gobierno como la clínica, el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y el Ministerio Público; a los representantes y algunos militantes de los tres partidos importantes en el área –Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido Acción Nacional (PAN) y Partido de la Revolución Democrática (PRD)—; con las autoridades de la iglesia católica y con varios fieles de otras iglesias, así como con oteapanecos ajenos al proceso de la Defensa Popular de Oteapan.

Para finalizar, quisiera decir que esta investigación puede aportar elementos a la discusión acerca de la relación entre las identidades y los movimientos sociales al considerar a las mujeres indígenas como actoras políticas que desde su quehacer cotidiano cuestionan y transforman la cultura política dominante. De la misma manera, este trabajo es un llamado a ver en las organizaciones indígenas y populares un espacio donde, aparte de luchar por las necesidades inmediatas, se teoriza y se construyen nuevas formas de interpretar y de relacionarse con el mundo.

CAPÍTULO I

Oteapan: entre la crisis del campo y la marginación urbana

Oteapan es campo y ciudad. A primera vista, parece un municipio urbano, pero basta separarse un poco de la calle principal para ver su lastimado y abatido rostro rural. El municipio, que se fundó en 1917, está compuesto únicamente por la cabecera municipal. Pero hay grandes contrastes entre el centro y la periferia, entre las pocas zonas agrícolas y los pequeños comercios, entre los potreros de los márgenes y los tres kilómetros de asfalto (INEGI, 2000) lejos de ellos.

Sobre la calle principal, que está pavimentada y en buen estado, hay varias construcciones, casi todas de concreto: el ayuntamiento, pequeño y discreto, sin la pompa de otros palacios municipales; el parque, ubicado frente al ayuntamiento y que en comparación con éste resulta mucho más llamativo, con sus bancas, kiosco y adornos pintados de rosa mexicano; atrás, dándole la espalda al parque se encuentra la iglesia católica, pintada de amarillo claro con azul celeste. No muy lejos, a unas tres o cuatro cuerdas sobre la calle principal, están las sedes de los tres partidos políticos más importantes: el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido Acción Nacional (PAN). En esa calle, que divide al pueblo en dos, hay también algunas viviendas particulares, un consultorio dental, el de un médico general, la clínica del seguro social y sobre todo muchos comercios: un par de papelerías, varias farmacias, abarroterías de distintos tamaños, panaderías, cremerías, pollerías, carnicerías, muchas ventas de pollo asado, un internet público, una ferretería, dos casetas de teléfono, fruterías, garnacherías, cantinas, etcétera.

Algunas de las casas de la calle principal están pintadas de colores vivos que brillan intensamente bajo el inclemente sol istmeño. Una de ellas es verde con marcos anaranjados en las puertas y ventanas, y otra amarilla con detalles en morado, ambas adornadas con flores multicolores y plantas que cuelgan en latas de refresco recicladas o que nacen del más pequeño pedazo de tierra que aún no haya sido alcanzado por el cemento. Hay también otras construcciones arregladas de forma más convencional: blancas, celestes o verde claro u oscuro.

A orillas de la calle principal también está uno de los varios barrancos que son utilizados como basurero municipal. Se pueden ver y oler toda clase de desperdicios. La mayor parte de la basura se quema, y la que no se tira en el barranco. Es la costumbre, la alternativa viable. Al dejar la calle principal y caminar una o dos cuadras en cualquier dirección, aparece el Oteapan rural: potreros, grandes terrenos que podrían ser cultivados, y una que otra milpa. Calles sin pavimentar y llenas de hoyos, con grandes piedras por todos lados y, en época de lluvias, profundos charcos. Árboles enormes, un arroyo de aguas negras corriendo al descubierto por lo que antes fue el cauce de un río. Caminos en medio del monte, veredas que atraviesan las lomas, y muchas casas con paredes de adobe y techos de palma.

Oteapan está ubicado en una zona que podríamos llamar de frontera entre la Sierra de Santa Marta, área donde se concentra la mayor cantidad de población indígena del sur de Veracruz (Velásquez, 2003a), y el corredor industrial que va desde Cosoleacaque hasta Las Choapas y Agua Dulce. Como he dicho, coexisten en el mismo escenario paisajes urbanos y rurales, casas de adobe y palma cubiertas por la exuberancia del trópico y la sombra omnipresente de la industria petrolera. Quedan rastros de la espesa vegetación que hace alrededor de cinco décadas vistió de selva la región.

Según los datos del *XII censo general de población y vivienda* realizado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en el año 2000, había en Oteapan 12 137 habitantes. En ese año se contaron 2 682 viviendas habitadas en el municipio, de las cuales 2 511 tenían techos de materiales ligeros, naturales y precarios. Este dato contrasta con las 165 que tenían techos de losa de concreto, tabique, ladrillo o terrado con vigería. En cuanto a las paredes, el mismo censo habla de 948 viviendas particulares con paredes precarias frente a 1 728 que tienen paredes de tabique, ladrillo, *block*, piedra, cantera, cemento o concreto.

El modelo de crecimiento económico asociado a la industria petrolera no resolvió la insuficiencia de servicios, que junto con la pobreza, el desempleo y el

agotamiento de los recursos naturales son los problemas más graves que enfrenta tanto la región como el municipio. De esas 2 682 viviendas, menos de la mitad, 1 156, utiliza gas para cocinar y las demás cocinan con leña o carbón. Poco más de la mitad, 1 690, tienen servicio sanitario exclusivo; 1 076 no cuentan con drenaje, otras 1 046 lo tienen conectado a alguna barranca, grieta o río; y únicamente 550 viviendas cuentan con drenaje conectado a la red pública. La mayor parte de las viviendas, 2 466, disponen de energía eléctrica, sin embargo, únicamente 23 de ellas cuentan con agua entubada en la casa, 11 en el predio y 212 tienen que acarrearla de la llave pública o de otra vivienda.

Es contrastante el hecho de que 28 viviendas particulares dispongan de agua entubada, drenaje y energía eléctrica, mientras que 160 de ellas no disponen de ninguno de estos tres servicios. Quizá aún más fuerte es la diferencia entre quienes tienen televisión, videocasetera, licuadora, refrigerador, lavadora, teléfono, boiler, computadora, automóvil o camioneta, y quienes no tienen ninguno de estos bienes: únicamente los habitantes de tres viviendas cuentan con todos los objetos nombrados, mientras que los de 475 viviendas no poseen ninguno de ellos.

El hecho de que únicamente 9.1% de las viviendas cuenten con agua entubada (INEGI, 2000), obliga a los oteapanecos a usar pozos artesanos, que cuando absorben las aguas negras que están en la superficie se vuelven un peligro potencial de epidemias de todo tipo. Las aguas negras son vertidas sobre el pequeño arroyo que atraviesa el municipio, multiplicando los problemas de salud. Hay quienes (Comité de Desarrollo Regional, 2003) prevén que la contaminación alcanzará niveles de desastre en los próximos años, en todos los municipios del corredor industrial. Me pregunto si esto no ha pasado ya, sobre todo en los municipios cercanos a los grandes complejos petroquímicos, como Coatzacoalcos y Nanchital (Rojas, 2006).

Un estudio geofísico realizado entre 1992 y 1994 (Comité de Desarrollo Regional, 2003) reveló que ya en esos años se había agotado el manto acuífero en Oteapan, y en la zona urbana los pozos están comenzando a secarse. El testimonio de Julia, una oteapaneca de casi 60 años, ilustra claramente el tema:

Antes había mucha agua. Había mucha agua y muchos árboles. El río estaba limpio y sacábamos de ahí camarones grandes, de los blancos, y pescados, muchos pescados, todavía quedan unas tortugas, pero todo eso se acabó cuando pusieron el drenaje [...] Donde quiera había pozos y lagunitas, había uno en casa de la

señora Juana que era bien grande y tenía muchos pescados, era natural, pero se llenó de arena y se secó [...] se acabó, se acabó, se acabó. Tiraron los árboles grandes que son los que jalan y cuidan el agua, y comenzó a secarse todo.¹

No se conoce el impacto del uso de agroquímicos sobre la producción del campo, pero entre los campesinos de Oteapan y de toda la planicie costera hay una firme creencia de que está afectando fuertemente (Comité de Desarrollo Regional, 2003). Por otra parte, a las sustancias agroquímicas que se empezaron a emplear hace no menos de 10 años, se les puede atribuir un efecto directo sobre la contaminación del suelo, del agua y de los propios productos de consumo, además de que han vuelto a la producción de granos, frutas y verduras dependientes de su uso.

Para una población de poco más de 12 mil habitantes, en Oteapan hay siete escuelas de nivel inicial y preescolar, 11 primarias, una secundaria y un bachillerato (INEGI, 2000). Un diagnóstico realizado por diversas organizaciones sociales en cinco municipios de la región, incluido Oteapan (Comité de Desarrollo Regional, 2003), asegura que el sector educativo no cubre las necesidades de la población, especialmente de la secundaria en adelante. Las deficiencias, explica el documento, más que cuantitativas son cualitativas: las escuelas están en mal estado, los maestros no tienen suficiente preparación y la corrupción y el favoritismo están presentes en todos los niveles educativos.

Las cifras que ofrece el INEGI (2000) con respecto a la educación son las siguientes: 2 448 niños y jóvenes, entre los 6 y los 14 años, asisten a la escuela, y la diferencia entre niños y niñas no es muy grande, ya que 1 295 son varones y 1 153 niñas. En este punto vale la pena recordar que las dinámicas cotidianas suelen relativizar las cifras de los censos. Algunas informantes me dijeron que ellas y algunas de sus conocidas, han dicho que sus hijas asisten a la escuela, aunque no sea cierto, porque consideran que es lo que los encuestadores prefieren escuchar. Sin embargo, no se puede negar que hay una tendencia de cambio, encaminada a enviar a la escuela tanto a los hijos como a las hijas.

Por otro lado, 6 246 de los oteapanecos mayores de 15 años, saben leer y escribir; entre ellos, hay 3 254 hombres y 2 992 mujeres; 1 800 pobladores mayores de 15

¹ Entrevista con Julia, integrante de la Defensa Popular de Oteapan (DPO), Oteapan, marzo de 2003.

años terminaron la primaria y 1 243 completaron su secundaria o alguna carrera técnica o comercial. A pesar de esto, resalta que el grado promedio de escolaridad es de 5.13 (INEGI, 2000).

El sector salud, asegura el mencionado diagnóstico (Comité de Desarrollo Regional, 2003) tampoco cuenta con lo necesario para hacer frente a las necesidades regionales. La mayor parte de los oteapanecos, 10 460, no son derechohabientes a algún servicio de salud, mientras que 1 251 lo son del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) (INEGI, 2000). La clínica del municipio ofrece servicios de primer nivel, es decir, se ocupa de prevenir y no de tratar enfermedades, aunque también atiende partos normales y ofrece consulta general. La clínica atiende de 8 am a 9 pm y está constantemente desabastecida de medicamentos. Cuenta con cuatro médicos y el mismo número de enfermeras, a cada médico corresponden un poco más de 3 mil habitantes. No hay ambulancia, pero los casos que requieren de atención especializada son enviados a los hospitales de Minatitlán, Coatzacoalcos, Jáltipan o Tonalapa.

La médica Judith González,² directora de la clínica de Oteapan, explica que los principales problemas que enfrenta son el constante desabasto de medicamentos y la necesidad de más personal médico. Las enfermedades más frecuentes son las infecciones respiratorias, la parasitosis, enfermedades diarreicas agudas, infecciones de vías respiratorias, cérvico vaginitis, dermatitis. Además, agrega, han aumentado considerablemente los casos de diabetes y de mujeres infectadas con el virus del papiloma humano.

Respecto a la administración municipal, existe la opinión entre las organizaciones populares de la región (Comité de Desarrollo Regional, 2003) de que los funcionarios municipales carecen de asesoría, formación e información específica para una gestión municipal eficiente. En general los funcionarios del ayuntamiento, explica el diagnóstico ya citado, no planean el uso de los recursos financieros buscando un desarrollo municipal integral ni tienen un proyecto político que logre integrar, respaldar y dar continuidad a las acciones emprendidas. En el caso específico de Oteapan, los líderes populares coinciden en que, además de que el ayuntamiento no cuenta con los recursos económicos necesarios para resolver los problemas locales, no existe entre las autoridades una idea clara de cómo emplear los recursos disponibles. Actualmente el municipio es gobernado por el PRI,

² Entrevista con la médica Judith González, Oteapan, abril de 2003.

pero como explicaré posteriormente, estuvo en manos de la oposición por varios periodos.³ Durante el tiempo que duró mi trabajo de campo, el Ayuntamiento estaba presidido por Martha Alicia Francisco, la primera mujer que alcanzó la presidencia municipal. En realidad, su marido era el candidato de la coalición PRI-Convergencia, pero murió en un accidente automovilístico antes de las elecciones. La coalición manipuló la historia argumentando que había sido un asesinato político; la opinión pública, conmovida, emitió un voto de castigo que llevó por primera vez a una mujer a la presidencia municipal.

Oficios y ocupaciones de los y las oteapanecas

En las primeras décadas del siglo XX los oteapanecos eran fundamentalmente campesinos, y tanto hombres como mujeres, practicaban el comercio ambulante en las ciudades cercanas, aunque con mayor frecuencia eran ellos quienes se ocupaban de esto. En la década de 1960 los oteapanecos comenzaron a abandonar el campo para integrarse a la mano de obra reclutada por las empresas del auge petrolero. Durante las décadas de 1970 y 1980 muchos de ellos fueron empleados temporales como albañiles en la construcción de las petroquímicas, y a fines de la década de 1980, fueron masivamente despedidos, debido a la crisis del petróleo.

A partir de la década de 1970 y con mayor fuerza en la de 1980, debido a la crisis del petróleo, se incrementó el número de mujeres dedicadas al ambulante y al servicio doméstico. Los efectos de la monetarización de la economía indígena en las relaciones de género son contradictorios. Por un lado pueden restar poder a las mujeres al interior de las familias, al obligarlas a depender del ingreso económico del marido o a integrarse de manera marginal a los procesos de producción. Pero por otro lado, estas mismas experiencias pueden representar nuevos aprendizajes y nuevas herramientas de negociación.

Actualmente, en Oteapan, como en la mayor parte de los municipios del Istmo veracruzano, existe una gran variedad de oficios: vendedores ambulantes de todas las edades y de ambos sexos; panaderos, curanderas, parteras, carniceros, taxistas, ganaderos, profesionales, campesinos, maestros, albañiles, técnicos, etcétera (Cuadro 1). La mayor parte de los que aún son campesinos trabajan unos meses en

³ En el capítulo tres ahondaré en este tema.

el campo, sembrando maíz o engordando ganado, y otra temporada como obreros en la industria, en donde se emplean para realizar fundamentalmente trabajos de albañilería, vigilancia y limpieza; también hay quienes además realizan una tercera actividad vinculada con su oficio.

Este cuadro muestra que únicamente 10.85% del total de la población económicamente activa (PEA) se dedica a las labores agrícolas, mientras que

CUADRO I
Población económicamente activa en Oteapan

Ocupaciones	Hombres	Mujeres	Total
Población ocupada	2 542	959	3 501
Profesionales	15	4	19
Técnicos	36	14	50
Trabajadores de la educación	30	40	70
Trabajadores del arte	22	(*)	22
Funcionarios y directivos	11	2	13
Trabajadores agropecuarios	372	8	380
Inspectores y supervisores de la industria	13	1	14
Artesanos y obreros	595	94	689
Operadores de maquinaria fija	35	4	39
Ayudantes, peones y similares	176	8	184
Operadores de transporte	166	1	167
Jefes y supervisores administrativos	12	3	15
Oficinistas	80	37	117
Comerciantes y dependientes	431	227	658
Trabajadores ambulantes	276	111	387
Trabajadores en servicios personales	150	37	187
Trabajadores domésticos	12	354	366
Trabajadores en protección y vigilancia	46	(*)	46
No especificado	64	14	78

(*) No aparece información en este rubro.

Fuente: elaborado con datos de INEGI (2000).

19.68% de la PEA está integrado por obreros (porque artesanos quedan muy pocos); 18.79% se dedica al comercio o trabaja como dependiente en algún comercio y 11.05% al ambulante. Estos datos son el resultado tanto del acelerado proceso de urbanización que está viviendo Oteapan a partir del auge petrolero,

como de la crisis del campo que afecta a todas las zonas rurales del país desde la década de 1970. Oteapan es fundamentalmente un pueblo de comerciantes y obreros. Las mujeres integran 27.39% de la PEA y se emplean fundamentalmente como trabajadoras domésticas: representan 96.72% del total de personas dedicadas a esa actividad. Ellas son también 34.49% de los dependientes en comercios y 28.68% de los vendedores ambulantes. La mayor parte de las integrantes de la DPO, organización que está en el centro del trabajo, se dedica al comercio informal en las comunidades de Soteapan y Pajapan o en las zonas urbanas de Minatitlán y Coatzacoalcos, algunas de las mujeres tienen pequeños negocios de abarrotes o de comida en sus casas, únicamente una de ellas es campesina y otra artesana.⁴

Con el repliegue de la industria petrolera y con el agravamiento de la crisis económica muchas oteapanecas han asumido el peso total de la economía familiar o contribuir de manera más constante que antes. La calificación de las mujeres mayores de 30 años es escasa así que sus alternativas continúan siendo el servicio doméstico y el ambulante. Algunas llevan verduras, frutas y raíces al mercado de Coatzacoalcos, donde no se les permite vender al interior del mercado así que lo hacen en las banquetas pagando una cuota semanal y sin acceso a las bodegas. Entre las nuevas generaciones, en cambio, hay jóvenes con secundaria o preparatoria que se están integrando como dependientas en comercios o como secretarias en los despachos de Coatzacoalcos y Minatitlán. La mayor parte de las mujeres de la DPO es analfabeta y no estudió más allá de tercero de primaria, aunque hay una de ellas, la más joven, que terminó la preparatoria y ahora es secretaria en el Ayuntamiento municipal.

Frente a la ausencia temporal o definitiva de los varones a causa de la migración, las mujeres han asumido en mayor medida responsabilidades que anteriormente no tenían, o que asumían en menor escala, como la compra de artículos, el trato con “el exterior”, en algunos casos el trabajo agrícola, la defensa de sus tierras, etcétera. En la literatura sobre migración (Barrera y Oehmichen, 2000; Ariza, 2000; Da Gloria, 2000; Muñoz, 2000; Vázquez, 2000) se ha debatido bastante acerca de cómo ésta ha influido en las transformaciones de los roles de género y de las relaciones familiares. Sin que este sea el tema central de mi investigación, pude observar que en Oteapan, al igual que en otras partes del país, las nuevas

⁴ Para más información sobre las actividades de las integrantes de la DPO véase el capítulo cinco de este libro.

responsabilidades no se traducen necesariamente en una mayor capacidad de decisión al interior de las familias y comunidades.

Varias de las integrantes de la DPO tienen hijos o familiares en Ciudad Juárez, trabajando en la industria maquiladora, sin embargo el discurso de la organización tiende a descalificar a la migración como una opción por considerar que tiene efectos nocivos para la comunidad (desintegración familiar, incremento del alcoholismo y la drogadicción, etcétera).

Oteapan es una localidad en la cual se juntan diferentes experiencias y visiones de mundo, diversas percepciones. Un ejemplo de esto es la confrontación entre jóvenes y viejos que se da en muchos espacios y alrededor de distintos temas. Los abuelos sienten con dolor el rechazo de los jóvenes a sus antiguas costumbres y tradiciones. La pérdida del nahua es una de las quejas más sonadas, pero también hablan de cómo han cambiado los rituales de cortejo entre las parejas y de cómo esto para ellos implica una pérdida del “respeto que había antes”. Los hijos y nietos buscan, con frecuencia lejos de Oteapan, cómo resolver los problemas económicos que aparecen en su horizonte inmediato. Los jóvenes consideran inútiles o insuficientes las experiencias de sus abuelos para enfrentar un futuro que promete ser complicado. Cada vez menos jóvenes piensan en mantener a su futura familia de la tierra, suelen ver en la migración la mejor alternativa. Los viejos, por el contrario, son bastante críticos de la migración, ven en ésta la puerta de entrada a las “malas costumbres” que serán el tiro de gracia a las viejas tradiciones.

Oteapan: una población nahua

Oteapan está ubicado en un área habitada desde épocas antiguas, primero por los olmecas históricos y luego por los zoque-popolucas. Los grupos nahuas comenzaron a llegar como parte de la expansión militarista y comercial de los mexicas, sobre todo desde el año 800 dC hasta dos siglos antes de la Conquista, por medio de pequeños grupos que fueron tomando el control político y económico. Actualmente se hablan dos variantes del nahua⁵ en el sur de Veracruz, una de las cuales es la de Oteapan, Zaragoza y otras localidades (García, 1976).

⁵ Los lingüistas coinciden en diferenciar el náhuatl de otras regiones del que se habla en el sur de Veracruz, por esta razón, han acordado llamarlo nahua o nahuatl, sin la “tl” o la “l” final (Emilia Velásquez, comunicación personal).

Actualmente, salvo en la Sierra de Santa Marta, en los municipios de la región sur de Veracruz hay pocos hablantes de lenguas indígenas en comparación con el número total de habitantes de cada localidad. Oteapan no es la excepción, según el INEGI (2000), 839 oteapanecos hablan nahua, lo que representa apenas 6.91% de la población total que habita en el municipio. De los hablantes de lengua nahua, 413 son hombres y 426 son mujeres, y entre ellos únicamente hay un varón y dos mujeres que se reconocieron monolingües.

En parte como resultado de las estrategias asimilacionistas del Estado⁶ y en parte buscando ser mejor aceptados en el mercado laboral ciudadano, los oteapanecos intentaron “borrar” lo nahua. Las personas mayores recuerdan el nahua, pero lo practican en muy escasas ocasiones. En general todos aceptan ser nahuas, pero aclaran que “hay unos más nahuas que otros” e identifican lo indígena con el pasado. A los partidos políticos no les parece que lo étnico sea un tema importante para el municipio y las autoridades municipales lo encuentran ajeno, aunque ambos saben que se trata de un tópico taquillero que se ha vuelto necesario en un discurso políticamente correcto. En Oteapan la identidad nahua se está reinventando como parte de una historia de contradicciones, dominación, resistencia y negociaciones.⁷

Impacto en Oteapan del auge y la crisis de la industria petrolera regional

El auge petrolero de fines de la década de 1970 y principios de la de 1980 transformó radicalmente algunos espacios costeros del país. Hubo cambios en varios niveles: sociodemográficos, económicos y urbano-regionales; con frecuencia estos cambios superaron la capacidad de los gobiernos municipales y federal para dirigirlos en el marco de una política territorial; en este sentido, la zona costera del sur de Veracruz ha sido área prioritaria para la inversión industrial.

Desde principios del siglo XX, la región sureste de Veracruz ha participado del desarrollo de la industria petrolera. Los primeros yacimientos de la región

⁶ Hablaré un poco más de esto en el capítulo seis.

⁷ En el capítulo seis se discutirá acerca de esto.

fueron descubiertos por la compañía inglesa Pearson, la cual fue contratada en 1894 para terminar los trabajos de construcción del ferrocarril transísmico que comunicaría los puertos de Coatzacoalcos y Salina Cruz. El descubrimiento motivó el establecimiento de una refinería en Minatitlán, en 1906, en la ribera del río Coatzacoalcos, propiciando el crecimiento de las localidades de Minatitlán y Coatzacoalcos. Desde entonces, la mayor parte de las actividades productivas, así como los recursos naturales de la región se subordinaron al desarrollo petrolero (Sánchez, Martínez y Martínez, 1999).

El acelerado desarrollo industrial ocurrido entre 1960 y 1970 implicó una elevada demanda de trabajadores durante la fase de construcción, provocando un crecimiento demográfico y urbano notorio. Se abrieron las puertas del mercado de trabajo en la etapa de construcción y expansión industrial, permitiendo la entrada de mano de obra no calificada. Los albañiles iban de un lugar a otro construyendo edificios, talleres, condominios, torres, patios. El número de asalariados temporales superó por momentos al de los trabajadores de base (Pérez, 1998).

Hombres y mujeres de las áreas rurales, como lo era Oteapan en la década de 1960, fueron reservas de empleados a disposición de la expansión industrial. Todas las ciudades ubicadas en una estrecha franja de tierra, como Coatzacoalcos, Minatitlán, Cosoleacaque, Las Choapas, Jáltipan, Acayucan y Agua Dulce, representaron oportunidades laborales. Aunque se produjeron constantes desplazamientos de trabajadores rurales, no todos abandonaron el campo por completo. En torno a la industria petrolera, a lo largo del siglo XX se fue conformando en el sur de Veracruz una heterogénea clase obrera. Al respecto, Ana Bella Pérez Castro (1998) explica que debido a la diversidad de experiencias y de combinaciones entre trabajo agrícola, de servicios, comercial e industrial, es incierto utilizar el término obrero para todos por igual: la clase obrera en el sur de Veracruz no es un conjunto homogéneo, sus miembros realizan distintas labores. Los obreros están diferenciados por salarios y por niveles de calificación; el tamaño de la empresa también hace una diferencia en la "clase" de obrero que se es; el tipo de propiedad, la ubicación geográfica, la productividad, la concentración industrial de la rama, etcétera. Hay obreros sindicalizados y otros no; hay distintos tipos de sindicatos y diferentes prestaciones laborales, también existe una clara división del trabajo por sexo. La clase obrera regional se alimenta de artesanos y campesinos, hijos de comerciantes, de burócratas y de estudiantes, así, el origen de cada obrero también marca una diferencia.

Una de las fábricas más cercanas a Oteapan fue la Azufrera Panamericana, ubicada en el municipio de Jáltipan, la cual comenzó a operar en 1945 y fue nacionalizada en 1967. Pérez Castro (1998) hace el ejercicio de imaginar qué significó para un campesino trasladarse a trabajar en una industria como la azufrera o la petrolera, cómo se vivió el encierro, el mal olor, el ruido constante, etcétera:

[Dejan el campo para internarse en] olores, sensaciones y ruidos característicos de un mundo determinado por la tecnología [...] Hay tres sensaciones que delimitan el universo de trabajo azufrero: un áspero olor a “huevo podrido” que se impregna hasta la piel, el ruido de taladros, de barrenas, de martillos y de máquinas que sacan tierra y aplanan caminos, tubos que parecen explotar por el vapor que producen los líquidos que transportan, y emanaciones tóxicas que a la vez que molestan e irritan la garganta, impregnan la vista con su bello colorido que va del negro al gris, y del amarillo al rosado; una gama de todos colores que sale por las diferentes chimeneas, se funden en el espacio y se dispersan con el aire (Pérez, 1998:299).

Otra importante planta industrial ha sido la productora de amoniaco de Cosoleacaque, la cual comenzó a operar a mediados del siglo XX, provocando la consolidación de la zona conurbada Minatitlán-Cosoleacaque (ocurrida entre 1950 y 1976). Estas dos ciudades, igual que Coatzacoalcos, vivieron una fuerte transformación en la dinámica demográfica. Las cabeceras municipales de Soconusco y Oteapan también experimentaron altas tasas de crecimiento demográfico. En general esto pasó en todos los municipios del sureste de Veracruz.⁸

En la región sur de Veracruz, al igual que en el resto de América Latina (Jelin, 1987), el rápido crecimiento de las ciudades no fue acompañado por la expansión de los servicios públicos. Las deficiencias urbanas son varias: la falta de viviendas

⁸ Entre 1970 y 1995 los municipios de Coatzacoalcos, Minatitlán y Cosoleacaque experimentaron un crecimiento poblacional del 113, 107 y 128% respectivamente. En todos los casos la tasa media de crecimiento demográfico osciló entre 3.7 y 4.2%, y fue muy superior a la tasa media estatal para el mismo periodo, que fue de 2.3%. Los municipios mencionados tuvieron la tasa más alta de crecimiento poblacional, pero el resto de los municipios del área, entre los cuales se encuentra Oteapan, también experimentaron altas tasas de crecimiento demográfico. Esto se debe al impulso que las economías locales recibieron de la actividad petrolera, azufrera y también ganadera en esos años (Sánchez, Martínez y Martínez, 1999). Para información detallada acerca de estas dinámicas de población, revisar Rafael Palma, André Quesnel y Daniel Delaunay (2000).

populares y la monopolización especulativa de los terrenos (que suele desembocar en la invasión de terrenos), el agua potable escasea, al igual que el drenaje, la electricidad, las calles pavimentadas, etcétera.

Con el auge petrolero los bares se multiplicaron y la prostitución se extendió sobre todo en Minatitlán y Coatzacoalcos pero también a lo largo de todo el corredor industrial, y en menor medida en Oteapan. La actividad petrolera ocasionó un flujo migratorio de mujeres y hombres desde los sitios más alejados de la región y de otros estados como Tabasco, Chiapas, Tamaulipas e incluso desde Centroamérica.

Actualmente trabajan en la industria un gran número de asalariados con diversas tareas, en contextos distintos para hacer posible la producción de gas, crudo y sus derivados. Estos trabajadores son parte de una organización laboral completamente estructurada en función de su condición y de sus relaciones sociales, así como de su capacitación técnica y conocimiento.

En 1994, la detención de proyectos de inversión en la petroquímica regional y el cierre de varias empresas en el corredor industrial generó un grave problema de desempleo en Acayucan, Jáltipan, Chinameca, Oteapan y algunos poblados de la sierra de Santa Marta. En 1997, la Cámara de Diputados anunció que el proceso de desincorporación de la petroquímica secundaria culminaría a finales del 1999 e iniciaría la apertura al capital privado nacional y extranjero. Como parte de este proceso, Pajaritos, Cangrejera y Morelos tendrían un importante recorte de personal. Ante esto muchos optaron por migrar para buscar trabajo principalmente en las maquilas de Ciudad Juárez, Monclova, Coahuila, Piedras Negras, Tijuana y Ciudad Acuña, o por dedicarse al comercio ambulante o a la albañilería.

También hay que decir que Petróleos Mexicanos (Pemex) ha herido profundamente el medio ambiente, sobre todo a lo largo de los últimos 30 años. Esto ha traído múltiples focos de infección, y a decir de los habitantes de la región, el aumento de enfermedades como el cáncer (la clínica de Oteapan no tiene datos sobre esto, es únicamente un rumor que corre entre la población) y la diabetes (el aumento de esta enfermedad sí está confirmado por el personal de la clínica local) entre otros. El *Diario de Xalapa* publicó un reportaje al respecto en febrero de 2006, que habla del sorprendente incremento de enfermedades como cáncer y de las afecciones cardíacas en Nuevo Mundo y Pollo de Oro, comunidades del municipio de Coatzacoalcos cercanas a los complejos petroquímicos de Pajaritos y Cangrejera. Los menores de edad son uno de los sectores visiblemente afectados

por éstos y otros males que la población atribuye a los desechos tóxicos vertidos por Pemex (Rojas, 2006).

Se habla de un ecocidio de proporciones dramáticas con un alto impacto en términos de salud pública y degradación de las fuentes de agua y los suelos. Los ríos, arroyos y lagunas están sumamente contaminados, tanto por las descargas del drenaje como por las aguas residuales y otros desechos industriales. Cerca de Oteapan las corrientes y depósitos más contaminadas parecen ser el arroyo La Colmena en donde el rastro municipal de Zaragoza descarga sus desechos, los arroyos que atraviesan Cosoleacaque arrastrando contaminantes tóxicos, el Río Chiquito en donde han muerto todos los peces gracias a los flujos que Pemex vierte en él (dejando por supuesto sin medios de vida a varias personas de las localidades aledañas); y el arroyo Papachote por el cual corre el drenaje (y aun así los pobladores comen los peces que de ahí obtienen). En Oteapan, los arroyos reciben por diferentes puntos aguas negras de diversas y pequeñas redes de drenaje.

El movimiento popular en toda la región sur de Veracruz nació en parte del fracaso del modelo de desarrollo y modernización centrado en la indiscriminada explotación petrolera encaminada fundamentalmente a las exportaciones, que como he explicado a lo largo de este capítulo, dejó muy poco o nada de las riquezas obtenidas a las poblaciones locales.

La migración como respuesta a la crisis

En Oteapan, quienes migran a Estados Unidos aún no representan un elevado porcentaje, sin embargo, hace poco más de una década comenzó la migración a los estados del norte, especialmente a Ciudad Juárez, Chihuahua. Actualmente prácticamente 15% de la población total del municipio vive allá (Valentin, 2001). Las mujeres trabajan en las maquiladoras y como empleadas domésticas y los hombres usualmente en la construcción. La gran mayoría de los migrantes sale sin ser dueño de ningún medio de producción y a pesar de los años de trabajo, sigue sin serlo.

El Sotavento pasó de ser una región receptora de migrantes a ser altamente expulsora. Durante el siglo XIX y principios del XX, la región era vista como un espacio “vacío”, debido a la baja densidad poblacional que predominaba en las llanuras del norte y sur de Veracruz. La Revolución Mexicana había provocado una

considerable pérdida de habitantes desde San Andrés Tuxtla hasta Coatzacoalcos, así que a fines de 1920, la región estaba poco poblada, salvo en el caso de los Tuxtlas (Palma, Quesnel y Delaunay, 2000).

En el tiempo del reparto agrario, desde 1917 a 1970, llegaron al istmo veracruzano muchos campesinos en busca de tierra, y posteriormente en búsqueda de trabajo en las plantas industriales. Sin embargo, a mediados de la década de 1970, debido al fuerte crecimiento poblacional, a las grandes descendencias y a la crisis del campo, el trabajo agrícola dejó de resolver las necesidades básicas de estas familias y apareció la migración como alternativa generalmente complementaria y a veces única. El auge de la industria petrolera en la región, generó oportunidades de empleo no cualificado para las poblaciones rurales, empleos temporales y de larga duración. Con esto fue posible solventar las carencias de la actividad agrícola (Del Rey, 2004).

La caída de los precios internacionales del petróleo en la década de 1980, el agotamiento de algunas de las grandes reservas regionales, junto con el surgimiento de nuevas áreas de extracción, principalmente en las aguas del Golfo de México, llevaron a que las actividades se desplazaran hacia los estados del sur, como Tabasco y Campeche. Muchos campos de extracción fueron cerrados, muchos trabajadores despedidos y disminuyeron las actividades que generaban otra clase de empleos relacionadas con las actividades de Pemex, como la construcción de infraestructura y servicios para los trabajadores (Sánchez, Martínez y Martínez, 1999).

Pero a principios de la década de 1990, la crisis económica nacional, iniciada la década anterior, se agudizó debido a la puesta en marcha de medidas políticas y económicas tendientes a modificar las condiciones estructurales del país. Se observa en esos años, un marcado abandono del Estado al campo, la crisis en el sector petroquímico regional, y al mismo tiempo, un importante dinamismo económico en el norte del país (con el surgimiento del sector especializado en la industria del ensamblaje para la exportación, las maquiladoras) derivado del proceso de integración de la economía mexicana en el de América del Norte.

La migración al norte, en el caso del Sotavento, está estrechamente vinculada a los efectos del TLC: a la supresión de las ayudas directas al campo mexicano y a la eliminación progresiva de los aranceles a los productos agrícolas estadounidenses, que ha traído una fuerte crisis a los pequeños productores agrícolas.

Así es como en el segundo lustro de la década de 1990 surgieron en el sur de Veracruz las agencias que contratan personal para irse a trabajar como obreros o

albañiles a las ciudades fronterizas. En el 2000 habían dos en Acayucan, tres en Jáltipan, una en Oteapan y una más en Minatitlán, que contrataban hombres y mujeres, adultos y menores de edad. De los cuatro lugares se iban cada semana ocho autobuses con 40 pasajeros cada uno, lo cual sumaba 1 280 por mes. No todos los migrantes permanecen en el destino de trabajo. Los salarios oscilan entre 800 y 1 300 pesos a la semana (Ochoa, 2000).

La literatura habla de migración femenina con una dinámica propia e independiente de la movilidad masculina. Según Alberto del Rey (2004), en el Sotavento, entre 1996 y 1999, una de cada cuatro migrantes era mujer, siendo su ocupación principal el servicio doméstico, luego el comercio y el trabajo en las industrias maquiladoras. Los destinos a finales de la década de 1990 eran, en primer lugar, la frontera y en segundo las ciudades de la región, de todo el estado y la Ciudad de México. Destaca la ausencia de migración femenina internacional.

La migración al norte cada vez afecta a mayor número de localidades en el sur de Veracruz: hay localidades claramente insertas en la migración internacional, otras que han desarrollado migraciones a la frontera y otras más que están al margen de ambos procesos. Oteapan, como ya he dicho, no es aún un importante expulsor de migrantes a Estados Unidos (aunque el proceso está comenzando), pero los flujos hacia los estados del norte sí son económicamente relevantes.

El comercio y su importancia política

En la región hay tres ciudades que fungen como centros rectores de las actividades económicas y políticas: Acayucan, Minatitlán y Coatzacoalcos. En Acayucan es central la actividad ganadera, y también es el lugar desde donde se administra buena parte de la actividad agropecuaria de los alrededores, mientras que las otras dos se deben a la industria petroquímica. Los actuales radios de acción de dichos centros regionales se definieron en la década de 1960, a partir de la construcción de las carreteras que vinculan al sur de Veracruz con el resto del estado y del país.

Actualmente, desde esta ciudad se realizan numerosas funciones político-administrativas y comerciales de la región.⁹ En ella se han organizado diferentes

⁹ Diversas dependencias tienen su centro de operaciones en esta ciudad: Dirección General de Culturas Populares (DGCP), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

grupos locales de poder como los de ganaderos y comerciantes, mientras que Coatzacoalcos y Minatitlán han sido escenarios de la consolidación, expansión y caída del sindicato petrolero, actor protagónico de las historias políticas. Estas dos urbes se convirtieron en lo que actualmente son, en las décadas de 1970 y 1980, durante el auge petrolero.

Acayucan ha sido centro de compraventa de una gran variedad de productos de la región. Ganaderos y campesinos de la sierra hacen sus negocios ahí, amas de casa compran los productos que necesitan para su quehacer cotidiano, hay tiendas de ropa, de calzado, papelerías, bancos, etcétera. Sin embargo, los habitantes de Chinameca, Oteapan y Jáltipan suelen comprar en Minatitlán o en Coatzacoalcos, porque les queda más cerca. Los oteapanecos están fuertemente ligados a estas dos últimas ciudades en términos de acceso a servicios públicos y de empleos, más que a Acayucan.

Antes de que se construyeran las principales carreteras en el sur de Veracruz (entre 1950 y 1960), había arrieros en Chinameca que cumplían la función de intermediarios entre los productores indígenas de la sierra y los comerciantes de Acayucan, Minatitlán y Coatzacoalcos. La cabecera municipal de Chinameca contaba con grandes tiendas que surtían a los poblados cercanos y a los indígenas de la sierra. Los arrieros de Chinameca, que traían los productos de la sierra para entregarlos en los comercios de Mina y Jáltipan, usaban el trueque de mercancías y no el dinero. Estos comerciantes establecían relaciones también con Coatzacoalcos, Oteapan y Zaragoza (Ochoa, 2000).

Chinameca y Jáltipan tuvieron una importancia comercial que ahora no tienen. La primera se convirtió en una plaza comercial intermedia y la segunda en lugar de descanso de los arrieros de Chinameca y Acayucan, que viajaban de la sierra a la planicie. El papel de los arrieros fue central, por medio de ellos los productos viajaban desde la sierra a la planicie o a la boca sierra, posibilitando así el enriquecimiento de los grandes comerciantes de Acayucan, Minatitlán, Chinameca y, en menor medida, de los de Jáltipan. Estos arrieros fueron pieza clave en el cacicazgo que controló la vida política y económica de Oteapan durante décadas.

(CDI), Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), Central Campesina Independiente (CCI), Confederación de Trabajadores de México (CTM), Procuraduría Agraria (PA), Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP), Instituto Federal Electoral (IFE) y otros organismos no oficiales.

En la década de 1970 las políticas gubernamentales permitieron el surgimiento de nuevos mecanismos de comercialización ligados a empresas paraestatales. En 1979 se estableció el almacén de Diconsa en Oteapan y desde ahí se inició la distribución de productos básicos a 81 tiendas rurales en distintos municipios. El almacén permitió que el comercio de los pueblos pequeños de la sierra fuera más dinámico y que dependieran menos de los distribuidores de los grandes centros comerciales.

Las décadas de 1970 y 1980 en la región fueron décadas de las paraestatales: Proquivemex, Minsa, Inmecafé, Conasupo y otras, que intervinieron en la producción, procesamiento y comercialización agrícola, así como en la administración de esos procesos. Fue también la época del auge de la industria petroquímica, cuando se registró el mayor crecimiento económico y urbano de Coatzacoalcos y Minatitlán. En estas ciudades el proceso de urbanización fue muy rápido, sin planificación o control algunos, sin una política de ordenamiento territorial. Las urbes se expandieron sobre terrenos no aptos para ello. La ciudad de Coatzacoalcos está asentada en una zona de planicies costeras tropicales, constituidas por ecosistemas frágiles pertenecientes a la cuenca baja del río Coatzacoalcos y sus afluentes, con áreas inundables, lagunas y dunas costeras, esteros, marismas y pantanos. La expansión de las ciudades se dio a partir de invasiones de terrenos en áreas próximas a las líneas de alta tensión de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), a los complejos petroquímicos y a los derechos de vía de los ductos de Pemex. El riesgo de accidentes por fugas y explosiones de ductos es constante, y es común la ordeña ilegal de gasolina y diesel (Sánchez, Martínez y Martínez, 1999).

Los sueldos y la oferta de trabajo repercutieron en el alza desmedida de los precios. También se ha dado un proceso de segregación urbana, debido a que Pemex y las empresas privadas crearon sus propios espacios de vivienda y recreación, con vigilancia especial, y separados del resto de la población.

Los problemas mencionados tienden a agravarse debido a los contrastes socioeconómicos existentes entre la población, que se han agudizado debido al enorme desempleo que ha traído la reestructuración de Pemex con miras a la privatización de sus complejos petroquímicos. Esta situación ha convertido al Istmo veracruzano en uno de los principales focos de desempleo nacional (Sánchez, Martínez y Martínez, 1999).

El sindicato petrolero se volvió, junto con las asociaciones ganaderas, uno de los grupos de poder más importantes de la región. A partir del parentesco y

el compadrazgo, los ganaderos y petroleros construyeron una red de relaciones para afianzarse en el poder político y económico del sur de Veracruz, tanto por medio del sindicato de Pemex como de la Unión Ganadera Regional del Sur de Veracruz (UGRSV).

Cacicazgos, partidos políticos y movimiento popular en Oteapan

Los caciques han desempeñado un papel determinante en la región. Había grandes caciques regionales y otros menos poderosos en cada municipio. Estos últimos fundaban su control en la fuerza económica predominante de cada localidad: el ejido, la unión de ganaderos, el comercio, etcétera. Cirilo Vázquez, uno de los más grandes caciques regionales, construyó un fuerte liderazgo reconocido tanto por ganaderos como por campesinos, hasta que trató de transgredir las reglas del sistema político y acabó en la cárcel (Velásquez, 2000); o como Heliodoro Merlín Alor, ganadero y empresario dueño de varias gasolineras.

En Oteapan había dos caciques importantes, Abel Francisco, que ejercía su control a partir del ejido y Jorge López, que lo hacía mediante el comercio. El primero logró acaparar la tierra controlando a los comisariados ejidales, y a través de la imagen que le daba su estrecha relación con Heliodoro Merlín. Según explica Hipólito N,¹⁰ campesino y pequeño ganadero de Oteapan, de los 266 ejidatarios que hay en el municipio, 166 son campesinos y 100 le han cedido la tierra y cierta obediencia política a Abel Francisco, a cambio de cuatro o cinco cabezas de ganado, que el cacique les “permite” tener en un pequeña fracción de la tierra que le han cedido. Aunque Abel Francisco no conserva el poder económico y político que tenía antes, aún cuenta con 4 mil reses y con la capacidad de manipular a buena parte de los ejidatarios oteapanecos.

De 166 campesinos que no han querido negociar con el señor Abel, aproximadamente 70 no trabajan realmente la tierra, sólo cobran el Procampo¹¹ y trabajan fuera de la localidad.¹² Los 66 restantes están tratando, desde hace

¹⁰ Entrevista con Hipólito N, pequeño ganadero de Oteapan, septiembre de 2005.

¹¹ Muchos de los dueños y poseedores de terrenos viven del dinero que reciben por la renta de parcelas o del Procampo y de Oportunidades, con frecuencia sin cultivar realmente los terrenos.

¹² Entrevista con Hipólito N., pequeño ganadero de Oteapan, octubre de 2005.

algunos años, de recuperar las tierras que acaparó Abel Francisco a través del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede). El proceso legal está siendo complicado porque el ejido de Oteapan se encuentra en la zona fronteriza con Chinameca, que ambos municipios reclaman como propia, de manera que la situación se ha empantanado, sin que se vislumbre una solución a corto plazo.

En Oteapan, como en otros municipios de la zona, los campesinos se quejan de falta de apoyo y demandan el establecimiento de precios de garantía para los productos básicos. El panorama se complica debido a que ni autoridades municipales ni productores conocen a fondo las reglas de operación de los programas gubernamentales (Comité de Desarrollo Regional, 2003).

Jorge López, el otro cacique, vive cerca de la vía del tren que separa Oteapan de Chinameca, por donde llegaban los productos antes de 1964, año en el cual se construyó la carretera que comunica a las cabeceras municipales de la sierra con la carretera costera del Golfo. Él monopolizaba la distribución de productos a los poblados serranos y de esta forma mantenía un control no sólo económico sino también político en Oteapan y Chinameca. El sacerdote jesuita, Alejo Guerrero, lo explica de la siguiente forma:

Toda esta región solamente tenía un camino de entrada, la desviación de Oteapan, que se dividía luego en un camino a Soteapan y otro a Pajapan, y no había más entradas. La única puerta de entrada era Oteapan, y entre Oteapan y Chinameca está el paso del ferrocarril. Y en el paso del ferrocarril todavía está una casa en donde vive Jorge López y a un lado estaban su almacén y la tienda [...] él distribuía la mercancía por todos lados. Este señor controlaba económicamente el comercio de la región; priista, por supuesto, todos eran del PRI [...] Este señor fue tres veces presidente municipal de Chinameca.¹³

La construcción de las carreteras, en la década de 1960, hirió de muerte a este cacicazgo y provocó que el comercio de Chinameca decayera, ya que la gente de la sierra dejó de depender comercialmente de Acayucan. A pesar de esto, Chinameca continúa siendo una plaza comercial intermedia entre los serranos y los centros comerciales de Acayucan, Minatitlán y Coatzacoalcos.

¹³ Entrevista con el sacerdote Alejo Guerrero, Tatahuicapan, enero de 2003.

La lucha en contra de los cacicazgos fue el motivo central del surgimiento de diversas organizaciones sociales de la zona y comités de defensa popular, con reivindicaciones relacionadas con la redistribución de la tierra y del poder político. La construcción de esta carretera coincidió con la llegada a la región de un grupo de sacerdotes jesuitas cercanos a la teología de la liberación, quienes pudieron darle estructura, fuerza y continuidad al trabajo del sacerdote diocesano Modesto Juárez, también simpatizante de la iglesia de los pobres.

A finales de la década de 1970, los jesuitas habían tomado a su cargo la parroquia de Chinameca, que entonces tenía en su jurisdicción tanto a Oteapan como a Soteapan, Pajapan y Mecayapan, los tres municipios de la Sierra de Santa Marta. Por medio de las comunidades eclesiales de base (CEB), fundadas en 1973, dieron a conocer un nuevo tipo de discurso religioso comprometido con la construcción de una realidad más justa, lo cual implicaba, por supuesto, nuevas relaciones políticas. El proceso organizativo detonado desde la iglesia católica fue fundamental para el paulatino desmantelamiento de los cacicazgos regionales, en el caso de Oteapan, para el combate al monopolio que los dos cacicazgos mencionados ejercían sobre la actividad económica y política. Este proceso no estuvo exento de represión por parte de las autoridades. Nuevamente habla el sacerdote Alejo Guerrero:

El mismo padre Modesto, yo me di cuenta de eso, recibía anónimos en su casa por su trabajo [...] lo que para nosotros era trabajo popular organizativo, de conciencia, de cuestión cívica, para otros era un poder que se les iba de las manos [...] comenzó a haber amenazas y acciones represivas contra nosotros, y un gran chisme, una gran voz de que nosotros éramos centroamericanos, que teníamos armas y que organizábamos reuniones clandestinas debajo de los árboles. Hasta salía en los periódicos. Cosas muy absurdas [...] contra nosotros y contra la gente, pero poco a poco pudimos ir comprendiendo cómo las actividades educativas, pastorales y promocionales tocan los límites de la política y vienen reacciones de donde no te esperas.¹⁴

En las CEB, explica Emilia Velásquez (2004) en su trabajo sobre Soteapan, las mujeres escucharon por primera vez hablar de sus derechos. Esas reuniones se volvieron fundamentales en sus vidas. A partir de técnicas de educación popular,

¹⁴ Entrevista con el sacerdote Alejo Guerrero, Tatahuicapan, enero de 2003.

reflexionaban sobre su cotidianidad. Se hablaba de la pobreza, de la explotación, de la envidia, de los celos. Participar en actividades de este tipo fue la oportunidad de aprender a leer y a hablar español para muchas de ellas. Fue así, trabajando por una transformación en sus vidas personales, como las mujeres de las CEB se fueron involucrando en la política electoral.

Desde 1975 militantes del Partido Comunista Mexicano (PCM) visitaban Oteapan y participaban de las reuniones convocadas por los sacerdotes de la teología de la liberación. Mario Pérez, oteapaneco y viejo militante de izquierda, cuenta que en esos años, llegaba “como ‘escondido’ el del PCM, eran muy ateo pero respetuoso de las creencias, ellos estaban en las reuniones y acompañaban las luchas que se empezaban a dar aquí”.¹⁵

Luego el PCM se transformó en el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), y en 1982 se fundó el PSUM en el municipio. Fue el primer partido distinto al PRI que ganó una sindicatura en Oteapan, en ese año. Mario Pérez se integró como militante: “las cosas eran diferentes a como son ahora, nosotros teníamos ideales [...] Pegábamos la propaganda de noche porque era un partido satanizado como extranjero [...] algunos religiosos evangélicos le decían ‘la bestia’”.¹⁶

En 1988 las fuerzas de izquierda se juntaron en el Frente Democrático Nacional (FDN), que tuvo un importante impacto en el sur de Veracruz. Definitivamente, el año de 1989 con el nacimiento del PRD, llega a su fin el tiempo de los ayuntamientos exclusivamente priistas. Oteapan fue el primer municipio de la zona que obtuvo el triunfo electoral de la oposición, del PRD en 1997. Sin embargo, este partido no ha logrado, ni regional ni localmente, mantener la fuerza con la que inició. Esto debido a sus contradicciones internas, a la corrupción de algunos de sus líderes y a la falta de atención que el PRD estatal ha prestado a sus comités estatales. Muchos militantes se han cansado de luchar sin apoyo real del partido. Así lo explica Miguel Seferino, uno de sus fundadores:

Le entramos a la cuestión de los partidos con la esperanza de que desde ahí juntos íbamos a influir en las cuestiones del ayuntamiento (pero) hay una decepción, grande, que no se ha podido superar, por más que decimos “vamos a apoyar

¹⁵ Entrevista con Mario Pérez, oteapaneco, ex militante del PSUM y actual militante del PRD, Oteapan, octubre de 2004.

¹⁶ *Idem.*

a fulano”, “ahora sí vamos a cambiar”, nos sale igual, llega a la presidencia [municipal] y se queda sentado. Y además llegan y no traen proyecto, eso es clarísimo.¹⁷

Además de los partidos políticos, había un intenso movimiento popular en la zona, estrechamente vinculado con las CEB. De 1985 a 1988 ya se veía con claridad esa otra fuerza, empiezan a formarse pequeñas organizaciones en Pajapan, Oteapan, Soteapan y Zaragoza, que después integraron el Frente Popular del Sur de Veracruz (Freposev). El presente libro habla de una de estas organizaciones: Defensa Popular de Oteapan (DPO), que surgió inicialmente con el nombre de Unión de Barrios (UB), luego se convirtió en Frente de Organizaciones Independientes (FOI) y finalmente adquirió el nombre que aún lleva.

Actualmente la DPO es un grupo de mujeres nahuas católicas y de escasos recursos (aunque hay quienes están en mejor situación que otras, todas viven en condiciones económicas difíciles)¹⁸ cercanas a la teología de la liberación, formadas en las CEB (y algunas también parte de ellas), que periódicamente tienen reuniones de reflexión acerca de temas variados como el Plan Puebla Panamá (PPP), los derechos de las mujeres y los niños, la cuestión electoral, el tema indígena, etcétera. También trabajan proyectos productivos, como cría de pollos, guajolotes y cerdos, construyeron letrinas ecológicas, y tienen un grupo de promotoras de salud, ampliamente aceptadas y muy buscadas, que tratan con homeopatía, herbolaria y acupuntura. Son en general muy críticas de los programas asistenciales del Estado, aunque algunas de ellas también son sus beneficiarias; y desconfían en general de los partidos políticos, pero en momentos coyunturales han sabido pactar. Están vinculadas con organizaciones regionales y nacionales como el Freposev,¹⁹ el Movimiento Agrario Indígena Zapatista (MAIZ) y el Congreso Nacional Indígena (CNI).

¹⁷ Entrevista con Miguel Seferino, integrante de Fomento Cultural y Educativo, Chinameca, julio de 2003.

¹⁸ La historia de la organización se narra en el capítulo tres; y en el cinco se desarrolla, entre otras cosas, el perfil de sus integrantes, así como sus motivaciones para participar.

¹⁹ El Freposev es una organización regional integrada por varias organizaciones locales, que como la DPO, mantienen una estrecha relación con sacerdotes y laicos de la teología de la liberación. Las diferentes organizaciones de este Frente tienen reuniones periódicas, realizan acciones conjuntas y apoyan las acciones estrictamente locales de sus organizaciones hermanas.

La presencia de los partidos de izquierda, de las CEB y de las organizaciones populares trajo nuevas prácticas y discursos a la política local. Se comenzó a hablar del voto secreto y del voto femenino, de los derechos humanos y civiles. La zona sur de Veracruz es conocida por el nivel organizativo de sus habitantes que hacen frente común ante diversas causas: la lucha contra las tarifas eléctricas, la apertura de caminos, las indemnizaciones a pescadores, las reivindicaciones étnicas, la batalla contra el PPP y el ALCA, etcétera. Destaca también la existencia de algunas organizaciones no gubernamentales y asociaciones civiles que apoyan a las organizaciones sociales en sus luchas, como es el caso del Equipo Pueblo, el Centro de Estudios Municipales Heriberto Jara, el Centro de Estudios Ecuménicos, el Movimiento Agrario Indígena Zapatista, la ONG Hacer y otros. En Oteapan la única asociación de este tipo es Fomento Cultural y Educativo, de inspiración Jesuita que mantiene una relación estrecha con la Defensa Popular de Oteapan.

A pesar de lo anterior, es necesario decir que se percibe, como en tantas otras partes, un enorme desencanto y apatía frente al trabajo político y organizativo en general. Los partidos cada día tienen menos credibilidad y menos poder de convocatoria. La contienda electoral y política se centra en el impulso de candidatos ligados a estructuras regionales de poder, que compran el voto mediante los sistemas tradicionales de manipulación y coacción. El mismo Mario Pérez, que actualmente es militante del PRD, cuenta desencantado que:

Las cosas han cambiado mucho, yo soy del PRD porque siempre me ha gustado la lucha socialista, yo a los 14 años, cuando fue la matanza del 68, ya sentía ese coraje, cuando fue la masacre sentía como que si nos agredían a nosotros [...] por eso sigo, porque tengo ideales, pero ahora eso se ha perdido y a veces el PRD parece otro PRI.²⁰

Tanto municipal como regionalmente el PAN ha ido ganando espacios, y una diputación federal. Los actuales simpatizantes y líderes de ese partido, vienen de otros partidos, motivados por el desencanto o por los conflictos internos. Actualmente Oteapan está gobernado por el PRI en un contexto de cabildos hundidos en pugnas internas.

²⁰ Entrevista con Mario Pérez, ex militante del PSUM y actual militante del PRD, Oteapan, octubre de 2004.

Una breve conclusión

Las especificidades locales marcan las luchas y los procesos tanto colectivos como individuales, el contexto contiene voces fundamentales para el diálogo que construye las identidades. Por eso este primer capítulo se ocupó de describir y analizar el escenario en el cual sucede el proceso organizativo de la DPO. Quise mostrar a Oteapan dentro del contexto del Istmo veracruzano, zona que por su ubicación y por la enorme riqueza de sus recursos naturales, ha llamado históricamente la atención de inversionistas nacionales y extranjeros, y ha resultado prioritaria en distintos planes de crecimiento económico tanto regional como nacional. Los campesinos oteapanecos se vieron obligados a integrarse a la inequitativa modernización llevada a la zona por la industria petrolera sobre todo como obreros temporales, y a partir de la crisis del petróleo, han migrado fundamentalmente al norte del país. De esta forma, Oteapan se puede ver como una comunidad en transición, en la cual la vida campesina es desplazada por otras actividades y dinámicas, que están muy lejos de mejorar la calidad de vida de los oteapanecos.

En este contexto se dio una importante lucha popular que terminó por echar abajo los cacicazgos y que fue el origen de la DPO. Los sacerdotes jesuitas simpatizantes de la teología de la liberación que llegaron a la región a principios de la década de 1970 y los laicos que trabajaban con ellos, tuvieron un papel fundamental en estas primeras movilizaciones. La articulación entre el movimiento popular y el trabajo social de los jesuitas dio como resultado el surgimiento de las CEB y de otras organizaciones, como la DPO. Dado el importante impacto de la teología de la liberación en la zona y en particular para la organización que esta investigación analiza, el siguiente capítulo se ocupará de reconstruir, de manera reflexiva, el trabajo de estos sacerdotes y de los laicos que participan en el mismo proyecto: sus planteamientos, sus esfuerzos y sus contradicciones.

CAPÍTULO II

Las buenas ideas no caen del cielo: teología de la liberación en el sur de Veracruz

Misa en el bosque de los mangos

Los feligreses de la parroquia de San Gabriel Tatahuicapan, en el sur de Veracruz, se reunieron un domingo de mayo de 2004 en El Mangal de Minzapan: un amplio terreno de aproximadamente 100 metros cuadrados, sembrado de árboles de mango, que daban la sombra necesaria para realizar cualquier actividad en esa calurosa y soleada época del año. El Mangal está a la orilla del río Huazuntlán, que a esa altura es bastante ancho (unos 25 metros quizá) y no muy profundo; aunque en ambas orillas hay rastros de que en el pasado reciente las corrientes eran caudalosas y fuertes. Del otro lado del río la vegetación es silvestre, sin milpas ni frutales, sin frijol, chile o calabaza, sólo la agreste vegetación veracruzana que anuncia la resistencia de la selva a ser exterminada. De este lado los mangos maduros colgaban de los árboles y tapizaban el suelo, junto con las hojas húmedas de fruta y tierra. Con frecuencia caía un mango petacón por aquí y otro por allá, la gente se protegía la cabeza con las manos o trataba de acercarse a los troncos, en donde se corría menos riesgo que bajo las copas cargadas de grandes frutas rojas y amarillas. De hecho, hubo un par de personas lastimadas, y varias asustadas, por los mangazos.

La temperatura superaba los 30 grados centígrados, por eso lo mejor era reunirse en esa fresca “catedral de la naturaleza”, como la llamó el sacerdote Alejo. Además, contando niños y bebés, los presentes parecían ser más de 600 y difícilmente cabrían en alguna de las pequeñas iglesias de la región. Ese día

llegaron a El Mangal catecistas, animadores, sacerdotes, religiosas y feligreses en general. Era la misa de un domingo especial en el que celebrarían la convivencia parroquial que tiene lugar cada dos meses, y recibirían a la Virgen del Carmen traída desde Catemaco después de una peregrinación de meses por distintas localidades de la región.

El padre Alejo estaba sobre una tarima que fungía como púlpito, atrio y escenario, nombrando por un micrófono, a las comunidades que habían llegado ya: Xicacal, San Juan Volador, Huazuntlán, Minzapan, Pajapan. Eran las 9:30 de la mañana, aún faltaban muchos, pero el arribo era constante. Venían caminando, en camionetas rentadas, en autobuses, y algunos en bicicleta. Eran recibidos con un aplauso de los que ya se habían acomodado en las sillas o en asientos improvisados con piedras y troncos. De algunos árboles colgaban mantas coloridas en las que se representaba a Cristo hecho de maíz, o un mapa de la parroquia en el cual Jesús sembraba el campo junto con los pobladores; otra manta tenía escrito: “Dios vive en las culturas indígenas”. La que colgaba en la tarima, como telón de fondo del orador, tenía dibujado el mapa de América Latina como una cruz en la que estaba Cristo crucificado, y abajo decía con letras muy grandes el nombre de ese encuentro parroquial: “Jesús, eucaristía y resistencia: pan que se parte y se comparte”.

Los niños recogían los mangos menos golpeados y los iban juntando en montones para llevárselos después; sacudían los árboles para que cayeran otros más frescos y se los comían ahí mismo. Los amigos con tiempo de no encontrarse, se saludaban y se ponían al tanto de las últimas nuevas. Pasaban señoras vendiendo guayas, panes y elotes. El río se escuchaba lejos, como un murmullo en medio de tantas voces. Las religiosas que viven en Pajapan vendían cancioneros con la Misa Campesina y otras canciones para las comunidades eclesiales de base (CEB) en tres idiomas: nahua, popoluca y español.

Durante los tres meses anteriores al encuentro, en las distintas localidades de la parroquia, se habían estado reuniendo los grupos de oración para reflexionar acerca de los problemas de la región, de la forma en que esto afectaba directamente a sus familias, así como para hacer un recuento de qué hacen ellos frente a esos problemas y preguntarse qué tiene que ver la eucaristía en todo esto. El día del encuentro, tres o cuatro personas de cada localidad subían a la tarima por turnos a explicarles a los demás las conclusiones de su discusión. El representante de Amamaloya, un poblado popoluca perteneciente al municipio de Soteapan, dijo:

Hemos visto que la migración es un problema que nos afecta mucho. Antes éramos más, pero la comunidad se está desintegrando. Algunos se van y mueren en accidentes. Algunos se van y dejan a sus hijos chicos con los abuelitos y luego ya no regresan, o se quedan de mojados en Estados Unidos y no pueden venir porque si los ven los agarran en la frontera.¹

El sacerdote explicó que la migración es un suceso derivado de la pobreza y de la crisis del campo que lastima hondo a las comunidades del sur de Veracruz y pidió un aplauso para los migrantes que están trabajando en el norte.

Una comunidad popoluca de Soteapan presentó su trabajo en forma de escena teatral, la tarima se convirtió en milpa donde una familia cosechaba y molía el maíz, hacía tortillas con él y comía. La narradora explicaba que la “gente de maíz, hace el maíz y lo transforma”, que por eso “tiene que estar cerca del maíz”.² Pero la pobreza obligó al hombre de la representación a migrar. Se despidió en popoluca de su familia y le hizo a su tierra la promesa de volver. El padre Alejo intervino nuevamente: “En esta convivencia queremos reconocer a los pueblos indios que nos enseñan a los demás una nueva forma de vivir”.³

Otros problemas mencionados fueron la falta de participación de los jóvenes en los procesos organizativos impulsados por los católicos, la contaminación y el alcoholismo. También se habló de la situación del campo:

Las cosas están empeorando, cada vez es más difícil que los hijos estudien. Del campo cada vez se saca menos, todo es más caro y encontrar trabajo no hay. Los acaparadores de tierras están comprando todo aunque no lo trabajan, y la gente termina vendiendo por un precio muy bajo porque tiene necesidad.⁴

Finalmente, al medio día llegaron los de Catemaco con la Virgen del Carmen. Ella venía en una caja de vidrio y madera, adornada con flores y veladoras. Los devotos la acomodaron cerca de la tarima e hicieron una larga fila para saludarla y

¹ Convivencia parroquial de la Parroquia de San Gabriel Tatahuicapan, mayo de 2004.

² *Idem.*

³ Sacerdote Alejo Guerra. *Idem.*

⁴ *Idem.*

hacerle encargos. El sacerdote Alejo les pidió que lo hicieran de prisa y en silencio, que no se distrajeran del motivo del encuentro: analizar los problemas de la región y evaluar qué ha hecho la parroquia frente a eso.

Para todos los expositores, la alternativa frente a los problemas era organizarse, y esto aparecía como intrínseco al ser católico. Estar cerca de la iglesia católica implicaba tener un compromiso social y trabajar en colectivo. También consideraron importante buscar una *armonía* familiar para que los jóvenes *no terminen siendo alcohólicos o drogadictos*. Dijeron que la eucaristía era una fuente de organización y les daba fuerza a las comunidades, que era una ayuda para entender y enfrentar los problemas. La misa comenzó cuando terminaron de presentarse las reflexiones comunitarias. Todo olía a mango. La tarima se transformó definitivamente en altar y otro sacerdote celebró junto con Alejo. Los niños siguieron juntando mangos, las religiosas atendiendo su puesto de cancioneros, los amigos reencontrándose, pero eso no significaba falta de atención a la celebración. Seguían muy de cerca el ritual y escuchaban las palabras de Alejo: “Venimos a entregarte nuestro trabajo, Señor, lo que nuestras comunidades han hablado durante tres meses; te pedimos que nos alejes del individualismo. Jesús antes de irse nos dejó lo necesario para continuar su obra: la construcción de la justicia”.⁵

Los cuestionamientos de y para la teología de la liberación

No es posible entender los movimientos sociales de las últimas tres décadas en América Latina pasando por alto la presencia de la teología de la liberación. La participación popular en muchas movilizaciones del continente, las luchas contra las dictaduras y a favor de los derechos humanos en el Cono Sur, las revoluciones centroamericanas y el movimiento zapatista, son ejemplos de procesos relacionados con esta corriente del catolicismo. En este capítulo me propongo ofrecer un acercamiento crítico a la trayectoria de la teología de la liberación en la región; explorar las relaciones entre sus promotores y el movimiento popular en Oteapan, y reflexionar acerca de la relación (de ida y vuelta) que existe entre las mujeres de la DPO y los simpatizantes de la vertiente liberadora, especialmente en torno a los cuestionamientos que ellas plantean sobre sus identidades étnicas y de género.

⁵ Sacerdote Alejo Guerra. *Idem*.

La teología de la liberación reinterpretó el Evangelio enfatizando o redescubriendo su dimensión política y estableciendo un vínculo estrecho entre la Biblia y la realidad. Explicó la pobreza en términos estructurales, y la convirtió en un lugar privilegiado y legítimo de enunciación –si bien el catolicismo siempre habló de la pobreza como privilegio epistémico, la teología de la liberación ha sido más explícita al referirse a los pobres como quienes detonarán y guiarán las transformaciones sociales. Asumió la teoría de la dependencia y algunos conceptos del marxismo, como clase, contradicción y explotación, transformando la lógica deductiva y axiomática en una disciplina interpretativa, marcada por el contexto específico (Levine, 1992; Comblin *et al.*, 1993; Tamayo-Acosta, 1989).

Sin embargo, en los textos clásicos de la teología de la liberación hay un silencio frente a las asimetrías de poder entre hombres y mujeres, que puede ser cómplice, a distintos niveles, de las estructuras de dominación (Gebara, 2004). De los cuestionamientos que religiosas y laicas levantaron al respecto en la década de 1980, surgieron corrientes como la teología de las mujeres y la teología feminista, con señalamientos relevantes acerca de las relaciones de género en la sociedad en general y al interior de la Iglesia.

De estas corrientes hablaré más adelante, por ahora basta con decir que con respecto a las luchas de las mujeres, la religión (y específicamente la católica) ha sido, por lo general, una fuerza conservadora. No se debe olvidar que las representaciones de género son fundamentales para el ejercicio de la autoridad política y religiosa. Sin embargo es necesario reconocer, que los movimientos religiosos también han apoyado ciertos esfuerzos de las mujeres por abrirse espacios en el escenario público y en la política formal e informal (Moore, 1999). Los movimientos sociales cercanos a la teología de la liberación han contado con una nutrida presencia de mujeres. Las comunidades eclesiales de base, donde se han formado un sinnúmero de líderes y activistas, son sólo un ejemplo más de esto.

El término teología de la liberación surge en el contexto del Concilio Vaticano II (1962-1965), en el cual se hicieron fuertes cuestionamientos a las formas de actuar de la misma iglesia católica. Después de intensas y prolongadas discusiones, sobre todo entre prelados europeos, el Concilio estableció que la iglesia católica, más que una jerarquía, era una comunidad de creyentes que trascendía las clases sociales y que estaba especialmente identificada con los pobres. Todo esto, sin embargo, ante el horizonte sociocultural europeo.

Las iglesias latinoamericanas atendieron a las reflexiones y convocaron a una reunión de obispos latinoamericanos para analizar la situación del continente desde la óptica del Concilio. La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano tuvo lugar en Medellín, Colombia, en 1968. Esta conferencia fue más allá del Concilio mismo, al introducir conceptos como pecado estructural, violencia institucionalizada, opción por los pobres e Iglesia de los pobres.

Con la reflexión acerca del papel de la iglesia católica frente a la pobreza y a lo político, se inauguraba una época de estrechos vínculos entre la vertiente progresista de la institución y los movimientos sociales.⁶ La iglesia latinoamericana, que hasta fines de la década de 1950 había sido conocida por su conservadurismo, por su resistencia al cambio y por sus alianzas con el poder económico y político, comenzó a cambiar profundamente. Ganó terreno la opinión de quienes estaban a favor de participar activamente al lado de los hombres pobres, y gradualmente de las mujeres, que trabajan por el cambio social.

El reino de Dios podía y debía ser establecido en la Tierra. Las comunidades eclesiales de base eran el camino más importante para generar nuevos valores y formas de acción encaminadas a transformar la sociedad. Teoría y práctica: teología de la liberación y CEB. El análisis bíblico era la herramienta fundamental, se trataba de entender críticamente el orden social a partir del Evangelio.

Las CEB nacen por la iniciativa de sacerdotes, clérigos y monjas, y no rompen nunca su estrecho vínculo con la Iglesia: no eran (ni son) autónomas, eran constantemente monitoreadas, apoyadas y controladas por la Iglesia.

Más allá de las especificidades regionales, en América Latina hay fuertes similitudes entre las CEB de las diferentes regiones (Levine, 1992): en todas ha sido fundamental rezar, estudiar la Biblia y la liturgia. También hay continuidades con viejas prácticas, como recolectar dinero y ropa para los más necesitados o visitar a los enfermos; sin embargo, es innegable que las CEB representan un importante quiebre con las prácticas religiosas anteriores a la década de 1970.

El impulso inicial de la creación de las CEB fue más religioso que político, estuvo claramente encaminado a encontrar una estrategia para captar grupos populares para la Iglesia. La represión y la violencia vividas en las décadas de 1970 y 1980 en todo el subcontinente, fortalecieron la dedicación de muchos obispos y agentes

⁶ Los textos clásicos de la teología de liberación fueron escritos en la década de 1970, el primer gran libro fue *La teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez.

de pastoral y los llevaron a intensificar sus esfuerzos por crear CEB y trabajar al lado de los sectores populares. El impacto político se vio claramente en Chile, Brasil, Nicaragua y El Salvador.

Las CEB alcanzaron su punto culminante entre 1975 y 1985. Es difícil calcular cuánta gente estuvo involucrada ya que cada una de ellas pudo haber tenido entre cinco y 70 integrantes. La literatura habla de 5 millones en 1960 hasta poco menos de un millón a la mitad de la década de 1980 (Gooren, 2002).⁷

La vida de las CEB gira en torno a los análisis bíblicos, con lo cual leer y escribir aparecen como habilidades estratégicas. Sin embargo, en las áreas rurales de América Latina el analfabetismo es la norma. Esto pudo haber sido uno de los factores que marcaron el declive de las CEB. Varios autores citados por Gooren (2002) reportan un alto nivel educativo entre los integrantes de las comunidades eclesiales, a diferencia por ejemplo de los pentecostales. Además, la participación requiere una gran inversión de tiempo que los *pobres entre los pobres* no siempre pueden ofrecer. A partir de lo anterior se podría pensar que las CEB son más elitistas de lo que se propusieron inicialmente.

La teología de la liberación, y las otras corrientes católicas, que a partir de la década de 1970 cuestionaron la rígida estructura eclesial, se encontraron con una jerarquía romana (sobre todo la corriente dominante de la jerarquía) que desconfiaba profundamente de los cambios, consideraba que éstos habían ido demasiado lejos y que era hora de emprender el camino de regreso.

Poco después de la conferencia de Medellín, en América Latina se polarizaron las posturas entre quienes estaban comprometidos con una transformación social profunda y radical y quienes se contentaban con modernizar la Iglesia. En la III Conferencia Episcopal del obispado latinoamericano en Puebla, en 1979, los obispos que seguían el espíritu de Medellín tuvieron serias dificultades para evitar este retroceso (Canto, 1999). A pesar de que ahí, muchos obispos y preladados confirmaron su opción por los pobres, las voces conservadoras se amplificaron y se fortalecieron debido a la presencia de un gran número de jóvenes obispos ultraconservadores que concentraron sus esfuerzos en purgar los seminarios de la influencia de la teología de la liberación.

⁷ Brasil es el único país donde las CEB se han mantenido fuertes, activas y atrayendo a nuevos integrantes.

En 1978, con la llegada del nuevo Papa, Juan Pablo II, llegaron también nuevos líderes agresivamente conservadores. Este pontífice impulsó con fuerza el pensamiento social preconciliar, destacó el papel de la jerarquía y privilegió el protagonismo de grupos ultraconservadores como el *Opus Dei* y los Legionarios de Cristo. Encabezó una lucha frontal contra la teología de la liberación:⁸ designó obispos y cardenales radicalmente conservadores donde ésta era fuerte; impulsó la formación de un nuevo clero, igualmente conservador y sin ningún interés por cuestionar la jerarquía y las normas. Comblin *et al.* (1993) aseguran que muchos seminaristas y religiosos ni siquiera conocen la teología de la liberación, porque se llegó al grado de prohibir su mención. Hubo mucha vigilancia del Vaticano y castigos severos, sobre todo en Brasil, en donde los obispos se resistieron con fuerza a obedecer.

Como resultado de toda esta campaña, en muchos lugares la Iglesia se retiró de la vida pública para dedicarse a su vida interna. Con respecto a las CEB, el vínculo que mantenían (y mantienen) con la estructura jerárquica de la Iglesia las volvió vulnerables frente al avance conservador. Otro punto débil fue que quedaron identificadas mucho más directamente con el trabajo político que con el espiritual, razón por la cual, según explica Gooren (2002) la Iglesia perdió a muchos de sus nuevos integrantes frente a otras iglesias y grupos religiosos como los Mormones o los Testigos de Jehová.

En México, los integrantes de las CEB se han convertido en actores y en significativos apoyos de otros movimientos (el magisterial, el indígena, etcétera). La construcción de una “verdadera” democracia ha sido uno de los principales frentes de lucha. El trabajo de las comunidades eclesiales ha alimentado o impulsado el nacimiento de organizaciones civiles (como Alianza Cívica) protagónicas en la vigilancia de los procesos electorales y en el fortalecimiento de la responsabilidad ciudadana.

⁸ José Comblin *et al.* (1993) explican que en 1984 es publicada por el Vaticano la primera *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, documento que describe a la teología de la liberación como *la herejía más amplia, más radical y más perniciosa de todos los tiempos*, ya que era la “perversión de todos los dogmas”. La condena era tan fuerte que generó reacciones al interior del mismo Vaticano, obligando a que el Papa anunciara otro documento más moderado. Sin embargo, la *Instrucción* legitimó medidas concretas, como la imposición de silencio sobre el teólogo brasileño Leonardo Boff, en marzo de 1985.

Actualmente las CEB están presentes en regiones rurales y urbanas (en éstas con menor fuerza) del norte, centro, sur y sureste del país, y trabajan fundamentalmente con población de escasos recursos. Las CEB no están exentas de contradicciones internas, como la reproducción de estructuras jerárquicas que privilegian a los hombres sobre las mujeres. Por cada ocho mujeres hay dos hombres, sin embargo son ellos quienes se encuentran en los niveles superiores de las estructuras de dirección (Peralta, 2004). Además, el hecho de que la incorporación de los jóvenes haya sido sumamente limitada en los últimos años,⁹ dificulta una necesaria renovación de estrategias y tácticas. Esto sumado a los golpes que han sufrido tanto la teología de la liberación como los procesos organizativos populares y críticos del capitalismo, pone a las CEB y a las organizaciones surgidas de ellas –como es el caso de la DPO, del Comité de Defensa Popular de Zaragoza (CDPZ)– y de las otras organizaciones integrantes del Freposev) en una situación crítica, de sobrevivencia o incluso de disolución. En Oteapan esta crisis se refleja en el debilitamiento de la CEB y de la Defensa Popular de Oteapan.

El sacerdote Alejo Guerra compara la actualidad veracruzana y de las CEB en general con “el tiempo de las catacumbas”, cuando los antiguos cristianos tenían que esconderse de los romanos para no ser asesinados. Para él, las CEB tienen que trabajar en contra de su desintegración total debido a la migración, a la acrecentación de la crisis económica y a los múltiples desencantos políticos. La investigadora especialista en teología de la liberación Alicia Puente, coincide con él, aunque añade un matiz esperanzador:

Estamos en un invierno eclesial, pero se ha mantenido un horizonte de fortaleza. La tendencia es la devastación, institucionalmente hay un retroceso, pero desde el punto de vista social siguen los mismos elementos, ahora tal vez no son parte de las CEB pero están trabajando desde otros lados, desde otros movimientos, organizaciones no gubernamentales, instituciones, etcétera. La vida se escapa de las CEB, cuantitativamente son pocos, pero cualitativamente importan muchísimo.¹⁰

⁹ Según las cifras, únicamente 10% de los integrantes de las CEB tienen menos de 29 años (Peralta, 2004).

¹⁰ Entrevista con la doctora Alicia Puente, historiadora, Ciudad de México, septiembre de 2005.

Un breve recorrido por los catolicismos en Oteapan

Antes de la década de 1960 los católicos oteapanecos vivían su fe con pocos curas de por medio. El municipio pertenecía a la parroquia de Chinameca y en ella no había sacerdote. Contadas veces cada año recibían la visita de alguno, pero generalmente los creyentes iban a misa o a recibir los sacramentos a Acayucan, Coatzacoalcos o Cosoleacaque. *En ese tiempo, cuenta el oteapaneco Antonio Mendoza, existía la adoración nocturna. Teníamos cada mes hora santa, hacíamos hora santa de 8 a 6 de la mañana ¡Se reunía un gentío!*¹¹

Después llegaron los agustinos con la Escuela de la Cruz, movimiento que algunos católicos interpretaron como otra Iglesia. La propuesta consiste en retiros de tres días en los cuales se discute una temática específica, relacionada con la problemática de la comunidad. El sacerdote Alejo Guerra explica:

[...] en su tiempo fue muy impactante porque [...] se invitaba gente que andaba muy fuera de la iglesia: tomando o en adulterio, y llegan a esta experiencia en donde les hablan con un lenguaje muy fuerte, muy remarcando, dónde uno pecó y cómo ofendió a Dios y van suscitando en ellos un [sentimiento de] cómo andando perdidos son recuperados y recuperan una causa.¹²

Cuando los agustinos se retiraron, en la década de 1970, llegó el sacerdote diocesano Modesto Juárez, quien continuó con la Escuela de la Cruz, cambiando ligeramente el sentido de las reflexiones para subrayar la importancia del compromiso social. Esta corriente impactó de manera profunda a los católicos de la región. Los “escueleros”, como se les llama localmente a quienes participaron en la Escuela de la Cruz, encabezaron las primeras acciones sociales organizadas en la zona. La mayor parte de mis informantes católicos recuerdan sus experiencias en los retiros como fundamentales en su formación, así como en la construcción de su actual visión de mundo. Joaquín recuerda:

Asistí a una Escuela de la Cruz [...] duramos tres días y tres noches y eso nos ayudaba mucho a saber qué significaba un católico, un cristiano no nada más de

¹¹ Joaquín Mendoza, animador de las CEB de Oteapan, Oteapan, julio de 2003.

¹² Entrevista con el sacerdote Alejo Guerra, Tatahuicapan, mayo de 2004.

palabra, comprometido con su pueblo y con su propia Iglesia. Ese encierro nos ayudó muchísimo. Aprendimos muchas cosas bonitas, se nos cambió nuestra mentalidad, nuestro modo de ver y de pensar, fuimos viendo que fe y vida es la misma cosa. Crecimos los hombres y las mujeres.¹³

El sacerdote Modesto, o *padre Mode*, como lo recuerdan los oteapanecos, impulsó también cooperativas económicas y grupos de mujeres para el estudio de diversos temas. Estos grupos son el antecedente inmediato de las comunidades eclesiales de base y de las organizaciones que posteriormente nacieron de estas. El trabajo de Modesto Juárez contribuyó a que los jesuitas, que llegaron en la década de 1970, fueran bien recibidos. Con Modesto y con los jesuitas llegó la teología de la liberación al sur de Veracruz.

En fechas más recientes, a mediados de la década de 1990 entró con fuerza la Renovación Carismática, movimiento que al igual que la teología de la liberación, ha realizado modificaciones en las prácticas rituales, en el discurso laico y en sus concepciones sobre el papel del sacerdote como intermediario de la divinidad (Juárez, 1997). A pesar de que inicialmente ambas corrientes representaron un cuestionamiento a la jerarquía católica, los mecanismos de control utilizados por la iglesia católica para contrarrestar a los movimientos disidentes han logrado captar a muchos de los grupos carismáticos, neutralizando sus cuestionamientos a partir de rutinar el culto.

Como en tantos otros lugares del país, la teología de la liberación y la renovación carismática se disputan las almas de los católicos. Los renovados entienden como trabajo social visitar a los enfermos y dar caridad a quienes atraviesan momentos difíciles. La teología de la liberación no contradice esto, pero enfatiza la importancia del trabajo social como proyecto organizado en función de la comunidad en su conjunto. Los representantes de la renovación en Oteapan consideran que esto es "política", y que religión y política nunca deben mezclarse.

En la historia de la iglesia católica en la región han coexistido múltiples interpretaciones de la misma religión, tanto por parte de los actores institucionales (sacerdotes, diáconos, religiosas, etcétera) como de los oteapanecos. Como resultado de esto, actualmente se observa una compleja diversidad de religiosidades entre

¹³ Antonio Mendoza, animador de las CEB de Oteapan, Oteapan, julio de 2003.

los católicos: para algunos integrantes de las CEB es fundamental la adoración de imágenes, mientras que las ideas de algunos “renovados” parecen comulgar profundamente con la Misa Campesina. Unos y otros podrían coincidir en alguna procesión, novena o cualquier otra manifestación local de la religiosidad popular.

Se trata de un complejo proceso de interacción e influencia mutua entre los lineamientos de la Iglesia, los diferentes movimientos en su interior, los contextos específicos y la voluntad de los oteapanecos. La influencia de la Iglesia no corre en un único sentido, las ideas son recibidas en circunstancias concretas, por gente inmersa en determinados procesos sociales y con necesidades específicas. Las ideas son reelaboradas constantemente en la práctica, alimentando a su vez, el pensamiento. Joaquín lo explica claramente:

[...] la Iglesia es una como una cadena que viene desde arriba hasta acá: el Papa, los obispos, las religiosas, los sacerdotes y así hasta llegar a nosotros, que somos los ultimitos de la cadena. Y nos van enseñando cómo hacerle, pero también vamos viendo la legalidad de nuestro pueblo, porque no vamos a agarrar otro camino que no se debe [...] Aquí estamos luchando por hacer las cosas como nosotros entendemos que es bueno aquí en el pueblo, porque cada quien es libre de hacer comunidad a su manera. Y así nos vamos dando nuestro lugar.¹⁴

Hay que decir también, que la iglesia católica no es la única Iglesia presente en Oteapan. En la década de 1950 comenzaron a llegar grupos religiosos no católicos, pertenecientes a lo que la antropología ha llamado iglesias históricas, grupos fundamentalistas bíblicos y grupos apocalípticos. De los 12 137 oteapanecos contados por el INEGI en el 2000, únicamente 4 386 se dijeron católicos (INEGI, 2000), los demás se declararon protestantes y evangélicos históricos, pentecostales y neopentecostales, adventistas del séptimo día y testigos de Jehová principalmente, aunque el censo también reporta un mormón y algunos oteapanecos de religión judaica. Siguiendo estas cifras, los católicos representan 36.13%, es decir, son una minoría en el municipio. Este dato habla del éxito que han tenido las iglesias evangélicas históricas, las fundamentalistas bíblicas y los grupos apocalípticos en Oteapan, así como en toda la región.

¹⁴ Joaquín Mendoza, animador de las CEB de Oteapan, Oteapan, julio de 2003.

Sin la intención de hacer una afirmación homogeneizante, me interesa decir que muchos de estos grupos hacen un llamado a no participar políticamente, entendiendo esto como no asistir a marchas y mítines o no participar en ciertas reuniones. Lo anterior no quiere decir que los fieles de estos grupos sean observadores pasivos o sumisos de los procesos sociales. Conuerdo con Saba Mahmood (2008) en que la agencia social debe ser entendida en el contexto de los discursos y de las estructuras de subordinación que crean las condiciones de su representación. En ese sentido la agencia social está implicada no sólo en aquellos actos que conducen al cambio desde una perspectiva progresista, sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad y la estabilidad.

Es importante dejar claro que la relación entre los distintos grupos religiosos en Oteapan no es violenta ni tensa al extremo. Tienen claras diferencias y una de ellas es que los grupos vinculados a la teología de la liberación son los únicos que tienen una discusión “explícitamente” política que es fundamental en la experiencia religiosa, mientras que el resto de los grupos hacen un llamado a no participar políticamente y a diferenciar fe y política como principio ético. En una misma familia pueden convivir integrantes de distintos grupos religiosos sin que las diferencias lleven a la violencia, como ha ocurrido en otras regiones del país. En ese sentido uno de los grupos más cerrados es el de los Testigos de Jehová, que delimita sus fronteras claramente y que plantea en su discurso, una búsqueda por relacionarse lo menos posible con todo lo ajeno a ellos mismos. Pero ese es un caso particular, por lo general en una misma familia conviven integrantes de distintas iglesias y grupos religiosos, y a pesar de tener diferencias importantes, no se ha dado hasta ahora ninguna situación violenta relacionada con el tema.

Trayectoria de la teología de la liberación en Oteapan

La teología de la liberación llegó al sur de Veracruz hace poco más de 30 años, a partir de un pequeño grupo de sacerdotes diocesanos¹⁵ que acompañaba los

¹⁵ Los sacerdotes diocesanos trabajan en un área geográfica determinada, que generalmente es la diócesis en la cual han sido ordenados, y le deben obediencia directa al obispo de esa diócesis, mientras que, los sacerdotes religiosos son miembros de una comunidad religiosa que se extiende más allá de los límites geográficos de una diócesis y tiene sus propias autoridades. La Compañía de Jesús es la congregación a la cual pertenecen los jesuitas.

procesos populares y promovía comités de salud, grupos de mujeres, cooperativas y actividades económicas. Modesto Juárez se ocupaba de la zona que va desde Oteapan hasta lo que actualmente es la parroquia de San Gabriel Arcángel, en Tatahuicapan, y Darío Aburto, otro sacerdote (que después dejó los hábitos y fue presidente municipal de Cosoleacaque durante dos periodos), era responsable de la zona llamada “de los ríos”: Cosoleacaque, Zaragoza, Monte Alto, y otras comunidades. Además en la región de Catemaco y Santiago Tuxtla estaba un ex seminarista, que trabajaba en equipo con los sacerdotes mencionados.

Inicialmente, los jesuitas no llegaron a hacer trabajo pastoral sino de educación popular, a partir de Fomento Cultural y Educativo, una asociación civil fundada por gente de la orden y con presencia en distintos puntos de la República. Fomento, en palabras de Miguel Seferino, uno de sus integrantes, nació con la intención de “capacitar a los pobres para que ellos mismos se quiten la cadena, en vez de estar esperando que los ricos bien educados salgan a gobernar a favor de los pobres”.¹⁶

La Conferencia de Medellín en 1968 llevó a muchos jesuitas a preguntarse acerca de la pertinencia de su metodología de trabajo social. Habían educado, en el Colegio Patria, a generaciones de mexicanos, algunos de ellos destacados integrantes de la clase política, buscando que al terminar sus estudios contribuyeran, desde los puestos de poder, a la construcción de una sociedad más justa. Algunos sacerdotes identificados con la joven teología de la liberación, cuestionaron este mecanismo y propusieron buscar formas de trabajo con las poblaciones económicamente marginadas. Así es como, atravesando por fuertes discusiones internas y con una aguerrida oposición del ala conservadora, decidieron vender la institución educativa y fundar Fomento Cultural y Educativo, y otras agrupaciones del mismo tipo.

A principios de la década de 1970 llegaron al sur de Veracruz dos jesuitas y una laica y comenzaron a trabajar en varios ejidos con alfabetización de adultos. Poco a poco fueron haciendo relación con el sacerdote Modesto; apoyaron y asesoraron las actividades económicas que él motivaba. Después de cierto tiempo, uno de los sacerdotes integrantes de la asociación, Alejo Guerra, se volvió párroco de Chinameca (y luego de Tatahuicapan), otros han sido transferidos y unos más continúan en la institución.

¹⁶ Miguel Seferino, integrante de Fomento, Chinameca, julio de 2003.

En ese tiempo la región estaba económica y políticamente dominada por caciques priístas. El de Oteapan y Chinameca, como ya se ha dicho, controlaba la única entrada por tierra a la sierra nahua-popoluca, y monopolizaban de esta forma el comercio y el transporte. El poder del cacicazgo se ejercía también a partir del control del ejido, que aun hoy, a pesar no tener la importancia económica del comercio, sigue siendo un espacio de poder político en constante disputa. La apertura de nuevas carreteras y vías de acceso golpeó fuertemente el monopolio del transporte y del comercio; esto, sumado al surgimiento de las CEB, terminó por desestabilizar los cacicazgos y corroer sus redes de control.

Como expliqué en el capítulo anterior, los caciques y las autoridades hicieron uso de la represión intentando amedrentar y detener a los sacerdotes y al naciente movimiento popular. El gobierno del estado, por medio de Fernando Gutiérrez Barrios, que en ese tiempo era subsecretario de Gobernación (lo fue de 1970 a 1976), les comunicó a los jesuitas su preocupación ante el rumbo que estaban tomando las reflexiones de las CEB. Se reunían 80 animadores cada mes y *gobernación siempre estaba ahí*,¹⁷ cuenta riendo Miguel Seferino, aludiendo a los “espías” que, según explica, hubo. Una de las actividades promovida por los sacerdotes había juntado a 5 mil personas. Era la primera vez que se juntaba tanta gente sin que estuviera el PRI de por medio. El cacique Jorge López respondió encarcelando a los jesuitas. Miguel lo cuenta de esta forma:

Los acusaron de orientar a los de Oteapan [...] entraron a su casa y los sacaron. ¡Hasta a la cocinera metieron a la cárcel! Una noche nomás [...] al siguiente día vino el obispo encabronadísimo a respaldar a los jesuitas. Era la orientación que estaban dando los jesuitas a su trabajo, que para el gobierno del estado y los [gobiernos] municipales, era amenazante.¹⁸

Aunque los jesuitas y los clérigos diocesanos tuvieran diferencias políticas en cuanto al modo de evangelizar y de vivir la fe, el obispo permitió que los simpatizantes de la teología de la liberación hicieran su trabajo sin limitaciones. En esos años los jesuitas eran los únicos dispuestos a trabajar en esa área, buena parte de la cual era de

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

difícil acceso y bastante comunicada. Además los integrantes de la Orden de Jesús, trabajan con sus propios recursos y necesitan muy poco o nada de la Diócesis.

El movimiento social se fue consolidando a partir del trabajo de las CEB y de la formación de animadores, como se les llama a los coordinadores de los grupos de estudio de la realidad a la luz del Evangelio. Los animadores, explica Miguel Seferino eran “los más listos para coordinar las comunidades y estaban interesados en lo social”.¹⁹ Ellos eran los responsables de hacer el “análisis de la realidad”, en donde se intentaba develar las estructuras locales de poder y entender su relación con las estructuras regionales y nacionales para después, trabajar en función de un cambio en la correlación de fuerzas.

En este camino tanto las CEB como los jesuitas consideraron que hacía falta un espacio de reflexión, que sin estar desvinculado de lo religioso, se dedicara aun más a lo social. Así, de las filas de las comunidades eclesiales, surgió la Unión de Barrios (UB), primer antecedente de la DPO. Como he dicho antes, las CEB y las organizaciones cercanas a la corriente liberadora, como la UB y actualmente la DPO, representaron una ruptura histórica con las prácticas que venía desarrollando la iglesia católica antes de la década de 1970. Acercaron las lecturas bíblicas a los contextos específicos a partir de metodologías de educación popular, propiciando la participación y apropiación desde una perspectiva transformadora. Impulsaron reuniones religiosas coordinadas por algún agente pastoral comunitario —en el caso de Oteapan por los animadores—, disminuyendo la importancia del sacerdote como mediador.

En Oteapan, y en toda la región que ha recibido influencia de los jesuitas, las comunidades están organizadas por grupos que se reúnen semanalmente a reflexionar el Evangelio. Para cada encuentro se prepara un tema de la realidad local y se relaciona con la lectura programada, se discute en grupos pequeños, con ejemplos concretos y se comparten las apreciaciones de todos en una plenaria. Cada cierto tiempo hay encuentros parroquiales en los que estas mismas reflexiones se discuten a nivel regional. Las integrantes de la DPO no son líderes de las CEB, pero sí sus integrantes, quienes asisten a estos grupos de reflexión. Además, al interior de su propia organización tienen una dinámica muy similar. Si bien no discuten el Evangelio, el sentido y la metodología de todo el trabajo están permeados por la cercanía con la teología de la liberación y con las comunidades eclesiales de base.

¹⁹ *Idem.*

La estrategia de la DPO, actualmente integrada por aproximadamente 30 mujeres y un hombre, es el trabajo cotidiano y organizado. El grupo de mujeres de la DPO pretende ser el ejemplo, según palabras de las propias integrantes, a partir del cual otras mujeres busquen integrarse y fortalecer el trabajo comunitario. Se trata de argumentos hermanos a los esgrimidos por la generalidad de los grupos que durante las últimas décadas han trabajado cerca de la teología de la liberación: enseñar con el ejemplo, transformar la cotidianidad y construir colectivamente una nueva realidad.²⁰

Catolicismos e identidades étnicas en Oteapan

El sur de Veracruz está dividido en dos diócesis: la de Coatzacoalcos y la de San Andrés Tuxtla, Oteapan pertenece a esta última. A fines de la década de 1990 la parroquia de Chinameca abarcaba además de ese municipio, los de Oteapan, Chacalapa, Tatahicapán, Soteapan y Pajapan. A comienzos del nuevo siglo la parroquia se dividió en dos, la de Chinameca, que abarca además de esa localidad, Oteapan y Chacalapa, con población mestiza, nahua y mulata respectivamente; y la de Tatahuicapan, que abarca el municipio del mismo nombre además de Mecayapan, Pajapan y Soteapan, localidades con población nahuas y popolucas. Los jesuitas, en un ejercicio que consideraron de congruencia, decidieron dejar Chinameca y encargarse de los municipios con una mayor concentración de población indígena.

La visión de la teología de la liberación con respecto a las identidades culturales estuvo inicialmente marcada por la perspectiva marxista. La explotación económica por parte del sistema capitalista de producción era el tema central. El proceso de cuestionamiento interno llevó a estos teólogos a plantearse las diversas formas en que la iglesia católica establecía complicidades con las estructuras de opresión. La teología india es una de las corrientes surgidas de este cuestionamiento, impulsa una reflexión acerca del sentido aculturador de la evangelización e intenta rescatar símbolos y significados indígenas para incorporarlos a la labor evangelizadora.

²⁰ En el capítulo tres se narrará la historia de DPO y en el capítulo cinco se hablará con más detalle de sus integrantes.

La especialista en religión y género Sylvia Marcos²¹ explica que con frecuencia la teología india se practica de una forma “superficial”, extrayendo ciertos elementos de las cosmovisiones indígenas para incluirlos en la lógica católica, pero sin entender los significados indígenas como un conjunto completo y complejo de creencias. La teología india también ha sido cuestionada por sacerdotes cercanos a la teología de la liberación, quienes consideran que el resultado de enfatizar la importancia de lo cultural ha sido restarle fuerza a los cuestionamientos políticos y sociales formulados por la corriente liberadora. A pesar de las críticas, varios teólogos de la liberación han respondido al llamado de la teología india de considerar a las identidades culturales como espacios de resistencia frente a la globalización y al capitalismo. Es el caso de los jesuitas de la región sur de Veracruz. El sacerdote Alejo Guerra se refiere a la experiencia del grupo de religiosos al cual pertenece:

Durante la década de 1980 todo el trabajo pastoral nuestro, aunque sí tomábamos en cuenta la presencia étnica, no teníamos la experiencia en trabajo con indígenas [ni sabíamos] que esto era fundamental para la evolución de la región [...] En el 92 (con la marcha *Xinich*) y en el 94 (con el levantamiento zapatista) comienza esta inquietud por la valoración de lo cultural [...] Desde afuera nos llega el cuestionamiento de algo que sabemos que hay aquí pero no le habíamos dado esa fuerza, esa profundidad. Entonces, actualmente lo que venimos es impulsando esa reflexión de la cultura y de esos valores culturales.²²

Este es un ejemplo de la forma en que los movimientos sociales no solamente son influidos por las instituciones, sino que también influyen en ellas. Los sacerdotes de la región se vieron cuestionados por los planteamientos del movimiento indígena e hicieron un esfuerzo por “valorar” las posibilidades políticas que la cultura ofrece, a partir de observar y escuchar las prácticas y el discurso de los indígenas organizados. Por eso cuando se dividió la parroquia, los jesuitas consideraron que lo congruente era elegir la parroquia con mayor número de población indígena, que es la de San Gabriel Arcángel, en Tatahuicapan. Alejo explica:

²¹ Comunicación personal.

²² Entrevista con el sacerdote jesuita Alejo Guerra, Tatahuicapan, mayo de 2004.

A nosotros nos hubiera gustado que Oteapan quedara acá, pero como territorialmente no había manera [...] también nos hubiera gustado que algunas comunidades mestizas de por acá quedaran juntas con otras de por allá, para que hubiera más unidad cultural. Pero no fue así.²³

Cuando los jesuitas dejaron Chinameca, llegó a la parroquia de este lugar el sacerdote diocesano Guillermo Rubio, representante de la Renovación Carismática ante la Diócesis de San Andrés Tuxtla, y a Oteapan el diácono Juan Paredes, quien ha trabajado muy de cerca con Guillermo. Los líderes de las CEB sienten debilitado su trabajo a partir de la llegada de los nuevos representantes del obispo, porque aunque continúan en contacto directo y más o menos frecuente con Alejandro y los jesuitas, no se sienten entendidos ni por Guillermo ni por Juan. Enriqueta, coordinadora de las CEB, lo explica de este modo:

Guillermo quería acabar con todo lo que es las CEB, la Renovación es a la que quiere darle vuelo, y nosotros le decimos “no, espérate, somos de las CEB, queremos temas de las CEB”. A él no le gustaba, pero nunca nos dejamos que él nos manejara. Nosotros no nada más rezamos el rosario, porque si nos metemos mucho a lo espiritual, no vemos lo que es lo social. Para ver lo social también tenemos que hacer oración, es un paso principal, pero no nos acostumbramos a puro rezar, a estar en misa. ¡Nosotros, nomás una misa y al trabajo! El diocesano no, él dice “no, es que tú tienes que hacer tu santo rosario, tienes que hacer tu liturgia de las dos horas”, y eso es como adormecer un pueblo, porque en tu rosario tú estás distraída, no puedes ver más allá. Y eso es lo que hacen las CEB, te hace despertar.²⁴

La DPO también ha intentado coordinar su trabajo con el del diácono, porque el discurso de Juan no está alejado de los planteamientos de la DPO. Él habla de los derechos indígenas, de los derechos de las mujeres y de justicia social, sin embargo, cuando la organización le propuso que planificaran algunas actividades conjuntas, la respuesta fue la misma que me dio a mí en una entrevista posterior:

[que él] no participaba en “reuniones sociales” porque soy pastor, invierto 25% de mi tiempo a lo social: recolectar ropa para los pobres, visitas a los enfermos, visitas

²³ *Idem.*

²⁴ Entrevista con Enriqueta, coordinadora de las CEB en Oteapan, octubre de 2003.

a las familias, donde tratamos temas como vicios, relación marital, educación de los hijos; y un 75% de mi tiempo lo dedico a las misas y sacramentos.²⁵

Según las líderes de la DPO y de la CEB, la estructura de esta última se ha debilitado después de la llegada del diácono y del nuevo sacerdote. Amanda, líder de la DPO, explica:

El sacerdote que sustituyó a los jesuitas tiene un discurso que no se distancia en palabras del de ellos, pero en la práctica sí, y nosotros estamos acostumbrados con los jesuitas: ellos trabajan con nosotros, nuestros problemas son los de ellos, enseñan con la práctica. Y esa es la diferencia con el sacerdote actual.²⁶

En Oteapan, al igual que en todo el continente, las organizaciones cercanas a la teología de la liberación han ido perdiendo terreno. Localmente hay muchos factores que explican este declive: la profundización de la crisis económica, el desempleo, el incremento de la migración, la corrupción de los partidos políticos y de los líderes del movimiento popular. Hay varios ejemplos de esto, uno de los que más llamó mi atención fue el caso del ex sacerdote Daniel Aceves, quien como religioso comprometido con las causas populares, se había ganado la confianza de los habitantes de toda la región y después de dejar los hábitos y de convertirse en presidente municipal de Cosoleacaque, según la percepción de los integrantes de las CEB en Oteapan y de algunos integrantes de Fomento, terminó por coludirse con los Merlín: empresarios del caciquismo desde hace varias generaciones.

Las malas experiencias, sobre todo el debilitamiento del movimiento popular y de las CEB,²⁷ han golpeado fuertemente tanto la convicción como los logros alcanzados. El sacerdote Alejo considera que:

Todo lo que se construyó en la década de 1980 y principio de la de 1990 se ha caído, se vino abajo [...] Las CEB están sobreviviendo a duras penas, son [...] un pequeño grupo que sigue conservando la semilla de cómo vivir el Evangelio,

²⁵ Entrevista con el diácono Juan Paredes, Oteapan, abril de 2003.

²⁶ Amanda, líder de la DPO y promotora de salud, reunión de la dirigencia de la DPO, Oteapan, febrero de 2003.

²⁷ Para ejemplos concretos de esto, revisar el capítulo tres.

de una manera comprometida [...] quieren seguir viviendo de una manera simbólica. El reto es cómo encontramos nuevas formas de vivir la organización, pero me parece que las perspectivas, por un tiempo, no pueden ir más allá de la subsistencia [...] mientras este tipo de gobierno romano esté dominando, pues seguiremos en las catacumbas, preguntándonos cómo seguir caminando, cómo abrir espacios.²⁸

Los sacerdotes: entre el poder pastoral y la hermandad solidaria

Uno de los desafíos importantes lanzados por la teología de la liberación es el que cuestiona la rígida estructura jerárquica de la iglesia católica buscando romper con el caciquismo y el paternalismo tradicionales. Los sacerdotes de esta vertiente tienen el deseo “de ponerse a la par del pueblo” y son profundamente críticos frente a quienes han utilizado la sotana para enriquecerse o para acercarse al poder político o de otro tipo. En la región de Oteapan no se les habla de “usted” a los sacerdotes sino de “tú” porque “todos somos iguales”. Algunas personas incluso conocen al padre Alejo con el apodo cariñoso de “El Oso”, además, los integrantes de las CEB no se llaman unos a otros “señora” o “señor” sino “hermanos”.

Sin embargo, la figura del sacerdote que por un lado se cuestiona, por otro no se toca: sigue siendo indudablemente una figura de autoridad. El testimonio de Amanda habla de esto:

Son nuestros pastores. Los veo [a los sacerdotes] con respeto y con cariño, nos han dado ánimo para desarrollar el don de servicio. Son gente igual a nosotros, se identifican con nosotros, están caminando con nosotros, con humildad, con paciencia [...] he estado toda la vida cerca de ellos.²⁹

El poder pastoral, explica Rosa María Rodríguez (1999) es una antigua técnica de ejercer el poder nacida de las instituciones cristianas: el pastor ejerce su poder sobre un rebaño y no sobre una tierra, lo guía y lo conduce, asegura el bienestar general, todo lo que el pastor hace es por el bien de su rebaño. A cambio obtiene

²⁸ Entrevista con Alejo Guerra, sacerdote jesuita y párroco de Tatahuicapan, mayo de 2004.

²⁹ Entrevista con Amanda, integrante de la DPO, agosto de 2003.

obediencia, respeto y cierta posición de poder. Esto termina por construir un modelo de relación eclesial cristiana, en donde el pastor debe asegurar la salud del rebaño y además debe estar dispuesto a sacrificarse por él, atendiendo al mismo tiempo al grupo y a los individuos que lo conforman, tradicionalmente por medio de la confesión. El poder pastoral no puede ejercerse sin escudriñar la intimidad de las almas.

Entre las mujeres de la DPO la confesión no parece tener un papel central, pero la transparencia de las vidas individuales y familiares es una idea fundamental en la cultura política generada por la organización, a partir de ella se garantiza la congruencia de las personas, de las integrantes de la organización y de las líderes, y por lo tanto la validez de los procesos.

En Oteapan, la figura del sacerdote no está explícitamente asociada al poder, y cuando el poder y el sacerdocio se llegan a juntar, como en el caso del ex cura Daniel Aceves, es a partir del desprestigio. Sin embargo, los sacerdotes tienen una autoridad moral que nadie más ostenta y esto los ha llevado a ser personajes centrales en la construcción de la propuesta política y organizativa de las organizaciones populares más importantes de la zona.

El concepto de género entre los jesuitas de la región

Mi primer contacto con la región sur de Veracruz fue por medio del sacerdote jesuita Alejo Guerra, párroco de Tatahuicapan, municipio cercano a Oteapan. Viajé desde la Ciudad de México para entrevistarme con él. Me recibió temprano en la casa parroquial, con un gesto amable y a la vez estricto. Me ofreció de muy buena gana un generoso desayuno, que compartimos con el resto de los curas y seminaristas que ahí se alojan. Casi todos ellos eran jóvenes, distantes del estereotipo que dibuja a los religiosos como serios, introvertidos y callados.

Alejo platicó conmigo varias horas. Me llevó a conocer algunos puntos del municipio, mientras me contaba, a grandes rasgos, la historia política local. Pude sentir claramente su enorme compromiso con una transformación social encaminada a construir comunidades más justas y equitativas; pude sentir también su preocupación con respecto a mi tema. Le expliqué que quería trabajar con las nahuas de Oteapan y explorar cómo construyen sus demandas de género y étnicas. Me dijo que en efecto era un buen lugar, porque *las mujeres de acá son*

*muy luchadoras y económicamente imparables; pueden sostener un movimiento.*³⁰ Quiso que yo fuera muy explícita con él acerca de mi concepto de género, porque desde su punto de vista:

Muchas corrientes de género caen en el feminismo y eso no ayuda. El feminismo lleva a que los hombres y las mujeres se confronten. Aquí no es lo mismo que en la ciudad. Las mujeres reconocen la importancia del liderazgo masculino. Hombres y mujeres caminan juntos.³¹

El comentario de Alejo, remite a la difundida estigmatización del feminismo como responsable de atizar actitudes violentas y antihombres. Este estereotipo excluye la diversidad de feminismos e ignora todos los cuestionamientos que se han hecho desde los feminismos de la diferencia (Mohanty, 1986 y 2002; Guy-Sheftall, 2003; Bell hook, Marcos, 2005; Hernández, 2001, 2004 y 2004b; López, 2005; Sánchez, 2005; Tripp, 2008; Mernissi, 1994 y 1995; Mani, 1999; Mahmood, 2008; Obejas, 1994; Nnaemeka, 2004; Zillah, 2004) a las posturas hegemónicas liberales (Moller, 1996 y 1999).³²

Tan frecuente como estigmatizar al feminismo es invocar al concepto de género para eludir el análisis de las desigualdades entre hombres y mujeres. Este concepto ha contribuido a visibilizar las especificidades de unos y otras, pero al mismo tiempo ha sido utilizado, como en este caso, para neutralizar las críticas feministas frente a las inequidades. De la misma manera, la representación de las relaciones entre hombres y mujeres indígenas como complementarias, que en los aspectos prácticos de la vida cotidiana, como la división sexual del trabajo, puede ser acertada, ha limitado el análisis claro y explícito de las relaciones de poder entre hombres y mujeres indígenas.

Cuando comenzó la labor de los jesuitas en el área, existía una línea de trabajo llamada "Promoción de la mujer", que impulsaba actividades económicas y reflexiones bíblicas sin enfoque de género, pero para mujeres. En ese tiempo la región estaba inmersa en la lucha contra los cacicazgos; el comisariado ejidal o los

³⁰ Entrevista con Alejo Guerra, sacerdote jesuita y párroco de Tatahuicapan, enero de 2003.

³¹ *Idem.*

³² Hay una discusión más extensa al respecto en el capítulo cinco de este libro.

varones se encargaban de votar por las mujeres. De 1980 a 1987 tuvo lugar un proceso de formación organizativa y cívica, encaminada a repensar la democracia electoral, que enfatizaba la participación activa de hombres y mujeres. La conformación del Frente Democrático Nacional a escala nacional, fue el momento más fuerte de esta lucha regional. El testimonio de Emeldina, integrante de la DPO habla de esto: “antes no podía agarrar la credencial e ir a votar, pero aprendimos hasta a vigilar las casillas. Antes mi esposo votaba por mí, hoy cada una sabe si quiere votar o no”.³³

En la misma década surgieron voces cuestionadoras al interior de la teología de la liberación. Comenzaron a gestarse las teologías india, negra y feminista utilizando la misma crítica a la desigualdad que la teología de la liberación había esgrimido en su análisis social. Las teólogas feministas cuestionaron la asimetría entre el poder femenino y masculino en la sociedad, en la Iglesia y en la propia teología de la liberación. A partir de la década de 1990 el concepto de género se tornó instrumento indispensable para las teólogas feministas. Aunque institucionalmente sus conquistas fueron pocas, el cuestionamiento de estas teólogas cimbró a un buen número de pensadores católicos. Ellas subrayaron la importancia de analizar los límites internos y externos de los movimientos católicos de liberación (Gebara, 2004).

En la década de 1990 el concepto de género llegó hasta los jesuitas laicos y religiosos del sur de Veracruz provocando reacciones fuertes y generando ciertas resistencias, como lo ejemplifica el comentario de Adrián, integrante de Fomento: “hablar de equidad de género está de moda, es novedad. Quieren que nos acostumbremos a eso y tan fácil que era hablar de hombres y mujeres”.³⁴

Desde la década de 1990 las agencias financiadoras han puesto como uno de los requisitos para apoyar proyectos en los llamados “países en desarrollo” que tengan “perspectiva de género”. Esto exigió que las organizaciones populares y las no gubernamentales incorporaran el concepto de género a su trabajo. A veces las organizaciones no tenían entre sus objetivos cambiar las desigualdades entre hombres y mujeres, a veces sí lo hacían pero no lo decían claramente, y otras veces sí lo hacían pero no le llamaban “perspectiva de género.” Ese era el caso de Fomento.

³³ Entrevista con Emeldina, integrante de la DPO, Oteapan, febrero de 2003.

³⁴ Entrevista con Adrián, integrante de Fomento, Chacalapa, mayo de 2004.

Los responsables del trabajo pastoral y social consideran que hay una parte *incendiaria* del feminismo que no tiene cabida en la región, que hablar de liberación de la mujer es avivar la violencia en las familias y la confusión en las mujeres. Alejo Guerra, quien fue director de Fomento en años pasados, no niega el claro predominio de los varones en la generalidad de las relaciones y considera parte de su trabajo contribuir a que *estas relaciones sean más igualitarias, más horizontales*³⁵ pero esto, dice: no se hace con feminismos sino con trabajo comunitario.

Lo anterior es en parte una reacción a graves problemas surgidos en una comunidad de Tatahuicapan a partir del trabajo de una ex colaboradora de la parroquia acerca de violencia doméstica. Se dice que la reflexión en esos espacios agudizó las confrontaciones intrafamiliares y provocó serios problemas a las mujeres, que tuvieron que huir o fueron expulsadas de sus casas.

En Oteapan, como en muchos otros lugares, la teología de la liberación ha actuado como una gran fuerza que impulsa y al mismo tiempo controla y limita la participación política de las mujeres. Indudablemente ha contribuido a la consolidación y al mantenimiento de los grupos, pero al mismo tiempo, define o intenta definir los contenidos de las reflexiones, y en el caso del género en particular, esto refleja la discusión que existe al interior de este grupo de religiosos.

El vínculo con la iglesia católica y con la teología de la liberación imprime rasgos definitorios a la dinámica organizativa de la DPO y a los contenidos del trabajo. Por un lado, promueve un compromiso cotidiano y un nivel de entrega que encuentra su razón en la fe. Y por otro, explica, o por lo menos en parte, ciertas características de la reflexión de género, por ejemplo: la sexualidad es un tema que se trata muy poco, y cuando se hace, es para explicar los nombres y las funciones fisiológicas de los genitales; el aborto no aparece como tema en el escenario público; y los asesores de la organización han llegado a afirmar, en reuniones formales de discusión, que la homosexualidad es una *manera más en que la sociedad moderna y el capitalismo pretenden desnaturalizar a los pueblos, y resulta tan dañina como el PPP, la Coca Cola y la televisión*.³⁶

Vale contextualizar este comentario en la conocida y tradicional homofobia de la izquierda latinoamericana que, a pesar de haber librado largas y dolorosas luchas

³⁵ Entrevista con Alejo Guerra, sacerdote jesuita y párroco de Tatahuicapan, mayo de 2004.

³⁶ Integrante de Fomento, reunión de mujeres, Soteapan, abril de 2003.

contra regímenes dictatoriales, en lo relativo a la sexualidad y al género hasta hace muy poco tiempo comenzó a cuestionar sus propias complicidades con los sistemas de opresión. Hay que decir también, que esta opinión no es la de todos en la DPO. Amanda responde de la siguiente manera al comentario de Adrián: “pues la religión dice que está mal la homosexualidad. Pero yo creo que ellos, los homosexuales y las lesbianas, deben de ser libres de manifestar lo que sientan, lo que quieren [...] No es una disfunción ni un defecto genético ni nada por el estilo”.³⁷

Hace poco menos de una década había otras actividades encaminadas a discutir cómo eran y cómo debían ser las relaciones familiares y maritales, así como talleres específicos sobre la biología femenina y masculina. Tales actividades dejaron de organizarse cuando la asesora de Fomento, encargada de esta área, salió del equipo. A pesar de esto, el trabajo en función de construir relaciones más equitativas entre hombres y mujeres no ha cesado. Adrián, integrante de Fomento, explica al respecto:

Hemos tratado de meter el tema de género en todos lados, pero no es fácil, primero lo tenemos que asimilar como equipo para poderlo vivir, tenemos que transformar nuestras propias familias [...] Aunque los del equipo tengamos la disposición a escuchar y entender [...] ser hombre es una limitante para trabajar con grupos de mujeres [...] A mí me ayudan mi hija y mi esposa, si no fuera por ellas, las puertas se me hubieran cerrado desde hace tiempo.³⁸

El testimonio anterior también habla de cómo la relación entre instituciones y movimientos sociales nunca fluye en un solo sentido, es de ida y vuelta. Las oteapanecas han sido influidas por la iglesia católica y por la teología de la liberación, y las mujeres de la DPO lo han sido por los asesores de Fomento; pero, de la misma forma, los sacerdotes y los integrantes de Fomento han transformado su forma de ver el mundo y de entender el trabajo organizativo a partir del diálogo con las oteapanecas en general y con las integrantes de la DPO en particular. Adrián se vio en la necesidad de cuestionarse a sí mismo, y de discutir con las mujeres de su familia acerca de sus propias relaciones de género, para poder entender a las mujeres con las que trabaja. De esta forma, las integrantes de la DPO no sólo intervienen

³⁷ Entrevista con Amanda, integrante de la DPO, Oteapan, agosto de 2003.

³⁸ Entrevista con Adrián, integrante de Fomento, mayo de 2004.

en la elaboración de la agenda formal de su propia organización, sino que plantean cuestionamientos centrales que pueden llegar a transformar la cotidianidad misma de los miembros de las instituciones con las que trabajan, en este caso de los integrantes de Fomento o de los jesuitas de la teología de la liberación.

El tema de género ha cimbrado a Fomento, ha generado reflexiones importantes y de fondo. El equipo comparte la certeza de que la construcción de la equidad de género es, por un lado, parte de los objetivos que la institución persigue en su trabajo con comunidades, y por el otro, que ésta debe ser construida en la vida cotidiana del equipo de trabajo, tanto en las relaciones laborales como en las personales y familiares.

Existe al interior de Fomento una pluralidad de posiciones frente al concepto de género y a cómo abordarlo. Esta diversidad puede organizarse en tres grupos de opinión: uno, claramente consciente de la necesidad de abordar el tema de frente y trabajarlo a fondo; otra, que es la postura mayoritaria, que acepta que el tema es importante, pero no lo considera una prioridad (y aunque en el discurso admite que el enfoque de género debe ser considerado en el resto de los temas y debe ser trabajado en todos los espacios, en la práctica actúa como si no fuera una perspectiva sino un tema más a trabajar en espacios específicos), y una tercera postura, que considera que el tema carece de toda relevancia y es secundario o “muy básico” frente a otros temas como la pobreza o la democracia.³⁹

La posición que predomina es la segunda: se considera que el trabajo de género es importante, existe una disposición honesta de construir equidad desde la cotidianidad comenzando por la vida privada de los integrantes del equipo, y sin embargo, no se ha logrado hacer del género una perspectiva de trabajo.

Existe una “sensación” generalizada de que como el concepto de género “viene de fuera”, es una imposición de las financiadoras, de la academia o del mundo occidental. Cómo ir más allá de las reflexiones blancas y urbanas del género para incluir las particularidades culturales y contextuales es un reto que enfrenta el trabajo rural desde hace años. Como expondré en capítulos posteriores, las mujeres

³⁹ Es importante aclarar que estas opiniones las fundamento en el análisis de documentos de la institución que hacen referencias a Fomento a nivel nacional, pero que no he entrevistado a todos los integrantes de la asociación ni he observado el tema tan detenidamente como para hacer generalizaciones determinantes, así que estos comentarios deben entenderse como una primera aproximación.

de Oteapan han aprovechado de manera asombrosa los espacios de la organización y los espacios propiciados por Fomento para iniciar esta tarea.

Juliet, ex integrante de la asociación, asegura que: “las mujeres que estábamos ahí [en Fomento] siempre defendimos que hubiera un proceso de mujeres y que se trabajara por la equidad de género al interior del equipo, pero ya no queda ni una porque éramos las malas que no nos alineábamos”.⁴⁰

Sin ánimo de ahondar en los conflictos internos de la institución, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el equipo de Fomento en la región está integrado únicamente por hombres, las mujeres que han trabajado ahí, por una u otra razón han terminado por irse, algunas de ellas, aludiendo a la negativa de otros integrantes a analizar a fondo, y a transformar las inequidades de género al interior de la asociación.

Una breve conclusión

Lo religioso sucede siempre vinculado a lo social y a lo cultural, mantiene una estrecha relación con los procesos identitarios. En el sur de Veracruz, los jesuitas y el movimiento popular propusieron la construcción de nuevas relaciones sociales y generaron dinámicas que han trascendido lo religioso, impulsando procesos sociales organizados con repercusiones políticas y sociales tanto a nivel local como regional. Como he dicho antes, esto apunta a que el análisis de lo religioso debe ir más allá de las experiencias individuales.

En este capítulo he intentado narrar la trayectoria de los sacerdotes simpatizantes de la teología de la liberación en la región y analizar la relación entre esta corriente liberadora y el movimiento popular en Oteapan. La teología de la liberación ha sido fundamental para la consolidación y el desarrollo del movimiento popular en la zona, pero al mismo tiempo ha impuesto ciertas limitaciones a los temas. Los jesuitas y Fomento propusieron que la DPO abordara la reflexión acerca de las identidades étnicas como espacios de resistencia, que es actualmente un debate central de organización, sin embargo, la perspectiva de género parece ser asumida con mayor dificultad por los asesores.

⁴⁰ Entrevista con Juliet, ex integrante de Fomento, Chinameca, octubre de 2003.

Las mujeres organizadas, como se explicará con detalle en capítulos posteriores, han aprovechado los espacios de encuentro propiciados por los asesores con el objetivo de discutir sobre las injusticias sociales, para poner a debate también las relaciones de poder al interior de sus familias. De esta forma, aunque la perspectiva de género no se haya incorporado plenamente al trabajo de las asesoras, las mujeres de la DPO están transformando sus propias relaciones de género a partir de los espacios colectivos de trabajo.

Por último, he intentado dejar claro cómo las mujeres de la DPO y los movimientos sociales en general, no reciben pasivamente la influencia de los agentes de la teología de la liberación. El diálogo entre unos y otros ha transformado la cotidianidad y la forma de entender el mundo tanto de las organizaciones sociales como de los asesores laicos y religiosos.

Considerando la centralidad que tiene la teología de la liberación para la historia reciente de Oteapan, en el siguiente capítulo se reconstruye la trayectoria del movimiento popular en general y de la DPO en particular, enfatizando las posibilidades que las organizaciones populares tienen de transformar la cultura política hegemónica mediante sus prácticas cotidianas. Estas formas de hacer política se construyen en el diálogo con los actores locales y regionales, algunos de ellos, como he argumentado en el presente capítulo, son los sacerdotes y laicos simpatizantes de la teología de la liberación.

CAPÍTULO III

Desde las primeras luchas Una breve historia del proceso organizativo de la Defensa Popular de Oteapan

Participación es la forma de integrarse a la comunidad.

MARÍA, INTEGRANTE DE LA
DEFENSA POPULAR DE OTEAPAN

En una organización [...] se comunican entre todos, lo platican de distintos lados: cómo es aquí, cómo es allá, y se hacen cosas. Se habla de qué cosa está bien y qué cosa no está bien. Se combate, se soluciona.

CARMELA, INTEGRANTE DE LA
DEFENSA POPULAR DE OTEAPAN

Perspectivas teóricas acerca de los movimientos sociales

Los conflictos sociales evidencian los costos del modelo económico y de la modernización en términos sociales, culturales, económicos y ecológicos; su estudio permite reflexionar acerca de las transformaciones estructurales del capitalismo y del papel de los sujetos sociales en esa transformación. El análisis de las organizaciones y movimientos sociales ofrece una reflexión respecto de las posibilidades colectivas de transformación y es un espacio para explorar la reconceptualización que constantemente desarrollan las organizaciones a partir de su práctica. Es también un espacio privilegiado para explorar la relación entre cultura y política.

En la literatura acerca de la transformación de la sociedad mediante esfuerzos colectivos se distinguen al menos cuatro vertientes: aquellas que reflexionan en

torno a la revolución armada; las que hablan de las formas “institucionales” de hacer política, como los partidos y los procesos electorales; aquellas que señalan la existencia de viejos y nuevos movimientos sociales; y quienes se han ocupado de entender las formas colectivas de resistencia cotidiana.

En las últimas tres décadas el debate en torno a los nuevos y viejos movimientos sociales ha ocupado un lugar importante en la discusión relativa a las formas de transformación social. Alain Touraine (1987), uno de los fundadores de la teoría de las identidades, es uno de los primeros en formular este planteamiento. Los nuevos movimientos sociales, explica, son aquellos que priorizan las reivindicaciones culturales y los viejos trabajan en torno a demandas económicas. Este autor argumenta que los llamados nuevos movimientos, como las protestas a favor de la paz, de las autonomías locales, el movimiento lésbico, gay, bisexual, transgénero, transexual y travesti (LGBT), el feminismo, en contra de la energía nuclear, etcétera, podrían estar desplazando a los movimientos en torno a reivindicaciones de clase. Se decía que la participación en éstos solía no estar sustentada por una pertenencia de clase, y que los participantes no estaban buscando alcanzar logros económicos o políticos sino reconocimiento hacia sus identidades y estilos de vida.

Se explicaba este cambio en los movimientos sociales, casi como un paso evolutivo, que obedecía a nuevas formas de control social. Según Melucci (1996), alumno de Touraine, actualmente el control social opera a partir de la regulación de los individuos, mediante la creciente penetración de los estándares de la racionalidad instrumental en las vidas y en las emociones de las personas. Como resultado, los integrantes de los movimientos sociales ya no están tan interesados en la redistribución política del poder sino en un cambio normativo y de códigos culturales a partir de la búsqueda de reconocimiento para sus propias identidades. A estos movimientos les corresponde, según esta visión, guiar a las sociedades posindustriales hacia una transformación de fondo.

Esta perspectiva tiende a reificar la dicotomía entre reivindicaciones materiales y reivindicaciones culturales como mutuamente excluyentes. En América Latina, según Touraine (1987), lo que está en juego no son los órdenes culturales que definen hacia dónde se dirige la sociedad, sino una mayor participación en el Estado. En esta lógica, la explosión de los movimientos sociales depende de que la sociedad alcance una etapa de desarrollo a la que los países *dependientes* aún no han llegado: la conciencia histórica autoreflexiva, que sólo es posible en las sociedades modernizadas y desarrolladas, como las europeas.

Esta es una de las críticas más importantes que se han hecho al mencionado sociólogo francés: consideraba que los nuevos movimientos sociales tenían el rol histórico de guiar el presente de las sociedades industriales, de la misma forma que el proletariado lo tenía según el materialismo histórico, en la sociedad capitalista. Se trata de ideas preconcebidas que limitan la comprensión de los movimientos sociales.

A pesar de lo anterior, es importante reconocer que los trabajos de Touraine y Melucci han contribuido a que los movimientos sociales sean vistos como producidos y al mismo tiempo como productores de transformaciones sociales. En esta lógica los sujetos sociales no actúan dentro de una estructura social rígida sino que la producen constantemente; cuentan con la capacidad reflexiva con la que construyen representaciones simbólicas de su experiencia.

Otros autores, como Boaventura de Sousa Santos, desde otra perspectiva hablan también de los nuevos movimientos sociales y aquellos que llama "históricos". Para él lo importante de los primeros es que se identifican nuevas formas de opresión que trascienden las relaciones de producción (como el machismo, el racismo o la contaminación) y que se denuncian los excesos de la modernidad (Santos, 2005). En este sentido, más que cambiar las reivindicaciones económicas por culturales, el aporte de los llamados nuevos movimientos sociales sería un cambio en la importancia que los actores le atribuyen a la subjetividad y a lo cotidiano, una nueva idea de la importancia política de los significados, es decir, una ampliación de la política.

Aunque Touraine trabajó en América Latina, todo el planteamiento sobre los viejos y nuevos movimientos sociales giró en torno a los llamados países centrales, sin embargo en nuestros países los movimientos sociales se componen de actores diversos, algunos de los cuales procuran el control político y económico por la vía electoral mientras que otros apuestan a la construcción cotidiana y "desde abajo".

El debate en torno a esta jerarquización de los movimientos sociales es amplio. No son pocos los autores, como John Gledhill (1999), Lynn Stephen (2002), Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (2001), que han cuestionado esta dicotomía. El reconocimiento de que la heterogeneidad de los movimientos sociales trasciende por mucho su catalogación en viejos y nuevos, llevó a cuestionarse qué tan distintos eran unos de otros, y a plantear que ambos contienen propuestas culturales y económicas, independientemente de la época en la que hayan surgido y de cómo se les llame.

Aunque las CEB, la DPO y sus organizaciones hermanas serían catalogadas como organizaciones históricas y como parte de los viejos movimientos, comparten características con los nuevos: la politización de lo social, de lo cultural y de lo personal marca su práctica organizativa. Sin lugar a dudas, son organizaciones que combinan metas políticas y económicas con búsquedas culturales.

Frente a la tendencia descrita, en la década de 1990 surge una nueva comprensión de los movimientos sociales que no los ve como algo totalmente separado del ámbito público o inmune a la influencia del Estado, y que en vez de esto intenta reconocer sus contradicciones y su heterogeneidad interna. En este marco, Gledhill (1999) sugiere que no deben juzgarse los logros en términos de patrones absolutos de democracia y autonomía, porque hay logros modestos y esfuerzos por mejorar la vida, que valen la pena sólo por el hecho de serlo.

La DPO no es un movimiento social en sí mismo, sino que integra varios de ellos junto a muchas otras organizaciones: es parte del movimiento indígena, del de mujeres indígenas, de los movimientos católicos vinculados con la teología de la liberación, del movimiento antiglobalización y de las búsquedas por reconstruir el equilibrio ecológico. Abierta y frontalmente está luchando por reivindicaciones económicas y “formalmente” políticas, pero, al mismo tiempo, la experiencia organizativa ha llevado a las mujeres participantes a disputar significados culturales y cuestionar discursos dominantes relacionados con el género. Se manifiestan en contra de los megaproyectos, como el PPP o el ALCA, y a favor de una verdadera democracia electoral; a partir de los proyectos productivos, trabajan en la lenta construcción cotidiana de alternativas económicas frente al capitalismo que no dañen el medio ambiente, y al mismo tiempo transforman sus relaciones familiares y matrimoniales, cuestionan las tradiciones que las oprimen sin dejar de reivindicar su pertenencia étnica como espacio de lucha política.

En este capítulo busco contar la historia de la DPO y de sus reivindicaciones, intento acercarme al contexto en el cual estas mujeres construyeron los significados que hoy le dan a su experiencia organizativa y crítica; a las razones por las cuales plantean ciertas perspectivas y a las motivaciones que las convocan.

Las primeras luchas

A diferencia de la difundida afirmación de que la política obedece a la búsqueda de intereses personales de los poderosos, sucede en los partidos e instituciones y pocas

veces tiene que ver con mujeres, Estela considera que: "política hacemos todos los días, cuando hablamos con los vecinos o con la gente en la calle, cuando decimos qué cosa pensamos y qué es lo que queremos, cuando estamos convenciendo a alguien, porque eso es hacer política, y es bueno".

Las palabras de la líder nahua, formada en el movimiento popular representan un cuestionamiento tanto a las formas tradicionales de hacer política como a las representaciones que se han hecho de las expresiones colectivas de los sectores populares como prepolíticas, como esfuerzos embrionarios que debían ser encauzados por algún partido o grupo de avanzada. Esta búsqueda de otorgar nuevos significados a las interpretaciones dominantes de la política nos muestra cómo las organizaciones sociales construyen significados y cultura mediante su práctica cotidiana.

Los sujetos sociales no sólo protagonizan la transformación sino que también participan activamente en la construcción de las herramientas de análisis necesarias para entenderla. La reflexión teórica no sucede exclusivamente en las universidades y centros de investigación sino que tiene lugar en la cotidianidad organizativa, en el diálogo entre las organizaciones, en las asambleas, en las reuniones y en los talleres. Las organizaciones sociales están proponiendo nuevas interpretaciones de su trayectoria histórica, diversas formas de hacer política y nuevas perspectivas de análisis.

A continuación busco acercarme a la forma en que las integrantes de la DPO están interpretando su propia trayectoria histórica, y a partir de esta interpretación, explorar la manera en que imaginan su futuro. Me propongo analizar el camino que han seguido para construir sus propias herramientas teóricas transformando y resignificando conceptos a partir del contexto local y de sus necesidades organizativas.

En Oteapan el movimiento popular comenzó con un grupo de hombres y mujeres que se juntaba sólo en momentos específicos para tomar medidas concretas, decididas sobre la marcha, buscando solucionar problemas inmediatos. Poco a poco, en convergencia con otros actores sociales, como los jesuitas simpatizantes de la teología de la liberación, se fueron constituyendo como una organización más sólida, protagonista del desmantelamiento de los cacicazgos locales.

Las organizaciones de este movimiento surgidas más tarde, han tenido una relación importante con los partidos de izquierda y han optado, como muchas otras organizaciones relacionadas con la teología de la liberación, por fortalecer

la democracia electoral a partir de una participación activa no sólo durante los procesos electorales sino mediante una formación ciudadana alrededor de temas como la participación y la vigilancia constante sobre las autoridades.

Se puede decir que el cierre de cantinas protagonizado por alrededor de 30 mujeres en 1977 es el primer antecedente de la DPO. Estela y algunas compañeras suyas participaron en un taller de reflexión sólo para mujeres, organizado por algunos sacerdotes. Los talleres en esta época estaban influidos por la Escuela de la Cruz,¹ donde se hablaba acerca de los problemas que alejaban a las familias de la visión cristiana del bien y el mal. Se hablaba de alcoholismo, de bigamia, de divorcio y separaciones, etcétera. En ese taller, se discutieron los problemas del pueblo que afectaban a las mujeres, fundamentalmente el alcoholismo de los hombres (el alcoholismo era y es identificado aún hoy, como un problema masculino, quizá por eso en esta primera acción las protagonistas fueron fundamentalmente mujeres) y el exceso de cantinas en la localidad. Es útil mencionar nuevamente que como parte de la industrialización, en la época del auge petrolero, las cantinas y los prostíbulos se multiplicaron en la región, y Oteapan no fue la excepción. Las mujeres sintieron la necesidad de hacer algo, de tomar medidas para transformar estas situaciones de las cuales se quejaban, y consultaron a los facilitadores del taller. Estela recuerda la respuesta:

Nos dijeron que si esa lucha se quería hacer nos teníamos que organizar bien, que entrevistáramos a las personas [...] Había bastantes hombres que se habían muerto de tanto tomar, entonces nos formamos como en comisión y fuimos a la casa de las esposas a recibir esos datos más específicamente de ellas: ¿cómo fue que sus esposos y sus hijos salían a las cantinas?, ¿por qué?, ¿cuál fue el motivo de todos los problemas?, ¿qué sucedió con esas personas? Ellas nos platicaron que unos ya se habían acostumbrado, iban a trabajar y luego se iban derecho a la cantina. Había muchas cantinas, estaban por todos lados, en donde vive la gente, en el centro, al lado de la iglesia, por todos lados.²

El gobernador del estado realizaba una gira por la zona y las mujeres consideraron que esa era una buena oportunidad para hacerse escuchar. Llegaron

¹ Para una explicación acerca de la Escuela de la Cruz, véase el capítulo dos de este libro.

² Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, octubre de 2003.

a un mitin presidido por él, con grandes pancartas, a exigir el cierre de las cantinas. Como no hubo respuesta alguna, decidieron hacer un plantón frente a la casa del presidente municipal. Intervino la Seguridad Pública y 20 mujeres fueron encarceladas. Sin embargo la presión del naciente movimiento popular, hombres y mujeres, no cesó, otras mujeres hicieron un nuevo mitin frente al palacio municipal, que duró más de una semana, hasta que llegó un representante del gobierno estatal para negociar. Las mujeres pedían el cierre de todas las cantinas, pero sólo lograron el de algunas y la reubicación de otras hacia la salida del pueblo, donde había, y aún hay, pocas casas. Con el tiempo algunas de esas cantinas fueron reabiertas o reubicadas, pero la experiencia de haber alcanzado ciertos logros mediante la organización y la lucha popular, quedó en el recuerdo de las participantes como un precedente importante. Estela lo explica así:

Esto llenó de ánimo y entusiasmo a todos los que participamos. Fue una lucha que nos movilizó, que nos organizó, porque todavía no éramos una organización independiente sino que era a nivel comunidad. Empezamos a ver que unidos y organizados podías resolver los problemas del pueblo.³

Esas luchas eran más espontáneas, menos planificadas y con métodos diferentes a los que tienen actualmente las organizaciones de la región. Hombres y mujeres se juntaban al detectar un problema y acordaban medidas inmediatas, generalmente de presión y protesta. Desprestigiar al enemigo era una estrategia muy utilizada, “sacar los trapitos al sol”, exponer los amoríos y los problemas familiares frente al pueblo o incluso frente a la prensa. La gente aún recuerda cuando la multitud enardecida en medio de una protesta, desnudó a un presidente municipal y lo obligó a caminar sin ropa por el parque.

Eran acciones fuertes pero fugaces, de corto plazo, destinadas a resolver un problema particular sin analizar las relaciones que éste pudiera tener con un contexto más amplio. Aunque, como los caciques controlaban la venta de licor y utilizaban sus vínculos con las autoridades estatales para mantener este control, el movimiento popular en Oteapan, desde sus inicios debe ser visto como un enfrentamiento al poder político y económico de los cacicazgos y del Partido Revolucionario Institucional.

³ Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, octubre de 2003.

Los jesuitas, al llegar, vieron en estas acciones el potencial de una organización social estructurada y duradera. Sugirieron formar grupos de estudio para entender a fondo los problemas y todas sus conexiones, propusieron una mayor constancia y un cambio radical de métodos. Estela lo recuerda:

Yo en ese tiempo apenas empezaba, apenas le encontraba sentido a lo que se estaba haciendo. Pero no me gustaba cómo lo hacían esas gentes [se refiere a los líderes populares de esa época] que se metían mucho en la vida privada de las autoridades, de la gente, y eso pues no. Antes de hoy así se hacía, esas luchas se hacían así como espontáneas [...] Cuando llegaron los jesuitas fue cuando nos dijeron “son muy buenas sus luchas porque en realidad sí movilizan a la gente y sí logran lo que ustedes quieren obtener”. Nos dijeron los jesuitas que si queríamos seguir en eso que teníamos que buscarle otra la forma de cómo seguir luchando.⁴

Unos años más tarde las quejas por las deficiencias del transporte público se sumaron al enojo por la negligencia de la cooperativa de transportes Sotavento, que se negaba a indemnizar a las familias de dos hombres muertos en un accidente provocado por el descuido de los choferes. Continúa Estela:

Ahí sí ya se hizo un poco más organizadamente. Le entró Chinameca y nosotros los de aquí [...] se organizó bien, y se logró que a esa gente que no se le quería pagar la muerte de sus finados, pues sí se les pagó [...] Esa lucha duró 12 días. Se tomó otra vez el palacio y también fue mucha gente. Ahí fue donde yo aprendí un poco más. El problema fue cuando ya estábamos como a media lucha y parecía que no iban a dar respuesta y comenzaron a mandar anónimos a las casas, mandaron anónimos en [el barrio] Naranjal, dejaron aquí en [el barrio] Zapotal, dejaron en [el barrio] San Román, que nos atuviéramos a las consecuencias que nos iba a suceder porque varias casas se iban a quemar. Y sí se quemaron unas casitas que estaban en Naranjal y se quemó la mía, que en ese tiempo era de palma grande. Pero fue una lucha que nos dio alegría de haber estado porque supimos qué paso dar.⁵

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

Esa vez participaron hombres y mujeres. Se organizó una asamblea pública para que toda la gente expresara su opinión acerca del transporte y en particular acerca de la Cooperativa Sotavento. Una comisión de la comunidad negoció con la cooperativa de transporte y llegaron a algunos acuerdos. El servicio mejoró temporalmente, y luego, con el paso de los años, Sotavento fue rompiendo algunos compromisos.

La comunidad se propuso, después, tener una tienda Conasupo en el municipio, administrada por la organización popular y cuyas ganancias estuvieran a disposición de las necesidades del movimiento. Dos años de trámites fueron necesarios, pero finalmente lo consiguieron. Con cada logro, la organización crecía en tamaño y en experiencia. Los oteapanecos que participaban de toda esta efervescencia comenzaron a pensar que las cosas realmente podían cambiar.

Uno de los pilares que sostenía a los cacicazgos era el monopolio del transporte de mercancías a partir del cual controlaban el comercio hacia los pueblos serranos así como la entrada de productos a Oteapan. Los vínculos entre los distintos episodios de esta etapa del proceso organizativo (las luchas contra las cantinas y contra la negligencia de los transportistas, así como la primera tienda cooperativa manejada por gente ajena a la red del cacique) muestran que el poder económico de los caciques estaba siendo confrontado por distintos frentes.

En Oteapan, cuando el grupo fue adquiriendo cierta estructura y comenzó a construir su identidad como organización, decidió, en diálogo con los jesuitas, prescindir de ciertas acciones (como desprestigiar o desnudar al oponente) para ir forjando una identidad fundada en sus estrategias y utopías, una identidad que fuera de acuerdo con la imagen del "pueblo organizado" proveniente de la teología de la liberación.

Las organizaciones se pueden volver una suerte de materialización de sus formas de acción. Esto es, en parte, lo que pasó en el sur de Veracruz con las organizaciones surgidas de las acciones iniciadas en la década de 1970. Inicialmente tenían la fuerza y el deseo de organizarse en función de transformar situaciones específicas, y poco a poco, fueron definiendo el camino para hacerlo. Este camino, que siguió el espíritu de las CEB, terminó por definir no sólo la identidad sino la misma vida interna, la cotidianidad de las organizaciones, la construcción de una nueva cultura política.

Del compromiso a la decepción: la relación con los partidos políticos

La relación entre los pueblos indígenas y los partidos políticos ha sido históricamente problemática, ha servido tanto para establecer alianzas coyunturales como para legitimar y fortalecer cacicazgos indígenas. La cercanía o distancia entre indígenas y partidos varía dependiendo de los contextos específicos, pero hasta ahora ningún partido político ha incluido en sus agendas las demandas específicas del movimiento indígena ni ha transformado las formas clientelares y verticalistas de relacionarse con los pueblos indios. Los tres partidos más importantes del país, PRI, PRD y PAN tienen una larga trayectoria de desencuentros y de represión hacia las organizaciones indígenas y campesinas.

La llegada de candidatos de izquierda a puestos de representación municipal y federal no ha traído cambios de fondo para la población indígena. En ocasiones las organizaciones independientes incluso se han desarticulado debido a la captación de sus principales líderes (Hernández, 2005). En Oteapan como en otros lados, la relación entre izquierda institucional y organizaciones populares no ha sido muy feliz.

A pesar de que, como he dicho anteriormente, los partidos de izquierda comenzaron a tener presencia en la región a mediados de la década de 1970, a fines de esa década esta presencia era aún débil: el PRI monopolizaba la política "formal". En Oteapan este partido estaba dividido en dos grupos, uno que proponía a un cacique como candidato, y el otro que, viendo la fuerza que estaba adquiriendo el movimiento popular, se acercó a los líderes ofreciendo una sindicatura a cambio de votos. Después de largas discusiones la propuesta fue aceptada. Esta facción ganó las elecciones y el síndico, que venía de las CEB, no tardó mucho tiempo en corromperse. Se le acusó de robar, de traicionar al movimiento y, finalmente, fue expulsado de la organización.

Confrontados por la decepción de haber depositado toda la confianza en una sola persona, y que ésta no hubiera respondido como se esperaba, los integrantes de la organización iniciaron un proceso de reflexión acerca del significado y de los tipos de los liderazgos. Hasta ese momento había un grupo de líderes que tomaban las decisiones, pero no había normas muy claras acerca de cómo hacerlo, de manera que uno de ellos podía decidir sin consultar a los demás o a las bases. Acordaron constituir un comité de dirección en el cual se discutieran todos los asuntos y, después de consultar con la gente de los barrios, se tomaran las decisiones.

A pesar de que las acciones concretas que se habían estado realizando surgían de las reflexiones bíblicas y de los encuentros religiosos, no eran parte de los planteamientos de las CEB. Los jesuitas buscaron coordinar el trabajo eclesial con el organizativo a partir de la formación de líderes, de la promoción de la organización y del análisis social.

La gente le llamaba El Cuadro, porque nosotros, con el lenguaje de aquella época trabajábamos en “la formación de cuadros”, y la gente le empezó a llamar El Cuadro a un grupo de como siete personas que andaban viendo cómo mejorar la situación de la asamblea ejidal, otros andaban en los barrios, y así. Era un grupo de gente con cierta presencia, que podían ser entrecuadrados líderes organizativos, entonces poco a poco se fueron formando, en varios años.⁶

De este “Cuadro” nació, en 1982, la Unión de Barrios (UB). En otros municipios de la zona estaban surgiendo organizaciones que venían de experiencias similares, y que algunos años después integraron el Frente Popular del Sur de Veracruz (Freposev): el Comité de Defensa Popular de Zaragoza (CDPZ), la Unión de Barrios de Chinameca (UBCH), El Frente Cívico Indigenista Pajapeño (FCIP), la Organización Popular Independiente de Cosoleacaque (OPIC).

Los partidos de izquierda avanzaban rápidamente en la zona. El PSUM acababa de ser fundado y los oteapanecos organizados discutían la posibilidad de participar nuevamente en las elecciones. Sin embargo el amargo sabor de la experiencia anterior estaba aún presente y optaron por esperar hasta la contienda de 1985. En ese año la UB estableció una alianza con el PSUM. Esta vez, el candidato a presidente municipal pertenecía a la UB y no al Partido Socialista Unificado de México.

Pero el PRI “ganó” las elecciones a partir de un evidente fraude que consistió, según recuerda la gente, en retención de credenciales, negativa a empadronar a simpatizantes de la oposición, empadronamiento de menores de edad a favor del PRI; chantajes, amenazas, compra de votos, etcétera.

En los municipios vecinos de Cosoleacaque y Zaragoza se habían realizado fraudes del mismo tipo, así es que las organizaciones populares integraron un Frente Regional de Defensa del Voto. En Oteapan, como parte de las medidas

⁶ Entrevista con el sacerdote jesuita Alejo Guerra, párroco de Tatahuicapan, mayo de 2004.

de denuncia, tomaron el Palacio Municipal. Ese año hubo en Veracruz más de 40 palacios municipales tomados.

En forma paralela el PSUM negoció con el gobierno del priista Agustín Acosta Lagunas (1980-1986) y aceptó la sindicatura y la regiduría a cambio de poner fin a las denuncias. La UB, decepcionada nuevamente, rompió con el PSUM. En un folleto publicado por el Centro de Estudios Ecuménicos, en el cual se narra la experiencia electoral del movimiento popular en Oteapan, se describe de la siguiente forma:

Habíamos tomado el palacio durante 27 días, no podíamos entender cómo ellos habían dejado de luchar así como así. Necesitábamos tomarnos tiempo para volver a revalorar nuestra experiencia, reflexionar sobre nuestras posiciones y ubicar la nueva orientación de nuestra organización. El PSUM tenía que demostrarnos con hechos y en la práctica eso que decían, de que “al sistema hay que irlo carcomiendo desde adentro” (Cedecos-CEE, 1989).

Tres años después, en 1988, ante la unión de los distintos sectores de la izquierda en el Frente Democrático Nacional, la UB se plantea una vez más la posibilidad de participar en el proceso electoral. Realizan intensos talleres para analizar el significado de establecer alianzas político-electorales: “la experiencia nos decía que no se vale entrarle a la lucha electoral si no tenemos claro por dónde debe ir la cosa, por eso antes tuvimos que aclararnos a través del estudio”. Llegaron a la conclusión de que necesitaban una alianza a corto plazo que integrara grupos con distintas agendas e intereses, con los cuales tenían que unirse coyunturalmente, sólo para vencer al Partido Revolucionario Institucional.

Esta vez, la misma UB convocó a los distintos partidos a unirse en un frente común y a votar por Cuauhtémoc Cárdenas en las elecciones federales. Aceptaron el llamado el Partido Mexicano Socialista (PMS), una facción del PRI llamada Corriente Democrática y el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), que después de las primeras dos reuniones se retiró.

Ese 6 de julio, a pesar de que Cárdenas no llegó a la Presidencia de la República, fue la primera vez que se derrotó al PRI a nivel local por ocho votos (Cedecos-CEE, 1989). Sin embargo, la experiencia se repitió, los líderes de la UB que llegaron al poder municipal tuvieron fuertes conflictos unos con otros, se corrompieron y nuevamente se les acusó de robo. Esta vez la herida fue tan profunda que marcó la

fractura de la UB en dos organizaciones más pequeñas: Pueblo en Movimiento y la DPO. La primera en realidad existió sólo de nombre, nunca tuvo vida organizativa, y la DPO, aunque ha tenido un trabajo constante, hasta la fecha no ha logrado tener la capacidad de convocatoria que había construido la Unión de Barrios.

El sacerdote Alejo recuerda la disolución de la UB: “las dos figuras principales en Oteapan eran Macaria y Estela. Al romperse la organización, pues Macaria se va y Estela se queda. Macaria se lleva muchas mujeres y Estela se queda con lo que hoy es la organización”.⁷

Quise hablar con Macaria, para tener las dos versiones de la historia, pero ella y su familia emigraron a Ciudad Juárez. Pude escuchar de algunos testigos del rompimiento, que los sacerdotes y asesores intentaron ser imparciales en el conflicto (aunque hay quines aseguran que estuvieron del lado de Macaria y también hay quienes dicen lo contrario, que apoyaron a Estela). Algunos de estos testimonios acusan a Estela de querer controlar las actividades de la organización y de querer hacerlo todo a “su modo”. Lo cierto es que este rompimiento fue definitivo y marcó profundamente la historia organizativa de Oteapan, la DPO nació como una organización débil comparada con sus antecedentes, pero como la única que realmente tiene vida.

A diferencia de lo que ocurría y ocurre en los municipios vecinos, las dos líderes, así como la mayoría de las integrantes que participaban con constancia, eran mujeres. La explicación que ellas dan es que el trabajo que tienen los hombres no se los permite, o que, aunque sea una organización mixta, se ve como un espacio de mujeres. Además, Estela considera que: “somos las mujeres las que más necesitamos de un cambio”.⁸

Aunque las integrantes de la DPO tienen relaciones con el PRD —les hacen llegar opiniones, solicitudes y críticas, se reúnen con los candidatos para conocer a fondo sus propuestas y votan por él— como organización han decidido no hacer más alianzas, ni proponer más candidatos de sus filas. Estela lo explica así:

Antes todos éramos militantes del partido, como que veíamos que ahí estaba la alternativa. Pensábamos que si nuestro candidato llegaba a ser presidente pues

⁷ *Idem.*

⁸ Entrevista con Estela, líder de la DPO, abril de 2003.

ya podíamos estar con el pueblo [...] pero a lo largo nos dimos cuenta de que eso no era, porque al final las personas que llegaban, lo corrompe ahí adentro. Ya estando ahí por más que tú quieras que él entendiera que tiene que estar con el pueblo, pues no, todos los que han llegado por un partido de oposición siempre así se han mantenido. Ahora nosotros sólo les llevamos proyectos, documentos, palabras, pero ellos cuando llegan en el puesto simplemente se quedan detrás del escritorio. Nosotros tenemos la vida en los barrios, en el pueblo, somos los que escuchamos, si hablan bien somos nosotros los que escuchamos, si hablan mal pues también. ¿Y quién se va a levantar el cuello y va a decir “pues en esta administración todo quedó bien”? : ilas autoridades!⁹

A pesar de todo, consideran que las elecciones son importantes, no harían un llamado a no votar ni seguirían un llamado de otros en este sentido: “hemos aprendido de las votaciones que sí son importantes, nos han enseñado que si no votas tu voto lo puede agarrar el otro; y si vas y rayas el papel pues el otro no lo puede utilizar tu voto”.¹⁰

Consideran también que la participación en los procesos electorales les ha enseñado nuevas estrategias. Vicente, el único hombre de la organización lo explica así: “hay ganancias de toda esta lucha, esta escuela de cómo enfrentar a las autoridades, no con el machete sino con las mismas armas de las autoridades [...] Todos esos son frutos de nuestro trabajo”.¹¹

En otros municipios las organizaciones hermanas continúan con estrategias de alianza, pero la vida de la DPO transcurre entre proyectos productivos, talleres de análisis y el trabajo de las promotoras de salud. Puede ser que este cambio no sea definitivo, si la DPO lograra crecer nuevamente quizá volverían a elegir el camino electoral. Por ahora, la estrategia de estas mujeres es el trabajo cotidiano y organizado. Quieren fortalecer el trabajo comunitario invitando a otras mujeres, animándolas a partir de su propio ejemplo.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Vicente, líder de la DPO, reunión de dirigentes, abril de 2003.

La alternativa: construir desde abajo

La DPO está integrada por tres grupos: el de coordinación, el de mujeres y el de promotoras de salud. El primero está formado por el y las líderes que se reúnen una vez al mes a analizar la situación de la organización en el contexto municipal y regional; así como a planificar actividades, que luego les son propuestas a los otros dos grupos. El grupo de mujeres desarrolla proyectos productivos y talleres; finalmente, el equipo de promotoras de salud, que da consultas una vez por semana, trabaja en la formación de promotoras en algunos municipios de la Sierra de Santa Marta. Todas las integrantes del grupo de coordinación son parte de los grupos de mujeres o del equipo de promotoras, excepto Vicente, aunque él también ha participado de algunos proyectos, como el de la construcción de letrinas secas, y Adrián, el asesor de Fomento, que también es formalmente parte de la DPO. Este grupo coordinador no tiene una estructura jerárquica, sus integrantes no tienen tampoco diferentes cargos. Esto no quiere decir que no haya relaciones de poder al interior de los coordinadores, por ejemplo: Adrián no deja de ser el asesor y Amalia, la que más cuestiona (situación que ella explica como una inquietud de joven).

Los integrantes de los tres grupos se reúnen en asamblea general una vez al mes. Ese es el espacio de toma de decisiones, aunque todos los temas que llegan a la asamblea han sido previamente discutidos por el grupo coordinador. Las decisiones no se toman nunca de un día para otro. Me aventuro a decir que si hubiera que decidir algo con premura no se tomaría determinación alguna, porque los temas deben seguir ese curso: grupo coordinador, asamblea general.

El grupo de mujeres ha trabajado con diferentes proyectos productivos (cría de cerdos, guajolotes y pollos) y con un proyecto de servicios (construcción de letrinas secas). Ellas han elaborado los proyectos con asesoría de la gente de Fomento, y la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) los ha financiado. Cada proyecto funciona con un comité integrado por presidenta, vocal y tesorera. La literatura sobre desarrollo habla de otras experiencias en donde la participación en proyectos productivos sólo ha representado una mayor carga de trabajo para las mujeres. Además, considerando la política económica neoliberal imperante, este tipo de financiamientos pueden ser entendidos como una forma de exentar al Estado de sus compromisos y poner en las manos de los individuos (rara vez en manos de las comunidades) la responsabilidad del bienestar social (Berrío, 2005).

Para la DPO, sin embargo, el significado es otro. Los proyectos se realizan de forma colectiva y van acompañados de una reflexión relativa al sentido de hacerlo de esa forma y acerca de las conexiones entre cada proyecto específico con la realidad local y regional. Son entendidos, en palabras de Vicente, como el vínculo entre la teoría y la práctica. Los proyectos también han propiciado que las participantes adquirieran conocimientos en otros campos como la gestión y administración de recursos.

Los proyectos de pollos, puercos y *totoles*, como les dicen a los guajolotes en la zona respetando el nahua local, han empezado con un grupo de mujeres que se interesa en la cría de estos animales (no todas han querido hacerlo). No se trata únicamente de cuidar a los animales sino en hacerlo de manera ecológica y colectiva. En el movimiento indígena se ha insistido en que el respeto a la naturaleza, a la “Madre Tierra”, debe ser un importante frente en la lucha por la transformación social y la DPO se ha sumado a esta reivindicación explorando las posibilidades ecológicas de cada una de sus iniciativas. De esta manera los proyectos productivos y de servicios son parte de una reflexión acerca de la ecología, la cultura, la autogestión y la política económica. Es importante decir que también las agencias financiadoras han puesto como requisito que los proyectos tengan aspectos ecológicos para ser aceptados.

Cada una de las participantes tiene en su casa una pareja de pollos, de cerdos o de *totoles*, en algunos casos de todos ellos, y cuando se reproducen, debe dar dos crías a alguna de las compañeras que aún no tenía animales. Esto debía repetirse hasta que todas las interesadas tuvieran una pareja de *totoles*, pollos y/o cerdos.

Las interesadas se comprometieron a alimentarlos sin químicos ni concentrados artificiales de ninguna especie, ya que es mucho más sano comer un animal que ha crecido con alimentos naturales y orgánicos. Además, la DPO considera que éste es uno de los caminos para recuperar lo nahua: “los abuelos [dicen ellas] así lo hacían, no compraban la comida, la sembraban ellos”.¹²

En esta forma de trabajar se manifiestan dos de las reivindicaciones más importantes de la DPO: la regeneración del equilibrio ecológico y la “recuperación” de ciertas prácticas culturales como parte de considerar a la identidad como un espacio de resistencia.

¹² Mireya, integrante de la DPO, reunión de evaluación de proyectos, Oteapan, octubre de 2003.

Deben sembrar o cortar del monte las plantas apropiadas para el alimento —plantas que desparasitan y que nutren—, deben secarlas y molerlas, junto con un poco de maíz y olote. Para moler, se reúnen una vez a la semana en la casa de Estela, quien tiene un molino adecuado. No alimentar a los animales con comida comercial no sólo tiene la dificultad del tiempo que implica sino que, además, los animales crecen menos o más lentamente. Algunas mujeres se desesperan y les compran concentrado, pero el compromiso es no hacerlo.

Para la parte más pesada de la construcción de los chiqueros y de las letrinas secas contrataron peones, y para el trabajo que ellas consideraron que podían hacer, como pintar, colocar puertas, mallas de alambre, ventanas, láminas del techo, etcétera, se organizaron haciendo *tapalehui* o mano vuelta. Todas juntas iban a la casa de una a terminar la letrina o el chiquero y, cuando estaba terminado, iban a la casa de otra y así hasta haber pasado por todas las casas.

Esto es parte de una revaloración del trabajo colectivo como herramienta cultural de sobrevivencia y de fortaleza. La decisión de hacerlo de esta forma fue meditada y tomada en asamblea, Estela explica las razones:

En Pajapan [municipio vecino] recibieron muchos proyectos de Sedesol, pidieron de todo y todo se los dieron: puercos, *totoles*, pollos, chiqueros, letrinas, de todo. Las mujeres de allá se repartieron el dinero y cada una trabajó sus pollos, o lo que fuera, por separado. Y cuando se acabó el dinero, empezaron a pelearse todas con todas. Ha sido un aprendizaje para nosotras, una escuela para que no nos pase lo mismo. Acá decidimos trabajar juntas. Los proyectos que podamos abarcar, poco a poco, no todo al mismo tiempo.¹³

Los testimonios que califican como desmovilizadores a los proyectos asistencialistas del Estado dirigidos a las mujeres se repiten a lo largo y ancho del país (Hernández, 2005a) y del continente (Jelin, 1987). Son muchas las organizaciones de mujeres rurales y de organizaciones no gubernamentales que han hecho este análisis, sin embargo tampoco son pocas las organizaciones que han aprovechado este apoyo económico para fortalecer el trabajo colectivo a partir de estrategias concretas, como lo hizo la Defensa Popular de Oteapan.

¹³ Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, febrero de 2003.

Para las mujeres no ha sido fácil, se quejan del tiempo que les quita el proyecto y de lo difícil que es cuidar a los animales. Además no todas han tenido éxito, varios animales han muerto. Algunas piensan que es por el alimento. A pesar de todo, la mayoría de las participantes admite que les ha sido de ayuda:

Nosotros aquí somos pobres, siempre lo necesitamos algo que te ayude, no hay trabajo no hay nada. Si tienes un animalito, pues lo vas a vender y de ahí te vas a ayudar, o de ahí vas a comer. Pero si tú no estás metido en ningún lado, en ninguna organización a dónde, qué cosa puedes hacer, nada, no puedes hacer nada.¹⁴

De la misma forma, este testimonio alude a que el compromiso de estas mujeres no es únicamente espiritual o ideológico, su trabajo organizado también tiene retribuciones materiales concretas, como animales de granja y letrinas secas. Judith también habla en ese sentido:

Ya no compro comida siempre, ahora que tengo los animalitos en la casa, sobre todo ahora que mi marido no tiene trabajo. Mi hijo dice que le van a salir plumas de tan aburrido que está de comer pollo, pero la verdad es que es una ayuda.¹⁵

Alicia habla de la importancia política y organizativa de los proyectos productivos: “los *totoles*, los puerquitos no son lo único, sino la organización, aprender y caminar juntos”.¹⁶ Reina opina lo mismo: “no es tanto por los *totolitos* y los marranos sino para que salgamos de donde estamos”.¹⁷

La literatura sobre desarrollo (Berrío, 2005) ha debatido largamente acerca de la independencia económica como factor fundamental en la capacidad de autonomía de las mujeres rurales e indígenas. Según esta premisa, si ellas alcanzan la autosuficiencia económica estarán en una mejor posición para negociar al interior de sus familias. Esta es la razón por la cual diversas instituciones y programas de apoyo internacional han ofrecido recursos económicos y de capacitación para mujeres en áreas rurales. Las experiencias en distintos países latinoamericanos y

¹⁴ Entrevista con Angélica, integrante de la DPO, Oteapan, junio de 2003.

¹⁵ Judith, reunión de evaluación de proyectos, Oteapan, octubre de 2003.

¹⁶ Entrevista con Alcira, integrante de la DPO, mayo de 2003.

¹⁷ Entrevista con Regina, integrante de la DPO, abril de 2003.

asiáticos hablan de que únicamente cuando los proyectos productivos son asumidos como propios por los participantes, se logran generar procesos organizativos que trasciendan el tiempo del financiamiento.

En el caso de la DPO (que no ha recibido financiamiento internacional para sus iniciativas, pero sí gubernamental) el proceso ha sido a la inversa: la idea de los proyectos productivos ha surgido del proceso organizativo y se busca que la forma de realizarlos sea congruente con los planteamientos políticos y con la trayectoria del grupo.

Las letrinas secas¹⁸ han sido mucho más problemáticas que los animales. La idea de hacer este proyecto vino de Fomento, y las líderes aceptaron de buen grado, pero tuvieron que hacer mucho trabajo para conseguir que se aceptara la idea en el grupo de mujeres. Y las integrantes tuvieron también que hacer una gran labor de convencimiento en sus familias y a veces incluso con sus vecinos que imaginaban una tremenda peste en todos los alrededores.

Considerando las condiciones de deterioro ambiental en las que se encuentran Oteapan y toda la región, la sustitución del drenaje por algún tipo de letrinas ecológicas (como las secas) debería ser una prioridad. Esto permitiría recuperar, por lo menos en parte, el arroyo por el cual, actualmente, sólo corren aguas negras; así como disminuir el riesgo que la defecación al aire libre implica para la salud. Sin embargo aceptar una letrina seca requiere un largo proceso informativo y de sensibilización. Muchas de las mujeres que ya tienen su letrina no han querido usarla, o a veces sus familias no creen que sea algo realmente positivo. El comentario de Alcira ejemplifica esto: “no es porque haya algún problema con los vecinos ni nada, la verdad es que yo no le he hecho caso a mi letrina porque tengo drenaje y mientras tengo no necesito la letrina”.¹⁹ También Alberta habla al respecto: “soy sincera, yo lo tengo como bodega [...] pero sé para qué es, nomás que me ubique bien y lo voy a ocupar, sobre todo ahora que no tengo agua”.²⁰

Aunque cuando la gente las ve terminadas comienza a plantearse, más en serio, la posibilidad de usarlas:

¹⁸ Las letrinas secas son baños ecológicos que no usan agua ni dependen del drenaje, no contaminan, producen abono y reducen el riesgo de enfermedades (Mundo Mujer, 2005).

¹⁹ Alcira, integrante de la DPO, reunión de evaluación de proyectos, Oteapan, octubre de 2003.

²⁰ Alberta, integrante de la DPO, reunión de evaluación de proyectos, Oteapan, octubre de 2003.

Mis vecinos me preguntan de dónde saqué el baño porque está bien bonito, bien construido y les explico que hay que saber usarlo. Les digo que pueden tener el suyo pero que hay que organizarse, porque no es un regalo.²¹

Las mujeres saben que no basta con que ellas tengan letrinas secas. Para que esto tenga un verdadero impacto, todos o la mayor parte de los hogares en Oteapan, deben hacer el cambio: “estamos buscando la forma para que más gente del pueblo pueda tener la letrina, a través de la Iglesia o del Ayuntamiento, pero todavía no nos apoyan”.²² Antes de solicitar este proyecto a Sedesol, lo hicieron al Ayuntamiento, y la respuesta fue que los baños ya eran ecológicos porque cada tubo tiene una reja que filtra el agua antes de caer al río. Judith dice al respecto: “¡y a eso le llama ecológico! No nos apoya, pero no importa vale la pena hacer historia”.²³

Las promotoras de salud

Poner la salud al alcance de todos ha sido uno de los objetivos del movimiento popular en América Latina desde hace varias décadas. En distintos lugares se ha recurrido a la herbolaria, la acupuntura, la homeopatía y a otros conocimientos buscando alternativas más baratas que la alopática. Esto ha sido una estrategia también para suplir la ausencia de servicios médicos adecuados o para romper la dependencia de las comunidades frente aquellos médicos que no se comprometen como se espera. El grupo de promotoras de salud de la DPO es parte de este esfuerzo. Hace aproximadamente 15 años un seminarista comenzó a ofrecer en Oteapan y en otros municipios de la zona, cursos de capacitación en acupuntura. Varias mujeres, integrantes de las CEB aprendieron y formaron grupos de trabajo comunitario que terminaron por ser parte de la Defensa Popular de Oteapan.

Después estudiaron naturismo, herbolaria, homeopatía y finalmente, algunas de ellas aprendieron a hacer el papanicolau. Actualmente son sólo tres promotoras

²¹ Juana, integrante de la DPO, reunión de evaluación de proyectos, Oteapan, octubre de 2003.

²² Estela, líder de la DPO, reunión de evaluación de proyectos, Oteapan, octubre de 2003.

²³ Judith, integrante de la DPO, reunión de evaluación de proyectos, Oteapan, octubre de 2003.

en Oteapan. Dan consulta todos los martes, imparten talleres para formar a otras promotoras en Pajapan y Soteapan y una de ellas, Amanda, realiza el papanicolau en la clínica que tienen las promotoras de Chinameca, la cual está mucho mejor equipada que la de Oteapan.

De hecho las promotoras de Oteapan no tienen una clínica propia. Trabajan en un pequeño cuarto que una ex integrante de la DPO les presta. Uno de los objetivos del equipo es: “conseguir un lugar digno para nosotras y para la gente que nos consulta”.²⁴

La DPO considera que estos conocimientos que han adquirido las promotoras de salud deben ser utilizados colectivamente y nunca en iniciativas individuales. Las mujeres parecen sentir que estas iniciativas contradicen los esfuerzos de la organización. Han sido duramente criticadas las mujeres que después de haber adquirido los conocimientos necesarios dejan la organización y se dedican a trabajar por su cuenta, a dar consultas “privadas”. El proyecto de salud se piensa como colectivo y altruista. Las promotoras cobran una cuota mínima de recuperación, que les permite seguir preparando medicamentos y mantener el equipo y las instalaciones en buen estado, pero no reciben un sueldo, ni siquiera una gratificación por el trabajo. Hacerlo se entiende como una especie de traición. Cobrar por los servicios es contradecir el espíritu de servicio y de entrega fomentado desde las CEB y desde la DPO. Es ir en contra de un importante precepto de la cultura política que estas mujeres están generando por medio de su práctica.

Como parte de la reflexión que la DPO se ha propuesto desarrollar en torno al significado de ser nahua, las promotoras de salud están recuperando parte de los conocimientos ancestrales sobre las plantas medicinales. Han entrevistado a ancianas y ancianos enterados en el tema, han desempolvado y puesto en práctica los consejos de los abuelos. Han averiguado o recordado que:

Antes de cortar una planta hay que pedirle permiso y explicarle que se le está cortando para que alguien se pueda curar, hay que pedirle que use sus propiedades para esto. No es bueno cortarlas de noche, porque están durmiendo, y si no hay más remedio que hacerlo, entonces hay que despertarlas primero, despacio y con cuidado. Los antepasados creían que era así, era una fe y había que pedirle permiso a la planta para usar su semilla, su cáscara, su raíz. Nosotros llevamos un poco

²⁴ Entrevista con Amanda, promotora de salud, Oteapan, noviembre de 2003.

porque vivimos con los abuelos. Yo tengo fe en las plantas. Lo que preparamos las promotoras es lo que me puede curar, cuando mis hijos se enferman esto es lo que puede curarlos.²⁵

Según la tradición recuperada, lo mejor es cortar el primer viernes de marzo todas las plantas necesarias para un año de trabajo. Ese día, que es también el primer día de la cuaresma, las cualidades curativas de las plantas son más intensas. Además, es necesario ayunar.

¿Qué significa ayunar? Significa sacrificio, no comer, no tomar, estar arreglado, alegre y hacer una oración. Ese día uno debe estar purificado, limpio, en abstinencia sexual desde el día anterior. ¿Por qué? Porque hay que platicar con las plantas y solicitarles tomar parte de sus hojitas.²⁶

Pero no todas las promotoras piensan igual. Las de Oteapan concuerdan en que la recolección de plantas es mejor hacerla el viernes primero de marzo y siguiendo las formas de los abuelos, pero la mayor parte de las promotoras mestizas de Chinameca (municipio vecino) que trabajan en equipo con las de Oteapan, piensan que el poder de las plantas no cambia entre uno y otro día y que tampoco hace alguna diferencia pedir permiso o ayunar. “Lo que importa es la planta y no el día, eso es más de brujos que de promotoras”.²⁷ Este hecho muestra cómo, aunque Oteapan es un municipio fuertemente aculturado, en determinados momentos sus habitantes pueden rescatar y valorar su identidad nahua frente a los mestizos de otros municipios.

Todas las promotoras por igual, independientemente de su municipio de origen y de su adscripción étnica, consideran que su trabajo está relacionado con la fe, pero coinciden en separarlo tajantemente del de los brujos y curanderos: “Los brujos no curan, nosotros no somos brujos ni curanderos, somos promotoras, nosotros creemos en Dios y es Dios quien cura a través de nosotras”.²⁸ Esto es relevante sobre todo considerando que la medicina tradicional tiene una trayectoria fuerte

²⁵ Julia, promotora de salud, reunión previa a la recolecta de plantas, marzo de 2003.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Entrevista con María Antonia, promotora de Chinameca, Oteapan, marzo de 2003.

²⁸ Entrevista con Julia, promotora de salud, Oteapan, abril de 2003.

en la región, en todo el sur de Veracruz hay reconocidos curanderos, hueseros, culebreros y brujos.

El hecho de que las promotoras rescaten ciertos conocimientos de la medicina tradicional y al mismo tiempo se distancien tan drásticamente de quienes históricamente la han practicado, obedece a la cercanía que mantienen con la iglesia católica y a la forma en que ésta ha estigmatizado el vínculo entre los conocimientos tradicionales y una espiritualidad pagana. Sin embargo, como ya expliqué, algunos de los simpatizantes de la teología de la liberación, como es el caso de los jesuitas de la región de la cual me ocupo, han intentado incorporar aspectos de la ritualidad indígena a la católica, como parte del esfuerzo por entender las identidades culturales como espacios de resistencia política. Esto coincide en alguna medida con la teología india, que en el sur de Veracruz no conlleva una incorporación de significados o de aspectos complejos de las cosmovisiones indígenas, sino más bien un añadido de elementos rituales o prácticas inconexas. Como parte de este esfuerzo por reconocer la importancia política de la diversidad cultural, los asesores han fomentado, siempre desde su propio catolicismo, la recuperación de ciertos aspectos tradicionales relacionados con el trabajo de las promotoras, como la búsqueda de plantas el primer viernes de marzo, etcétera.

La medicina indígena ha sido sistemáticamente desacreditada en varias regiones del país, incluido el sur de Veracruz, tanto por grupos religiosos como por los trabajadores del servicio de salud. En otras regiones, desde hace por lo menos tres décadas, el Estado promueve el trabajo conjunto y complementario entre sus dependencias y los médicos y parteras indígenas. No supe que estas experiencias, que han resultado complejas y problemáticas (Freyermuth, 1993; Duarte, 2002), estuvieran sucediendo también en Oteapan.

Las promotoras de salud buscan tener el menor contacto posible con la clínica porque consideran que el trato que la población recibe del personal médico no es digno. Esta queja se repite en distintas regiones rurales y pobres del país, ya que con frecuencia se trata de personal foráneo que debido a su poco interés por las culturas locales, pasa sobre diversas costumbres y creencias. El panorama se vuelve más complejo al agregar las tensiones históricas entre medicina tradicional y medicina alópata, que obedecen al hecho de que con frecuencia los alópatas asumen que su conocimiento proviene de la objetividad científica mientras que los médicos indígenas suelen fundar su autoridad en una capacidad exclusiva (individual) de percibir situaciones o factores (Freyermuth, 1993). Las promotoras, aunque

distantes de la alopátia, se han formado con criterios de objetividad, ahora intentan recuperar ciertos conocimientos de la medicina tradicional de la región, y le dan a esta iniciativa una lectura política.

El trabajo de las promotoras representa un cuestionamiento a las alternativas que en esa materia ofrece el Estado, que según los testimonios de las mujeres entrevistadas, es un servicio deficiente. Las promotoras de salud cuentan con la confianza no sólo de las integrantes de la organización sino de una buena parte de la comunidad. El siguiente testimonio, de una mujer ajena a la DPO, ejemplifica el grado de credibilidad que las promotoras han podido generar:

Cuando yo me enfermo voy con las promotoras, mi esposo también. La verdad es que todo lo que Amanda receta sirve [...] Son muy buenas las plantas. Sí cura, pero no todos lo cree. Aunque tenga Oportunidades²⁹ siempre voy con Amanda [...] a la clínica sólo voy a cumplir un requisito, por Oportunidades [...] como para que me anoten porque ahí ya te ponen falta si no vas, pero si me dan un paracetamol si me dan una aspirina, no lo tomo, si me dan vitaminas sí pero lo otro no, no tengo confianza. Prefiero cortar hojas de árnica y de guayaba, prefiero así.³⁰

Los talleres: educación popular y proceso organizativo en Oteapan

Los asesores de la DPO están formados en una vertiente del activismo marcada por el análisis marxista de las décadas de 1960 y 1970. Esta perspectiva teórico política definió la posición de los grupos sociales en términos de su lugar en la estructura económica, y luego infirió sus probables acciones en función de los intereses materiales. Definió formas de conciencia apropiadas a los intereses materiales, condicionadas a su vez, por la posición económica. Habla de una *educación de la conciencia* que aliente a los oprimidos a adoptar formas *correctas* de conciencia (Gledhill, 1999).

Scott (2000) explica que según las teorías de la falsa conciencia, la ideología dominante logra sus fines convenciendo a los grupos subordinados de que deben

²⁹ Hay una discusión más amplia acerca del programa Oportunidades en el capítulo cinco de este libro, titulado "Cambiar todos los días: el trabajo organizativo y las relaciones de género".

³⁰ Entrevista con Marta, oteapaneca no integrante de la DPO, Oteapan, abril de 2003.

creer activamente en los valores que explican y justifican su propia subordinación. El capitalismo participa de la construcción de las subjetividades y con frecuencia logra delinear lo que entendemos por libertad o por paz, etcétera. El logro de la dominación ideológica consiste en definirles a los grupos subordinados lo que es y lo que no es realista y en conducir ciertas aspiraciones y quejas al terreno de los sueños inútiles e imposibles. Como explica Bourdieu (1991), cada orden establecido tiende a producir la naturalización de su propia arbitrariedad. Lo que se concibe como inevitable, se vuelve inevitable.

Esta interiorización de intereses contrarios a los propios es la construcción de una falsa conciencia, que según Gramsci (Gruppi, 1978) y sus seguidores, es la que impide a los grupos subordinados llegar a las consecuencias radicales inherentes a sus actos. Según esta tesis es bastante difícil producir cambios sociales desde abajo. A menos que se logre desnaturalizar la opresión, transformando esta "falsa conciencia" en una conciencia liberada. Las críticas frente a estas posturas argumentan que el hecho de que los mecanismos de control y opresión sean naturalizados culturalmente, no significa que los grupos subordinados tengan negada su capacidad de imaginar alternativas y mundos posibles. El problema no es plantear un camino específico para llegar a nombrar las opresiones sino creer que éste es el único camino y que hay quienes lo conocen mejor que otros.

La educación popular propuesta por Paulo Freire en *La pedagogía del oprimido* (1970),³¹ obra publicada y ampliamente difundida en toda América Latina,

³¹ La psicología de la opresión propuesta por Freire nació de su experiencia de trabajo en educación en el noreste brasileño y de la influencia que este luchador social recibió del pensamiento de Freud, Jung, Adler, Fanon y Fromm. Para Freire no era suficiente saber leer "Eva vio una uva" era necesario "[...] saber qué posición ocupa Eva en el contexto social, quién trabaja en la producción de la uva y quién lucra con este trabajo" (García y Hernández, 1999). Las primeras experiencias de su método se lograron a principios de la década de 1960 en un proyecto de alfabetización con trabajadores rurales. Después, Freire, invitado por el gobierno de Brasil trabajó en la reorganización del sistema de alfabetización a nivel nacional, hasta que se vio obligado a exiliarse debido al golpe militar ocurrido en 1964. Las ediciones clandestinas de Freire pasaron de mano en mano contribuyendo a difundir los nuevos planteamientos pedagógicos en todo el subcontinente y poniendo las bases para la Educación Popular, pieza fundamental en los procesos revolucionarios y de transformación social de toda América Latina. *La pedagogía del oprimido* tuvo, además, una enorme influencia sobre varias vertientes filosóficas como la fenomenología, el existencialismo, el cristianismo, el marxismo y hegelianismo.

se proponía entre otras cosas, propiciar la concientización de los campesinos y obreros del continente a partir de involucrarlos en el proceso de conocimiento sistemático de su propia realidad, para entenderla y transformarla mediante el actuar consciente, crítico, sistemático y continuo de las masas organizadas. La educación popular consiguió generar espacios privilegiados de reflexión crítica que buscaban (y buscan) la transformación social a partir de una *investigación militante*. Para los educadores populares la educación implica respeto a los saberes de los educandos, y debe ir vinculada a la comprensión crítica de su realidad cotidiana, económica, política y social.

Muchos activistas sociales, laicos y religiosos, urbanos y rurales, de las últimas cuatro décadas se formaron en la educación popular. Entre ellos los jesuitas del sur de Veracruz y los asesores laicos de las organizaciones de la zona. En los talleres ofrecidos por la gente de Fomento a las integrantes de la DPO, se busca generar o despertar “conciencia” frente a la realidad en la que se vive, de manera que las mujeres se comprometan con los problemas de su clase, de su grupo, de su posición económica, de su gente.

Los asesores aceptan que la conciencia real de la población con la cual trabajan, no está marcada exclusivamente por relaciones económicas, sino que es el producto de una serie de experiencias históricas y prácticas relacionadas con las distintas formas de ver y estar en el mundo. Sin embargo, su metodología refleja la búsqueda del despertar de la conciencia, siguen trabajando para que las mujeres se “den cuenta” del origen de los problemas que atraviesan y puedan así transformarlos. A esta visión, compartida por muchas organizaciones no gubernamentales en América Latina, se le atribuye una perspectiva lineal y evolucionista. Ha sido muy criticada en las últimas dos décadas, porque parte de asumir, por un lado, que los grupos dominados no han sido capaces de entender la realidad en la cual viven, y por otro que hay quienes, en este caso los asesores y los líderes, sí conocen esta realidad y pueden develarla frente a quienes han permanecido ignorantes.

La explicación que Estela tiene de “conciencia” habla claramente de este punto:

Una persona que no está consciente, es porque se aferra a seguir como es, aunque le esté pasando todo lo malo, aunque no tenga lo debíamos tener [...] Le estoy diciendo que lo podemos lograr, pero como no está consciente sobre lo que estamos hablando pues todavía no le llega la conciencia buena. En cambio los que ya nos

vamos concientizando pues todo lo que es bueno, lo vamos entendiendo. Eso lo seguimos viviendo aquí en Oteapan. La gente dice: "Así nací, nací pobre y pobre he de morir, porque pues qué más". Pero si nos organizamos sí podemos lograr, algunas cosas aunque en chiquito [...] Estamos hablando [de los problemas] porque estamos conscientes, pero los que no son conscientes no lo hablan, porque no lo sabe [...] y les está doliendo como me duele a mí, pero no se dan cuenta.³²

Considero que esta forma de trabajo es el resultado no sólo de una cercanía con el análisis marxista y con la educación popular sino que de manera muy fuerte es producto de la cercanía con la iglesia católica. En esta institución de marcadas jerarquías, hay quienes representan a Dios en la Tierra y otros que son su pueblo. Aunque la teología de la liberación cuestionó con fuerza esta estructura erigida en torno a un patriarca, también reprodujo ciertos aspectos. Si bien los sacerdotes trabajan al lado de los grupos en la construcción de ese mundo mejor, siguen siendo los pastores que tienen el privilegio de conocer el camino.

En los talleres se analizan temas específicos de la realidad regional o nacional, como el PPP, el Tratado de Libre Comercio (TLC) o el momento electoral, se intentan establecer las conexiones económicas y políticas entre Oteapan y lo global. Se intenta enfatizar el análisis de las formas concretas en que las realidades globales marcan la vida de los y las oteapanecas, pero no siempre se consigue.

No siempre es fácil vincular las transformaciones concretas que las vidas de las mujeres han tenido con los grandes temas económicos. Por ejemplo, no se habla del efecto concreto del PPP en el municipio, porque de hecho no se conoce, por lo menos no a ciencia cierta.³³ Los asesores especulan acerca de la construcción de carreteras que comunican a algunos de los municipios vecinos entre sí. Plantean que puede tener relación con el PPP, pero nadie está realmente seguro porque ese megaproyecto se está poniendo en marcha sin un anuncio explícito, sin decir cuál es la relación entre unas y otras acciones emprendidas con el plan general. Por esta razón, a veces lo discutido en los talleres se queda como "en el aire", y los talleres mismos terminan siendo como clases con algunas dinámicas que intentan incentivar la participación.

³² Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, abril de 2003.

³³ De hecho hay especialistas que aseguran que el PPP no se está poniendo en marcha.

Sin embargo, con otros temas se logra un análisis perfectamente enraizado en la cotidianidad oteapaneca. Para ejemplificar esto, a continuación describiré brevemente un taller sobre el tema electoral, al cual asistieron alrededor de 70 participantes y que fue organizado de manera conjunta por las CEB y la DPO poco antes de las elecciones de diputados federales de julio de 2003.

El sacerdote Alejo Guerra ofició la misa y coordinó el taller. No había diferencias metodológicas claras entre una y otra actividad, en ambas se leía la Biblia, en ambas se trabajaba en grupos, en ambas había plenarios para discutir los resultados. La única particularidad era que durante la misa, Alejo vestía una sotana.

Fue sugerencia de él que en grupos se discutiera el tema de la democracia y la participación. Intercambiaron opiniones y luego, en plenaria, un representante de cada equipo compartió con todos los resultados: “La democracia entró y es trabajo para los partidos, pero es nuestro trabajo buscar a alguien que sepa escuchar. Tenemos que fijarnos bien a la hora de votar, no hay que estar dormidos porque sino nos agarran y ni nos enteramos”.³⁴

Después se hizo una dinámica con el doble objetivo de reanimar a los participantes y de divulgar información, datos concretos relacionados con el tema del taller: ¿cuántos diputados y senadores hay?, ¿cuánto ganan?, ¿qué poderes hay y cuáles son sus funciones? La dinámica consistía en hacer entre todos un círculo grande, un participante debía colocarse en medio de todos y lanzar una pelota. Quien la recibiera debía responder una de las preguntas que Alejo había preparado y colocado dentro de una bolsa de plástico. Al terminar el ejercicio, se compartieron las opiniones acerca del ejercicio:

Es preocupante, noto apatía e inseguridad. No conocemos las respuestas. Es bueno que nos involucremos más en esto porque los que elegimos son los que nos representan y también son los que nos perjudican.³⁵

Muchos católicos pensamos que no es nuestro deber meternos en política, pero Jesús vino al mundo a enfrentar las situaciones con responsabilidad. Lo cristiano es asumir el papel que tenemos como ciudadanos.³⁶

³⁴ Taller titulado Democracia y participación, Oteapan, mayo de 2003.

³⁵ María de los Ángeles, integrante de las CEB, taller titulado Democracia y participación, mayo de 2003.

³⁶ Roberto, integrante de las CEB, taller titulado Democracia y participación, mayo de 2003.

Dios nos creó con libertad para participar, pero nos hemos puesto ataduras en la conciencia.³⁷

Debemos vivir la democracia en todas las situaciones del pueblo.³⁸

A veces, así como aquí le huimos a una dinámica, en el pueblo le huimos a las responsabilidades.³⁹

Alejo se puso la sotana y la misa comenzó. Él mismo seleccionó algunas lecturas bíblicas, las dividió nuevamente entre los equipos y les pidió que las leyeran con atención. Luego interpretó:

Jesús no dice que no hay que tomar cargos públicos sino que no hay que ser como los malos gobernantes, que gobernar es para servir al pueblo. Todo esto tiene que ver con la participación ciudadana, con cómo debe ejercerse el poder y con cómo debemos participar como pueblo. Son preguntas que como cristianos debemos reflexionar.⁴⁰

En este taller las reflexiones fueron tan dirigidas como en los talleres sobre el PPP, el ALCA o los Derechos de las Mujeres. Tanto la agenda como la metodología estuvieron formuladas por los asesores. En el taller sobre Participación y Democracia que brevemente he descrito, la gente parecía más involucrada con los temas, más interesada que los talleres acerca de temas económicos ya mencionados. No porque el tema hubiera sido propuesto por ellos sino porque finalmente, como CEB y como DPO, han estado mucho más cerca de la lucha por los derechos ciudadanos, directamente involucrados, durante varios años muchos de ellos, con los partidos políticos, etcétera. El análisis de los megaproyectos es más complicado.

La Iglesia, como toda institución, es un organismo vivo que genera cultura (Levine, 1992). A pesar de que la búsqueda principal de la educación popular es recuperar y sistematizar el conocimiento y la experiencia populares, la estructura

³⁷ Mariela, integrante de la DPO, taller titulado Democracia y participación, mayo de 2003.

³⁸ Cristina, integrante de la DPO, taller titulado Democracia y participación, mayo de 2003.

³⁹ Taller titulado Democracia y participación, Oteapan, mayo 2003.

⁴⁰ Sacerdote Alejo Guerra, taller titulado Democracia y Participación, mayo de 2003.

jerárquica y verticalista de la iglesia católica termina por reproducirse tanto en los espacios rituales como en los políticos.

Las incursiones de la DPO en el movimiento antiglobalización

En sus planteamientos acerca de la democracia radical, Chantal Mouffe (1999) ha señalado la necesidad de articular varias luchas, vinculadas a distintos tipos de opresión y con reivindicaciones diversas pero identificadas con el mismo conjunto de valores ético-políticos y con la misma comprensión de conceptos fundamentales como libertad e igualdad. Se trata de establecer articulaciones coyunturales, flexibles y múltiples como las identidades que la integren pero leales a los preceptos centrales.

El movimiento antiglobalización puede describirse como una de estas articulaciones coyunturales, en donde grupos realmente diversos se unen temporalmente para enfrentar a un enemigo común. Se crean algunas alianzas duraderas y otras fugaces y se ejerce una fuerte presión que difícilmente puede ser ignorada. En las filas de este movimiento militan pacifistas, campesinos, ecologistas, ciberpunks, activistas de los derechos humanos, feministas, activistas en contra de los ajustes estructurales, socialistas, anarquistas, ambientalistas, zapatistas, nacionalistas, grupos religiosos, grupos LGBT, etcétera.

La DPO ha participado de algunas manifestaciones antiglobalización. Durante mi periodo de trabajo de campo algunas representantes asistieron a dos de ellas: el Encuentro Nacional de Resistencia y Respuesta Mesoamericana a la Globalización Neoliberal que tuvo lugar en San Juan Güichicovi, Oaxaca, del 16 al 18 de mayo de 2003⁴¹ y las protestas con motivo de la Quinta Conferencia Ministerial de la Organización Mundial del Comercio (OMC), celebrada en Cancún, Quintana Roo, del 10 al 14 de septiembre de 2003.

A pesar de la dificultad para abarcar a sujetos tan diversos, los estudiosos de la globalización y la antiglobalización, intentando delinear las tendencias, han propuesto algunas tipologías. Armory Starr (2000) habla de tres grupos dentro del movimiento: los que están por la restricción de la globalización, los que luchan por la

⁴¹ De este evento hablaré con más detalle en el capítulo cinco titulado “Cambiar todos los días: el trabajo organizativo y las relaciones de género”.

democratización de la globalización y finalmente quienes buscan el fortalecimiento de los procesos locales en vez de los globales. Los asesores de la DPO y los pocos líderes que hablan de este aspecto, no comparten un único planteamiento en este sentido. Todos se manifiestan en contra de los megaproyectos y de las condiciones no equitativas de los tratados de libre comercio. Unos se inclinan por plantear, de manera radical, que las localidades deberían sustraerse voluntariamente del mercado global, y otras por afirmar en un tono más moderado, que bastaría con que los beneficios de la globalización y de las grandes corporaciones se repartieran de una manera más justa, permitiendo el desarrollo de las localidades.

Aunque por ahora los aspectos económicos de la globalización no son un tema de discusión entre las mujeres de la DPO, las manifestaciones y encuentros han representado un espacio de crecimiento y aprendizaje a partir del intercambio de experiencias con otras mujeres. Han detonado también reflexiones acerca de las diferentes formas de organizaciones y motivaciones para las luchas. Estela y Filomena estuvieron en Cancún, en las protestas durante la conferencia de la OMC. El comentario de Filomena fue que:

Había mucha fuerza, estudiantes, jóvenes muy enojados [...] No era un evento sólo de organizaciones del pueblo, había también gente con dinero y muchos gringos [...] las discusiones estaban siendo en hoteles y no se podía discutir mucho porque era todo en inglés, uno sí se daba cuenta y escuchaba porque traducían, pero no se podía discutir, ni intercambiar ideas.⁴²

Estuvieron ahí el día que Lee Kyoung Hae el campesino coreano se suicidó públicamente a modo de protesta. Filomena y Estela estaban muy conmovidas, pero sentían que después de ese hecho, la fuerza de la protesta se había diluido. A unos días después de decirme esto, Estela cambió de opinión: "Son unas formas de luchar que yo no entiendo, pero bueno, fue su forma de hacerlo".⁴³

Estos testimonios hablan de cómo aunque algunas de las preocupaciones de las mujeres de la DPO parezcan alejadas del movimiento antiglobalización o no muy elaboradas, estos espacios propician reflexiones útiles para la misma DPO. Reflexiones sobre las distintas posibilidades de organización, sobre las diferencias

⁴² Entrevista con Filomena, líder de la DPO, Oteapan, septiembre de 2003.

⁴³ Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, septiembre de 2003.

culturales y las maneras en que estas diferencias marcan los procesos organizativos y las estrategias de lucha.

Una mirada al interior de la Defensa Popular de Oteapan

¿Qué lleva a unas mujeres a integrarse y a otras no? Inicialmente la religión: todas las mujeres de la DPO son católicas formadas en las CEB, es decir muy cercanas al trabajo comunitario impulsado por la teología de la liberación. Alguna vez las mujeres invitaron a Ana, una integrante de la iglesia adventista, a participa. Ana era vecina de Reyna, ex participante de la DPO. A pesar de su juventud, Ana estaba muy enferma y era viuda, Reyna le habló de todo lo que un grupo puede ayudar en un a situación tan desfavorable como esa, se trataba de “ayudarse unas a otras”. Ana era y es muy amiga de Reyna, lo pensó y finalmente decidió no ingresar porque consideró que su iglesia no lo aprobaría y además, estaba segura de que tarde o temprano tendría desencuentros con las mujeres de la DPO. Para Ana ingresar a la organización era casi como cambiar de religión.

Aunque ninguna de las integrantes de la DPO negaría la entrada de una mujer fiel a otra iglesia, sería realmente muy difícil que esto sucediera. El origen católico de la DPO es parte fundamental de su identidad, y participar en la organización contribuye a construir una imagen de buena católica (aunque esta no es la única manera de hacerlo, por supuesto). Aunque, por otro lado, también puede contribuir a generar una imagen de mujer que “se la pasa en la calle” y no se ocupa tanto como debiera de su familia. La negativa de los maridos a que sus esposas participen es uno de los factores que ha limitado el crecimiento de la Defensa Popular de Oteapan.

Al comparar a esta organización con otras también de mujeres, cercanas a la teología de la liberación, es posible ver que con frecuencia los grupos se dedican a las lecturas bíblicas aunque hacen un análisis social, no intentan vincularlo con la práctica. En este sentido, se puede decir que la DPO se ha desvinculado del trabajo estrictamente religioso (dejándolo en manos de las CEB) y ha hecho un intento porque el sentido de su constitución sea “poner en práctica el Evangelio” a partir de los proyectos productivos y de las otras acciones concretas. Lo particular de la DPO ha sido vincular proyectos productivos y trabajo político con la reflexión bíblica, y tratar de no perder nunca el sentido del trabajo colectivo.

Casi todas las integrantes de la DPO llevan muchos años de serlo, algunas están desde la fundación, otras se integraron hace 14 o 15, y las de más reciente ingreso, llevan seis o siete años de estar participando. Esto hace que todas tengan mucha experiencia organizativa, aunque llama la atención que las líderes sean las mismas que al inicio.

Vivian, ex asesora de la DPO, asegura que Estela monopoliza la toma de decisiones, impidiendo de esta forma el crecimiento de otras líderes, así como el fortalecimiento y la renovación de la organización. Estela sin embargo, responde que no hay mujeres que quieran asumir más responsabilidades de las que implica participar como una integrante más del grupo. Ella es una figura pública, reconocida por la comunidad (no sólo por la DPO), para bien y para mal, como una luchadora social. Hay otras dos dirigentes además de ella: Concepción y Filomena, quienes también asumen tareas de coordinación, pero nunca en la misma intensidad que Estela. No escuché ningún comentario entre las mujeres del grupo cuestionando su liderazgo y tampoco percibí que alguna de ellas tuviera aspiraciones de dirigente.

Amanda, la hija de Estela, es la única joven que participa. Es una talentosa líder en formación, aunque a algunas de las mujeres les cuesta reconocer que una joven tenga capacidad de dirigir. Para ella el liderazgo: “no es algo que una construya sola, es una encomienda que la comunidad te da, un lugar en donde los demás te colocan y tú debes desempeñar las tareas que ellos han decidido. El liderazgo de una persona se construye entre todos”.⁴⁴

A pesar de que el liderazgo de Amanda es aceptado y reconocido en la organización, ella enfrenta una clara barrera generacional en todos los espacios de participación. Es notoria la escasa presencia de los jóvenes en los procesos organizativos de la región. Son muy pocos los que se sienten convocados por las CEB u otras organizaciones sociales; y por la DPO. Los asesores y las líderes han procurado en diversas ocasiones la integración de los varones de la comunidad, así como de los y las jóvenes, pero nunca han tenido éxito. Esto no es exclusivo de Oteapan, la generalidad de las organizaciones vinculadas a la iglesia católica está integrada sobre todo por mujeres mayores de 40.⁴⁵ Resulta contradictorio que

⁴⁴ Entrevista con Amanda, promotora de salud y líder de la DPO, Oteapan, noviembre, 2003.

⁴⁵ El informe de las CEB de 2002, explica que 70% de sus integrantes a nivel nacional, son mujeres.

la DPO por un lado promueva la participación de jóvenes y por otro cuestione el liderazgo de Amanda, con argumentos o posiciones claramente relacionadas con su juventud.

La relación entre las líderes y los asesores de Fomento, especialmente con Adrián quien se ocupa específicamente de Oteapan, es estrecha, pero tiene algunas tensiones. Adrián es oriundo de Guanajuato, pero llegó al sur de Veracruz cuando era adolescente, acompañando a su familia que buscaba tierras. Desde entonces sus padres viven en un área en donde se asentaron la mayor parte de los guanajuatenses de esas migraciones. Desde hace algunos años Adrián se mudó a Chinameca, donde está la oficina regional de Fomento. Estela cuenta que cuando Adrián empezó a trabajar en el municipio, aunque ya llevaba muchos años de vivir en la zona, era difícil entender la dinámica y el ritmo de trabajo porque:

Acá es muy difícil, las mujeres pueden cantar, estar alegres, pero eso no quiere decir que las cosas estén bien, que se hayan entendido o que estemos de acuerdo [...] quién sabe qué estén pensando, yo porque soy de aquí y llevo muchos años trabajando [...] Cuando Adrián llegó quería ir rápido, le costó entender que acá las cosas son diferentes. Así es esto: muy lento.⁴⁶

Añade que él ha cambiado mucho a partir de su trabajo con las mujeres, según Estela, ha flexibilizado sus posturas y se ha vuelto paciente. Amanda hace críticas más fuertes que las de su madre. Ella considera que los asesores deben acompañar los procesos de las organizaciones y no dirigirlos. Admite que Fomento no pretende señalar el rumbo de la DPO, pero siente que a veces, por distintas razones, termina imponiendo opiniones. “Si vamos a hablar de autonomía [dice Amanda] pues autonomía es eso, es la capacidad de autodeterminarse de las organizaciones”.⁴⁷ Estela acepta que los asesores, a pesar de sus buenas intenciones, tienen actitudes que terminan siendo controladoras, y es crítica frente a esto, pero no tan frontalmente como Amanda, quien ha tenido discusiones serias sobre esto con Adrián. Esto no ha impedido ni limitado el trabajo en equipo, ambos reconocen la importancia de los esfuerzos del otro.

⁴⁶ Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, febrero de 2003.

⁴⁷ Entrevista con Amanda, promotora de salud y líder de la DPO, noviembre de 2003.

Como en todos los grupos, en la DPO hay tensiones al interior. Los problemas más frecuentes son las ausencias, que algunas interpretan como la falta de compromiso de algunas de sus compañeras. Aunque todas entienden y padecen la sobrecarga de trabajo, en general, exigen la participación de la totalidad del grupo. Varias de las integrantes son becarias de Oportunidades y están obligadas a asistir a la clínica para los chequeos rutinarios, sin los cuales no se les da la beca. Cuando las reuniones de la organización se empalman con las de Oportunidades, las becarias se ven obligadas a faltar. Cuando hay invitaciones a eventos fuera del municipio las becarias, por lo general, no pueden asistir por la misma razón. De alguna forma, esto limita también el crecimiento de la organización en general y de nuevos liderazgos en particular.

Cuando los conflictos al interior del grupo son muy fuertes o involucran aspectos relacionados con la identidad del grupo (sobre todo la identidad política y religiosa), desembocan en la “renuncia” o abandono del grupo por parte de quienes están en desacuerdo. Durante mi trabajo de campo supe de dos casos así: el de Laura, quien se estaba preparando para promotora de salud y desertó cuando consideró que sabía suficiente como para ofrecer los servicios por su cuenta y cobrar por ellos; y el de Judith, cuyo esposo después de estar desempleado por un largo tiempo, recibió un ofrecimiento de trabajo con el candidato panista a la Presidencia Municipal. Él invitó a la DPO a unirse a ese partido y como la invitación no fue aceptada, Judith se sintió obligada a dejar el grupo. Supe de otra mujer que se separó de la organización algunos años antes de mi llegada a Oteapan. Su nombre es Elena, una joven promotora de salud que al casarse con un adventista, adoptó esa religión y abandonó a la DPO por la fuerte identificación de la organización con la iglesia católica.

Con respecto a las motivaciones, a las razones que mantienen a las mujeres participando en la organización, los testimonios hablan de las transformaciones positivas que han tenido sus relaciones familiares a partir de haberse organizado;⁴⁸ de la ayuda económica que representan los proyectos productivos; de los aprendizajes que han adquirido por medio de su participación; del sentido de solidaridad y pertenencia que ofrece ser parte de este proceso organizativo y

⁴⁸ De esto hablaré con mayor profundidad en el capítulo cinco, titulado “Cambiar todos los días: el trabajo organizativo y las relaciones de género”.

de la idea de que en conjunto se pueden encontrar más soluciones de las que se encuentran individualmente. Alma habla al respecto:

En una organización va uno aprendiendo de otras personas. Si tú tienes una idea y yo tengo otra y el tuyo es mejor, pues la agarro, porque a mí me hace bien, va uno aprendiendo de otras personas. Me gusta participar, siento que cuando no voy como que no estoy contenta porque no las he visto, a pesar de que no las visito, pero cuando nos juntamos nos preguntamos, por qué no vino uno, por qué no vino el otro, y así [...] y hasta hoy en día, no me he desanimado.⁴⁹

Judith también habla del aprendizaje y de las complicaciones que implica participar: “Es algo bonito pero complicado, porque a veces tiene uno otros compromisos, los hijos, el esposo y otras tareas. Y si uno no participa pues uno no se entera de nada. De esa manera vamos aprendiendo, nos van enseñando qué es lo que debemos de hacer”.⁵⁰

Una breve conclusión

Este capítulo propone que los procesos organizativos y de transformación social pueden ser vistos como luchas “desde abajo” que tienen el potencial de construir reivindicaciones tanto políticas y económicas como culturales y de género, en este camino también se transforman las identidades políticas y culturales de los grupos involucrados. A partir de estos procesos los sectores subordinados redefinen conceptos y prácticas, ampliando sus espacios de acción política.

Por medio de su práctica las mujeres van construyendo lógicas de acción política que trastocan la vida cotidiana. Estas lógicas, a pesar de ser propositivas, son interiormente contradictorias y están en constante transformación. La lucha de las mujeres de la DPO se desarrolla en múltiples frentes. Es una confrontación con el Estado, con respecto a las políticas económicas y a la falta de servicios eficientes y dignos. Es una batalla en el terreno económico que busca mejorar las condiciones materiales de existencia y cuestiona la política económica imperante; por otro lado, tiene reivindicaciones culturales ya que pretende fortalecer la identidad nahua como un espacio político de construcción de alternativas.

⁴⁹ Entrevista con Alma, integrante de la DPO, Oteapan, mayo de 2003.

⁵⁰ Entrevista con Judith, integrante de la DPO, Oteapan, julio de 2003.

Las mujeres de la DPO (y otras indígenas organizadas) al proponer mediante sus luchas concepciones alternativas de desarrollo, relaciones de género, naturaleza y comunidad, van construyendo una nueva cultura política, que tiene un potencial desestabilizador frente a los significados culturales dominantes (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001; Hernández, 2004). Este hecho cuestiona además, la falsa dicotomía entre luchas materiales y luchas culturales, deificada por una importante vertiente de la teoría sobre movimientos sociales, que a pesar de haber sido formulada en la década de 1980, aún tiene importantes repercusiones tanto teóricas como políticas.

Los aportes de los movimientos sociales en términos de cultura política y democracia, han enriquecido el debate en torno a las posibilidades del sistema político. Hoy, como explican Dagnino, Olvera y Panfichi (2006) el debate sobre la democracia aparece como una disputa entre dos proyectos que utilizan los mismos términos con diferentes sentidos: por un lado el “democrático-participativo” y por otro, el proyecto neoliberal que mientras impulsa la privatización de las políticas públicas, promueve en su discurso la revaloración de la sociedad civil y de su participación en todos los niveles.

Ninguno de estos proyectos es interiormente homogéneo, ambos están constituidos por diversas voces y atravesados por contradicciones irreconciliables. La intención de mencionar esta confrontación no es presentar un escenario maniqueo sino señalar que la construcción de la democracia es también una disputa por los significados.

Conceptos como política, conciencia, organización, historia, cultura, lucha y democracia son utilizados por los líderes de la región con contenidos que enriquecen y en ocasiones confrontan el significado de los mismos términos en los discursos oficiales.

Una vez delineada la trayectoria organizativa de la DPO, con sus compromisos y desencantos, en el próximo capítulo intentaré un acercamiento a la vida de dos de sus integrantes. La participación colectiva tiene implicaciones en la vida cotidiana tanto de las líderes como del resto de sus miembros, puede tener altos costos y al mismo tiempo ofrecer nuevas herramientas de análisis, nuevas posibilidades de interpretación de la realidad. En este capítulo he intentado exponer la parte colectiva de este proceso, en el siguiente me enfocaré en los aspectos individuales y subjetivos del mismo.

CAPÍTULO IV
Estela y Amanda:
dos generaciones cuestionando y construyendo

Las fuentes orales y los estudios sobre las mujeres

Para las mujeres ha habido más formas de decir que de escribir (Van de Castele y Voleman, 1992:100; Woolf, 1998), por eso los testimonios orales han sido una fuente a la cual han recurrido con frecuencia los estudios sobre mujeres. El trabajo con fuentes orales es una vía para contrarrestar la invisibilidad de las mujeres en la literatura sobre movimientos sociales y participación política, así como para iluminar las dinámicas de poder que atraviesan la vida cotidiana. Es mucho más que una herramienta técnica, es una posición epistemológica que, al proveer información útil para interpretar el sentido que las experiencias tienen para sus protagonistas, contribuye a reflexionar acerca de la importancia de la subjetividad en los procesos sociales.

Hay una amplia discusión acerca de las posibilidades y limitaciones que ofrecen las fuentes orales y las historias de vida a las ciencias sociales y a la antropología. Para algunas autoras, como Françoise Morin (Borzeix y Maruani, 1989), mediante las historias de vida se puede llegar a los límites del método científico, entrar al lugar de las sombras y develar las dimensiones irracionales de la vida social. En esta lógica el redescubrimiento de la historia de vida como herramienta importante para la antropología es una oportunidad de rescatar legados culturales.

En cambio, otras autoras como Anni Borzeix y Margaret Maruani (1989) hacen, a partir del uso de fuentes orales, un cuestionamiento a la posición de extranjero, como diría Bourdieu, que desde la perspectiva positivista debe adoptar el científico social. Aseguran que si el carácter subversivo de los relatos existe, no

está en el contenido de los testimonios sino en lo que representan las fuentes y la conversación en sí mismas, es decir en el reconocimiento de la condición humana tanto del entrevistador como del entrevistado.

En el marco de esta discusión y de las reflexiones de Gayatri Spivak (1998), Regine Robin (1989) se pregunta: “¿cede la historia oral la palabra a quienes están privados de ella, o es la historia de vida un espacio al margen del poder?”. La cuestión es hasta qué punto pueden las narraciones escapar de la estructura social que las construyen y las integran. Los discursos individuales están invadidos por el discurso social, que penetra en las narraciones individuales “a trozos, a fragmentos, por imágenes, por configuraciones ideológicas quebradas” (Robin, 1989:198). En ese sentido las historias de vida no son un discurso al margen del poder sino un punto de intersección de los diversos discursos sociales, las voluntades individuales y los contextos, desde donde se pueden cuestionar y al mismo tiempo reproducir los discursos hegemónicos.

Partiendo de lo anterior, creo que las narrativas de las mujeres indígenas no necesariamente son una manifestación de resistencia, como tampoco lo es el hecho de trabajar con fuentes orales. Al recurrir a ellas no me propongo descubrir mensajes ocultos en los testimonios, sino trabajar sobre las certezas compartidas durante las entrevistas.

Por otro lado diversos análisis feministas (Phillips, 1996; Rabotnikof, 1998; Beltrán, 1998) han cuestionado la falsa división entre lo público y lo privado, explicando que este razonamiento contribuye a dos tipos de exclusión: margina a las mujeres del área de lo público y de lo político, y a los hombres de la esfera de lo privado y de lo íntimo. Con base en este razonamiento el estudio de las mujeres está siendo reubicado más allá de esta falsa separación. El uso de fuentes orales para reflexionar sobre la realidad de las mujeres se suma a los esfuerzos por mirar desde otros ángulos esta falsa dicotomía.

La separación entre lo público y lo privado se nota especialmente artificial al analizar los procesos de participación de las mujeres indígenas. Para las integrantes de la DPO, al igual que para las indígenas de otras organizaciones, pertenecer a una organización no significa únicamente moverse en los espacios públicos. Las relaciones familiares y de pareja están estrechamente vinculadas con su trabajo organizativo, no sólo porque ambos ámbitos se alimentan y transforman mutuamente sino porque muchas veces los liderazgos o incluso la posibilidad de participación se sostiene de la transparencia de sus vidas afectivas y cotidianas.

En el presente capítulo hablaré de las vidas de dos integrantes de la DPO, madre e hija, enfatizando los momentos que ellas consideran que las han convertido en las mujeres que son actualmente, con sus intereses y preocupaciones políticas. El objetivo es ver otro ángulo de los procesos organizativos, explorar de qué forma el compromiso organizativo impacta las vidas concretas, las transforma y les coloca fuertes retos. En este sentido, el trabajo con historias de vida ofrece una ventana para ver los aspectos cotidianos y a veces íntimos, de las transformaciones culturales que ocurren a partir de procesos colectivos. Las narrativas pertenecen a dos generaciones distintas y hacen constantes referencias a una tercera generación, la de la abuela. Esto permite acercarnos a cómo las diferencias generacionales marcan las formas en que ellas se conciben como mujeres, como indígenas y como líderes.

Estela abrió el camino

Cuando conocí a Estela me pareció que era una mujer que sonreía poco. Ahora sé que cuando sonríe abre la puerta de su vida. Estela habla cuando tiene que hacerlo. No es de pocas palabras sino de palabras precisas, necesarias. Puede hablar en un mitin, frente a una plaza llena, y permanecer callada durante una reunión. Es una líder inteligente que habla con el corazón. Habla de lo que sabe, del aprendizaje que ha adquirido en sus casi 60 años de vida. Es precavida y sabia. Observa. Percibe.

De las líderes de la DPO, ella es quien lleva más tiempo de serlo. Cuida el camino de su organización y después de tanto, sabe que ese camino no depende de ella. Pero hace su parte. Ensayo y error le han enseñado a no perder la fe. La ha perdido y vuelto a recuperar a lo largo de su vida, por eso piensa que es una cuestión de actitud.

Estela recuerda que cuando era niña, sus papás, Miriam y Genaro, hablaban en nahua entre ellos, y a veces también con los hijos:

Mi mamá siempre habló nahua con mi papá, pero quién sabe nosotros por qué ya no hablamos con ellos así. Aunque ellos nos hablaran a nosotros en nahua, nosotros hablábamos en español porque, a veces si nos hablaban en nahua no les respondíamos. En ese tiempo no le dábamos importancia, si le hubiéramos dado importancia no lo hubiéramos perdido. Hasta ahora yo le doy importancia.

En el último capítulo de este libro hablo brevemente del desplazamiento lingüístico inducido por el Estado mexicano como parte de las estrategias asimilacionistas encaminadas a construir una nación “moderna” y castellanizada. Estela aún recuerda bastante nahua, pero no lo utiliza nunca. Para no perderlo del todo, ahora trata de practicar con su papá. Joaquín, su marido, también recuerda la lengua de sus padres, pero ninguno de los dos se la enseñó a Amanda, la única hija de ambos.

Ella se arrepiente de “no haberle dado importancia” al nahua antes y hace referencia a los cambios que ha tenido su propia percepción sobre la identidad cultural cuando dice “ahora sí le doy importancia”. Como se explica en otros capítulos de este libro, las integrantes de la DPO están en un proceso de reflexión sobre las implicaciones políticas de la pertenencia étnica. En este sentido, el antes y después a los que alude Estela tienen como punto de referencia la experiencia organizativa, es claro cómo la participación ha marcado su autopercepción.

Estela no tiene buenos recuerdos de su infancia. Su papá tomaba mucho y por eso la familia pasó por momentos difíciles. Momentos de violencia y de tristeza: “No era una familia ubicada”.¹

Desde que yo me acuerdo él tomaba y tomaba, le pegaba a mi mamá, la maltrataba. Ella se fue poniendo silenciosa y callada. También nos pegaba a nosotros, por eso cuando nos podíamos huir siempre queríamos salvar al niño chiquito, porque siempre había un niño chiquito, y nos huíamos con él. Entonces él le pegaba a mi mamá, la va a aventar y bueno [...] era bien feo. Los que lo querían le decían “cúrate, cúrate para que seas feliz con tus hijos” y él decía “no, si yo voy a querer dejar de tomar pues voy a dejar de tomar”.

El alcoholismo era y sigue siendo una enfermedad bastante común entre los hombres de Oteapan. También hay mujeres que beben, pero parecen no ser tantas en comparación con ellos. Para toda la familia fue muy difícil el alcoholismo de Genaro. Además de volverse violento y de descargar toda su ira en su esposa y en sus hijos, en vez de gastarse el dinero en la familia se lo gastaba en la bebida: “lo que ganaba se lo tomaba”. Por eso Miriam, además de hacerse responsable de

¹ Historia de vida de Estela, entrevista realizada en Oteapan, enero de 2004.

los quehaceres domésticos y del cuidado de los hijos, siempre trabajó fuera de la casa. Vendía frutas y verduras en el mercado de Minatitlán.

Esa fue su vida, comprar y revender, cuando aquí era el tiempo de las frutas vendía mango, vendía naranjas, de aquí los llevaba para Mina. Esa era su vida. Todos los días se iba, todos los días.²

En ese tiempo, las familias eran mucho más grandes que ahora. La industrialización y las políticas de planificación familiar han influido para que la tasa de natalidad haya disminuido considerablemente en las últimas décadas.

Estela es la hija mayor de 13, así que le tocaba ayudar bastante a su mamá:

Me quedaba con mis hermanos, fui como su mamá, ellos mismos lo dicen, les tuve paciencia, los supe cuidar. Me tocaba hacer la comida, lavar la ropa. Luego mis hermanos se comenzaron a ir a la escuela y me quedé yo con los más chiquitos. Yo no fui nada a la escuela. Un poquito deletreo pero porque después unas señoras nos enseñaron, pero ya de grande, ya en la organización. Pero en ese tiempo mi mamá decía “tú no te vas a ir a la escuela, porque tú lo que debes saber es lavar, planchar, barrer” y todo eso [...] Así pase los ocho años, nueve años, diez años creo que hasta los doce o trece años ya mi papá un día recapacitó y se compuso: dejó de tomar.

Mi papá cuenta que después de todo ese sufrimiento vino una felicidad que él hubiera querido vivir desde antes, pero él no sabía que a la mujer no se le debe tratar así. Y es cierto, él no sabía porque vive lo que vivía la gente más grande, la tradición, la costumbre.³ Mi mamá no era una mujer rencorosa, no, ella dijo “voy a luchar por tu papá ya que nos tocó quedarnos con él y él se quedó con nosotros. ¿Para qué le vamos a reclamar todos esos problemas? ya lo hizo, lo sufrimos todos, pero pues ya se terminó y vino una vida nueva”. Y vivieron una felicidad

² Las nahuas pobres de Pajapan también recurren a esta estrategia, que parece ser culturalmente permitida para las mujeres en necesidad económica de hacerlo debido a que tienen un marido alcohólico o ausente (Vázquez, 1997). Para las popolucas, sin embargo, no es una opción culturalmente permitida, el ambulante es visto como causa de vergüenza (Emilia Velásquez, comunicación personal).

³ En los capítulos cinco y seis se abordan con más detalle las transformaciones culturales a las cuales alude Estela en este testimonio.

bonita, de tres años, hasta que mi mamá murió. Murió de una muerte tranquila, no sufrió ni dio lata.

[Miriam no eligió a su marido] a ella la dieron a la fuerza cuando tenía 15 años, porque ya se había embarazado, no pudo saber si era la persona indicada. En aquel tiempo no era como ahora, ahora las muchachas ya saben lo que hacen, como dice Amanda, mi hija, “yo sé lo que estoy haciendo y yo sé por qué lo voy a hacer, no me van a engañar”. Pero en ese tiempo sí te engañaban, y cuando te engañaban chiquita, pues la única solución de su honor de la familia, porque eso era lo que preocupaba, era casarse. Y desde esa vez, cada año se embarazaba mi mamá.

En la segunda mitad del siglo XX la sociedad mexicana vivió grandes cambios, entre ellos destaca la disminución de las tasas de mortalidad y natalidad infantil. Como parte de estos cambios está también el aumento de las edades en que las parejas se unen. Las abuelas y las madres de las jóvenes actuales, según las estadísticas (Módena, 2001), se unieron antes de los 20 años mientras que “las nuevas generaciones” lo están haciendo después de esa edad.

Le pregunté a Estela por las amigas de su juventud. Me respondió que no tuvo ninguna: “No había grupos donde la muchacha pudieran estar. Sólo ibas al catecismo y regresabas”. En el catecismo había un grupo de mujeres y otro de varones. Las muchachas platicaban un poco entre ellas, “[...] pero muy poquito podíamos comentar, muy poco podíamos relacionarnos. Y acabando el catecismo te tienes que regresar a tu casa, sólo puedes platicar con las muchachas en el camino de regreso, yo me voy para mi casa y ellas para la suya”.

En realidad hablaba con poca gente. Las niñas solían estar en sus casas, eran las mamás quienes hacían las compras. Y cuando salían no tenían permitido andar platicando por ahí. Pero Estela era quien compraba las cosas en su casa, además con frecuencia llegaba gente a buscar a su papá, que era músico y era ella quien los recibía y les “daba razón”.

Las normas y representaciones sociales son una suerte de guías para la acción, sin embargo, con frecuencia las prácticas y las representaciones no coinciden, o existen contradicciones entre unas normas y otras. El deber ser y los estereotipos relacionados con los distintos roles que deben representar hombres y mujeres están estrechamente relacionados, pero no siempre guardan coherencia con las acciones (Módena, 2001).

Con Miriam había muchas cosas que Estela no podía hablar:

Si te duele algo o si sientes algo o si estuvo a punto de pasarte algo, pues ni la mamá siquiera lo va a saber. Tú sólo le vas a platicar las cosas que hiciste en el catecismo. Hoy, si te andas sintiendo mal, pues la mamá es la que te va a orientar y te va a decir. Pero en ese tiempo no era como ahora. Las mamás eran muy recelosas, ni siquiera cuando iba uno a tener su menstruación ni nada de eso te decían. El día que me pasó, me pasó y ya, nunca mi mamá me dijo nada. Ninguna de las mamás lo platicaba [...] a las personas de mi edad nos tocó así. Pero yo ya aprendí en todo este rollo que ando [se refiere al grupo de mujeres]. No lo veo con morbosidad, y cuando lo fui aprendiendo nunca lo vi con morbosidad. Hay muchas mujeres que hasta ahorita comienzan a platicarlo. Con mis hermanas ya lo platicábamos, cuando se fueron creciendo y eran más grandecitas ya platicábamos. Después cuando pasó más el tiempo todavía a mi mamá no le gustaba pero todas mis cuñadas me buscaban a mí para contarme cosas de sus vidas íntimas.

Como Estela explica claramente, el hecho de que Miriam no hablara con ella de nada relacionado con la sexualidad, no era algo aislado sino más bien la norma. Según estudios al respecto (Módena, 2001; Rivas, 1996; Amuchástegui, 1996) y según mi propio trabajo de campo en otras regiones, es frecuente que tanto hombres como mujeres de esa generación no recibieran información acerca de las relaciones sexuales en sus familias de origen; lo mismo sucede en la experiencia de las muchachas de esa generación con respecto a la menstruación y a todo lo relacionado con la sexualidad. En el caso de las mujeres, esta ignorancia puede estar vinculada a una imagen de ingenuidad que las mujeres “deben tener” en el imaginario judeocristiano, en el cual no saber sobre sexo está asociado con pureza y virginidad.

Tampoco es poco frecuente que las mujeres de la generación de Estela busquen dar a sus hijas la información que ellas no tuvieron. Estela ha tratado de no reproducir este patrón de relación con su única hija. Sin embargo, no culpa a su madre porque *ella pertenecía a otro tiempo*.

Estela quería compartir lo que estaba aprendiendo con Miriam: “sentía que tenía que empezar a trabajar con mi propia familia”. Muchas veces la invitó a participar de los grupos de mujeres. La primera vez que lo hizo recibió regaños e insultos: “Yo soy tu mamá y tú eres mi hija, como siempre ¿cómo me vienes a

decir tú que tengo que hacer?” Después de unos años Miriam aceptó incorporarse a los grupos de estudio.

Al final lo vio como algo bueno, que logró cambiar un poco su vida, y dijo que le hubiera gustado acercarse antes. Comenzó a aprender un poquito, no aprendió como nosotras, nosotros es nuestro momento, y le tendremos que disculpar muchas cosas a ella porque no lo hace porque lo quiera hacer sino porque no lo aprendió. Hay cosas que las mamás aprenden con nosotras.

Yo digo que los papás tienen toda la razón porque así aprendieron ellos, pero también podemos cambiar, si nosotros lo edificamos de otra manera y educamos a los hijos de otra manera, ellos mismos de su corazón y en sus pensamientos nos van a hacer de que nosotros existamos como padres, y nos van a dar lo que estás queriendo que te den, pero no con exigencias de que “yo por ser su mamá tiene que llegar a mí el dinero”.

Estela asegura que cambiaron algunas cosas en la relación de sus padres a partir de que Miriam se integró al grupo de mujeres. Dice que a partir de las pláticas ambos se atrevieron a darse uno que otro beso, o un abrazo, frente a los hijos, y que eso antes era mal visto.

Últimamente él y ella ya se besaban delante de nosotros, ya le daba él un abrazo a ella, pero antes no lo podían hacer. Yo llego y lo beso a mi viejito, llega él y me besa y me abraza. Pero ellos no, no lo podían hacer delante de nosotros. Eso no se debe andar haciendo. Lo veían mal, todo lo veían mal, todo estaba mal.

Estela acepta que ella aprende muchas cosas con su hija, a escuchar cosas con las que no está de acuerdo, a hablar temas que no son fáciles: “[...] lo que yo he aprendido me hace que vea las cosas de otra manera y que vea que Amanda es mi hija y también mi amiga”.

Igual que su mamá, Estela se casó joven, a los 17, pero no fue obligada a hacerlo. No recuerda haber tenido muchos elementos para saber si Joaquín sería el hombre adecuado, sin embargo, se considera afortunada, porque él ha sido un buen marido. “Me encontré un buen marido, llevamos más de 30 años de casados y él nunca ha levantado la mano para pegarme. En ese tiempo vino lo bonito: mi papá ya no tomaba y yo me casé”. Estela cuenta cómo conoció a Joaquín:

Antes no había tiempo para enamorarse con los novios. No. Ahora ya se dan la libertad los chamacos, que se paran donde quiera ¡hasta se van exhibiendo! Antes no era así, el que te va a pretender va a ser tu novio, vas a hablar con él un ratito y ya. De los novios no se platicaba, teníamos que ser muy discretas [...] si tú tienes tu novio sólo se va a saber porque lo vieron platicando un poquito contigo no como ahora, que las muchachas platican de todo.

En la generación de Joaquín y Estela, en Oteapan, al igual que en muchas partes del país (Módena, 2001), las parejas no se elegían por su atractivo sexual sino por su confiabilidad y por la garantía que podían ofrecer de cumplir adecuadamente las funciones futuras. Esto se aplica sobre todo a las mujeres, que deberán ser buenas esposas y madres. El noviazgo no aparece como una etapa importante, pero en la siguiente generación sí lo será.

Antes nomás con que te ve ya es que te anda conquistando [...] en el molino o en la iglesia, por allá nos conquistaban. Antes no era como ahora, que el muchacho se va y puede andar con su novia en grupo, en ese tiempo no, era muy delicado. Creo que él me vio unas veces y luego me empezó a hablar. En ese tiempo, vienes caminando y viene él caminando contigo, te viene acompañando [...] Yo salía al molino y algunas veces él me esperó y me habló. Pero yo no le hacía caso, no me llamaba la atención, yo como si nada. Ya después empezó a hablarme, a hablarme y a hablarme.

Él andaba en la iglesia, le ayudaba a los padres a preparar lo de la misa [...] Yo iba a la misa y ya me iba a mi casa. Y un ratito hablábamos. Sólo en la iglesia, en el molino o cuando yo iba por el agua, sólo así platicábamos. Él me esperaba y nos quedábamos un ratito, unos 15 minutos o 20 y ya. Y eso era una vez a la semana, porque el temor más grande que yo tenía era que se fueran a enterar mis papás. Y un día el me dijo “nuestra relación se va estableciendo más, yo siento que empiezo a quererte, no sé tú” [...] y yo le decía que sí, pero yo no entendía mucho.

Luego me dijo: “creo que vamos a poner la fecha para casarnos”, “no” le dije yo, porque me dio mucho miedo. En ese tiempo no había bodas como ahora, las muchachas se iban con los muchachos y ya. Él dijo “le voy a decir a tu papá que me quiero casar contigo, porque quiero quedar bien con ellos”. Y entonces empezamos a planear [...] Duramos como seis meses, desde que me anduvo conquistando hasta que ya me fui con él. Creo que me favoreció Dios o no sé qué

cosa sería, pero nosotros sí hicimos unos propósitos, sí nos pusimos de acuerdo de cómo le íbamos a hacer.

Y cuando me llegó la fecha y nos casamos por la iglesia y por lo civil. La primera noche él me dijo: “yo veo cómo hace mi papá con mi mamá, y mis hermanos con sus esposas y yo no quiero eso para ti. Yo quiero para ti todo lo bueno, y de verdad, yo no te voy a engañar”. Luego dijo: “tú vas a ir en el pozo que te corresponde, no vas a ir a otro lado, no vas a irte a platicar con las señoras de los pozos, o al molino” [...] porque así era para todas las mujeres. “Bueno” le dije yo. “Yo voy a tratar de hacer el esfuerzo”, me dijo él, “de no golpearte. Nunca, nunca te voy a golpear. Pero sí vas a tratar de entender, de comprender. Algo que yo no sé, te lo voy a preguntar, algo que tú no sabes me lo vas a preguntar. Y si no sabemos los dos le vamos a preguntar a alguien que va a saber, a un padre [sacerdote] o alguien”.

En Oteapan, “la costumbre” indica que las parejas recién casadas van a vivir en la casa de los padres del hombre. Así lo hicieron Estela y Joaquín. Pero ella, como muchas otras mujeres, tuvo serios problemas con su suegra (de cierta forma es también parte de la “costumbre”). Tantos y tan fuertes que Joaquín intentó mediar varias veces y cuando todos sus intentos fracasaron, los dos se fueron a vivir a otra casa, donde viven hasta hoy.

Estela cree que siempre hay que luchar por los matrimonios y por la unidad de la familia, que todos los problemas se pueden solucionar, la separación o el divorcio no son una alternativa porque todas las personas pueden cambiar, crecer, aprender. En este hecho, se nota claramente la cercanía de Estela con la postura de la iglesia católica que rechaza el divorcio y la separación. La concepción que ella tiene de familia coincide con la imagen tradicional promovida por la jerarquía, que no ha sido cuestionada por la teología de la liberación, aunque sí por otras vertientes del catolicismo, como la teología feminista.⁴

Ella piensa que su interés por el trabajo organizado se debe a su pasado. “¿Por qué tanto interés en que las mujeres se organicen?, ¿por qué tanto interés en el trabajo colectivo? Creo que por lo que viví desde chiquita, ese martirio [...] y no es justo que la mujer sufra, no es justo que la mujer la traten de una mala manera”.

⁴ Véase capítulo dos de este libro.

Este testimonio muestra uno de los vínculos posibles entre las trayectorias personales y los procesos organizativos. Los motivos de Estela para participar vienen de la relación que ella ha hecho entre sus propias experiencias y las experiencias de otras mujeres, es decir, de haber reflexionado acerca de la dimensión social de su propia vida.

Estela cuenta que en un principio las luchas de la comunidad eran más espontáneas y fugaces. Menos planificadas y menos duraderas. A partir del trabajo con la iglesia se fueron constituyendo organizaciones más sólidas: primero la Unión de Barrios que luego se transformó en Defensa Popular de Oteapan.⁵

Estela primero se integró al trabajo espiritual en la iglesia católica, junto con su esposo:

Cuando empecé estaba yo joven, primero le entró mi esposo a la Escuela de la Cruz y luego me invitó a mí. Ese fue el primer paso que dimos. Dentro de la Escuela de la Cruz, siempre nos hablaron de la vida, de la vida del humano, de la vida de la mujer, de que esa vida de comunidad como que la íbamos perdiendo porque la gente sólo estaba pensando en sí misma y no en los demás, de que la mujer no se sabía valorar [...] y así fui aprendiendo. Y a medida que fui aprendiendo me fue gustando.

Cuando los primeros asesores llegaron [se refiere a los jesuitas laicos y religiosos que han apoyado a la DPO y a las organizaciones populares en la región] siempre decían que yo podía todavía aprender a escribir. Y sí lo intenté. Pero me tocó trabajar fuera además de andar en la organización, en la Iglesia y de aprender tanta cosa nueva. Sentía que se me iba, me sentía muy cansada, sentía que era como un problema más [...] y yo misma me quité, pero si me hubiera quedado podría leer y escribir.

Estela habla del significado que tiene Dios para ella y de cómo ese significado ha cambiado a lo largo de su vida:

Aprendí mi fe en Dios de mi mamá, pero antes no era como ahorita: ese era un Dios que sólo era para nosotros, para la familia, para todo lo que nos pasaba, para todo lo que encontrábamos. Pero de ahí eso se fue extendiendo, se fue agrandando, y fui aprendiendo que era para todos, para la comunidad.

⁵ En el capítulo tres de este libro hay una historia completa sobre esta organización.

Estela sintió una necesidad muy fuerte de hacer algo más concreto, más “social” dice ella. Quiso poner en práctica lo que aprendía en la iglesia, pero no sólo en su propia vida de manera individual, sino colectivamente, junto con un grupo de compañeros y compañeras que, como ella, pensaran que el mundo podía mejorarse si todos hacían un esfuerzo importante.

Primero sólo participaba en la comunidad eclesial de base y luego me invitaron a Unión de Barrios [antecedente de la DPO] Nos decían que en esa organización se necesitaba apoyo, gente que se comprometiera, que se capacitara [...] mujeres, para que hubiera aquí movimiento de mujeres, porque mucho más antes en la Iglesia, el que participaba más era el hombre, y sólo algunos, no vamos a decir que el 100%, pero siempre era el hombre. A donde quiera que había que ir, a donde se tenían que juntar las personas, pues el hombre iba.

En ese tiempo nosotras las mujeres éramos muy tímidas, miedosas, no podíamos expresarnos, ni podíamos platicar con la gente, como no salíamos a ningún lado, sólo de la casa al molino. Pero ya después que empezamos a capacitarnos, ese miedo lo fuimos perdiendo.

Aunque la mujer no salía, yo quería participar, así que tomamos un acuerdo con mi esposo: “Yo tengo que participar, le dije a él, porque a mí me gusta, porque se aprende, y siento que ahorita lo estoy recibiendo para mí, pero después” [...] Después de ir conociendo y conociendo, yo sentía como una inquietud, porque aunque yo no vivía mal, porque mi esposo siempre fue responsable, no tomaba, me quería, me cuidaba. Sí ignorábamos muchas cosas. No sabíamos, fuimos aprendiendo.

Y yo viendo que las mujeres sufren, que a las mujeres les pegan, que no las dejan salir, que la mujer es muy sumisa y siempre teníamos ese tremendo miedo de que no puede uno salir ni a la casa del vecino, ni a platicar con otras mujeres. Yo ya venía pensando y sí era mi inquietud, y le decía yo a mi viejito lo que pensaba noche y día, “y cómo voy a hacer con esto que yo siento y que yo aprendí, cómo voy a hacer que lo conozcan otras mujeres, que lo conozcan, que lo sepan”.

Y así duré un buen tiempo, puro pensar, pensar, pero yo me iba haciendo imaginaciones “creo que nos podemos juntar, podemos dialogar, podemos platicar”. Y así nos vinieron a encontrar estos sacerdotes. Los jesuitas, nos encontraron que él era activo, que yo también le entraba, en lo de la Iglesia ya andaba yo metida, que los cursos, que los talleres, pues siempre íbamos, a veces sólo para apoyar a los que lo dan.

Vinieron los de Fomento y nos fueron viendo inquietas, y nos fueron preguntando que cómo veíamos, que qué queríamos hacer, y dijimos pues que la mujer participe, y los invitamos a que nos asesoren.

Estela ha estado en la DPO desde el principio, y se ha entregado con mucha dedicación al trabajo organizativo. El grupo ha tenido momentos mejores que el actual. La efervescencia organizativa que vivió la región en la década de 1980 impulsó al movimiento popular, que en esta época tuvo importantes logros. Las organizaciones populares y los partidos políticos se acercaron. Lograron incluso ganar varios ayuntamientos, incluyendo el de Oteapan. Sin embargo, como he dicho en otras partes de este libro, tal acercamiento no fue duradero y ahora partidos y organizaciones se encuentran distanciados. La DPO se ha visto fuertemente golpeada por la migración y el fortalecimiento de la Renovación Carismática, así como por el crecimiento de otros grupos no católicos.

Pero incluso en los años en los que la organización era fuerte y grande, Estela tuvo que enfrentar grandes problemas en su historia como líder y como mujer. Cuenta que hace un poco más de 20 años, cuando ella ya estaba al frente de la organización, alguien quemó su casa y la de otros dirigentes. Fue una revancha política, una amenaza, porque la organización estaba peleando por conseguir que una importante compañía de transporte de la región indemnizara a dos familias, ya que dos de sus integrantes habían muerto en un accidente a causa de la negligencia y el descuido de los choferes.

Nos quemaron la casa, era una casa de palma, y nos la quemaron con todo, todo, todo lo que estaba adentro. ¡Todo nos lo quemaron! Nos calumniaron de una manera muy fea.

Por si fuera poco, Joaquín, el marido de Estela tuvo un accidente, se cayó de un árbol bastante alto y quedó inválido por varios meses. Tuvo que ser operado varias veces y finalmente quedó en silla de ruedas. Los doctores dijeron que no había forma de que él volviera a caminar. Estela tuvo que mantener a su hija pequeña y a su esposo durante varios años. Finalmente un día, después de muchos intentos frustrados, Joaquín logró caminar otra vez. Nunca como antes, porque las secuelas del accidente persisten, pero ahora camina por sí mismo.

El accidente de Joaquín fue lo que llevó a Estela al mercado de trabajo, pero ella es parte de una generación en la cual, estadísticamente, las mujeres comienzan a tener una mayor participación económica extra-hogareña debido a los procesos de industrialización y urbanización (Módena, 2001).

Los movimientos sociales y los procesos organizativos propician transformaciones culturales en áreas diversas. Por medio de la participación se generan formas de cultura política y al mismo tiempo visiones de mundo.⁶ Para Estela participar en la organización es un compromiso político de tiempo completo, es un proyecto de vida que requiere entrega total. Para ella es importante tener una vida abierta al escrutinio del colectivo, ser el mejor ejemplo posible, demostrar en la práctica cómo deben ser las relaciones familiares, hacia dónde deben dirigirse los esfuerzos individuales, cómo debe ser el vínculo entre la familia y cada uno de los integrantes de la comunidad. Para ella, así como para las otras líderes de la DPO, los cuestionamientos políticos deben sustentarse en el trabajo organizado de la comunidad, y viceversa, los esfuerzos colectivos deben contener cuestionamientos políticos, pues sólo así es posible transformar las relaciones sociales en unas más justas y equitativas.

Sin embargo, Estela considera que no son muchas las mujeres que se comprometen con la organización, que más mujeres deberían aceptar las oportunidades que el trabajo colectivo ofrece.

Nuestra organización tiene altas y bajas, a veces somos bastantitas mujeres y a veces somos bien poquitas [...] Por qué, porque como siempre se ha dicho, no todos están bien conscientes, porque si ya estuvieran conscientes [...] pues verían que estando organizados se puede lograr muchas cosas.

Estela piensa que la organización es como una escuela donde se aprenden muchas cosas para mejorar la vida, y todo eso que se aprende es para compartir y para poner en práctica:

La capacitación no es para mi solita, nunca he querido eso para mi solita, siempre lo he querido para que lo sepan los demás; así en el conocimiento y así en las cosas que vamos obteniendo. Yo siempre quisiera que eso que vamos logrando

⁶ En el capítulo tres se debaten las distintas posturas al respecto.

lo lograran un buen número de gentes, porque todas necesitamos, a todos nos hace falta. Ahora sigo aprendiendo para las demás mujeres.

Pero a pesar de la convicción de Estela y las otras líderes, la DPO es un grupo pequeño en un municipio de más de 12 mil habitantes. A veces Estela se siente triste al escuchar la opinión de otras personas:

Ellos dicen que es una pérdida de tiempo. Porque mucha gente tiene metido en su cabeza que se va a beneficiar ella sola, porque así nos ha enseñado la sociedad corrupta [...] Lucrar no es lo que pienso, no es lo que siento. Quiero que a todos nos alcance, que a todos nos beneficie.

Hace años yo decía: todas estas mujeres que están, todas se van a concientizar, todas van a tener su mirada así como lo tengo yo, vamos a ser varias y así vamos a lograr más de lo que hemos logrado. Pero no ha sido así.

A veces parece que se iba a lograr algo y se nos va de la mano de repente, y lo perdemos. Pero yo me siento contenta porque mi conciencia y mi mente me dice, mi corazón me dice que así es, que es una lucha, no es nada que ya lo tengamos. De nada podemos decir: esto ya lo logramos. Es por las diferentes formas de pensar, por las diferentes formas de cómo somos todas las personas. Porque no todas las personas quieren lograr lo mismo. En el inicio yo pensaba que todas íbamos a tener esa inquietud, ese deseo, esa alegría. ¡Porque yo sí lo tengo! Pero muchas mujeres dicen que no se puede y me dicen “¿cómo tienes tiempo para hacer todo eso?” Pues porque me gusta, me siento más contenta, más tranquila por ir haciendo todo esto que yo hago.

Eso lo empecé a entender cuando aprendí que yo sirvo para algo, que como mujer indígena que ni sé leer ni escribir bien, porque ni a la escuela me mandaron, pero sí sé oír. Sí puedo captar y eso que oigo y capto se desarrolla en mí. Lo puedo ir haciendo que se agrande, lo puedo hacer que sea más grande en mí y en las demás.

Lo que nos enseñan lo hacemos nuestro y cuando yo lo enseño quiero que también los otros lo hagan suyo y que lo practiquen. Y ahí es donde está lo duro, porque también hay que enseñar.

Sabes por qué yo he estado aquí desde el inicio y hasta ahorita, por qué siempre he estado y por qué siempre me he quedado: porque en mi corazón lo siento, en todo lo que soy, en mis ideas siempre lo tengo.

Como explica Estela, el trabajo político de la DPO se ha replegado al igual que tantos otros procesos que crecieron vinculados a las comunidades eclesiales de base. En este caso, creo no sólo se debe a los golpes que ha recibido la teología de la liberación, sino a que la crisis económica ha obligado a muchos a duplicar jornadas de trabajo o a migrar, limitando la posibilidades de organización comunitaria. Pero aunque la DPO no tiene la fuerza que llegó a tener, las batallas de Estela están lejos de haber terminado. Ella pertenece a la primera generación de oteapanecas que rompió abiertamente con viejas normas, planteando por ejemplo, de manera clara, que las relaciones familiares y afectivas podían ser, diría ella, más abiertas y más justas. En ese sentido Estela es una pionera, abrió el camino para Amanda y para las que vinieron después.

Amanda renovó el camino

Cuando Amanda habla de su vida lo hace con mucha energía, habla de retos, aprendizaje, crecimiento, logros personales. Viene de una familia de mujeres fuertes, unas veces parece un cascabel lleno de baile y fiesta; otras, es serena y nostálgica como un canto profundo que busca respuestas. Sus luchas tampoco han sido fáciles, pero quizá por venir de una familia comprometida con el proceso organizativo, sus cuestionamientos no le han costado el rechazo o la desconfianza de sus padres, como le pasó a Estela en ciertos momentos de la vida.

A diferencias de Estela, Amanda tiene buenos recuerdos de su infancia:

Fui una niña alegre con muchos amigos y amigas. Una niña que no tiene todas las cosas materiales, pero sí las fundamentales: una familia, la atención de mis padres, a pesar de que siempre han sido personas comprometidas con el pueblo y con la iglesia. De lo que me han contado y de lo que yo me acuerdo siempre han estado en la lucha. También mi infancia estuvo rodeada de mis abuelitos, tíos y primos. Gente que me quería. Los sacerdotes que llegaban ahí; gente como tú, que de pronto venían a visitarnos y luego hacíamos una buena amistad.

Su infancia transcurrió entre reuniones de la organización, talleres de análisis de la realidad y grupos de reflexión bíblica.

Yo reclamaba un poco la presencia de mi mamá, donde podía llevarme yo iba. Yo vivía mi mundo, mi infancia. La gente me cargaba, me llevaba. Yo iba a jugar a las reuniones. Me acuerdo que una vez me enojé mucho porque cuestionaron muy fuerte a mi papá en una reunión y yo me acuerdo que pensé “van a ver cuando yo crezca, ahorita porque estoy chiquita, pero cuando crezca, van a ver”.

También hay episodios difíciles en su memoria:

Recuerdo el accidente de mi papá, se cayó de un árbol. Fue muy traumático para nosotras. Yo tenía cinco años y no entendía por qué iban y venían. Me explicaron qué pasaba, me quedaba yo con mis abuelitos y con mis tíos, pero como que no entendía bien. Después mi papá pudo caminar y volvió la tranquilidad. Él siguió participando a pesar de que le costaba y le dolía.

Estela nunca tuvo dudas acerca de mandar a su hija a la escuela. Ella es parte de una generación de mujeres que a pesar de no haber estudiado, considera muy importante que las hijas lo hagan. Cuando Amanda tenía cinco años, la crisis de salud de Joaquín estaba en el peor momento y Estela no podía separarse de la casa ni para llevar a la niña a preescolar, el cual quedaba algo lejos. Al lado de su casa estaba la primaria pública de Oteapan y Amanda no entendía por qué tendría que ir hasta el preescolar, si esa gran escuela que tanto le llamaba la atención, estaba al alcance de su vista. Aún no cumplía la edad necesaria, pero ella no podía esperar más. Hacía grandes dramas para convencer a Estela de que ya estaba preparada.

Me recuerdo que tenía muchas ganas de ir a la escuela, la primera vez fui de oyente. El vecino es maestro y escuchaba que yo lloraba mucho, le preguntó a mi mamá por qué y ella dijo que yo quería ir a la escuela y que por eso lloraba. El vecino le dijo a mi mamá “pues mándamela y yo la voy a poner a hacer cositas en el cuaderno, a trabajar con plastilina” [...] Él daba clases en tercero de primaria y yo sólo tenía cinco años, así que mis compañeritos eran más grandes que yo. Cuando comencé a ir a la escuela formalmente, ya me sabía todas las vocales.

Durante los primeros cinco años de la primaria, Amanda continuó siendo tan desenvuelta y segura de sí misma como anunciaba en su infancia temprana. Se confrontó con varios maestros por lo que ella consideraba injusticias hacia ella o hacia sus compañeritos. Tuvo excelentes calificaciones en todo excepto en conducta.

En sexto, sin embargo, comenzó a aburrirse de la escuela. Tuvo 52 faltas y aun así aprobó los exámenes. Tal vez como un anuncio de la adolescencia, se volvió retraída, se aisló y comenzó a ser mucho más selectiva con sus amistades.

Me metí en mí misma, a vivir el momento que estaba pasando sin comentar nada con nadie. Lo que sí me gustaba era jugar fútbol, no era buena pero me encantaba.

Claramente la infancia de Amanda fue muy distinta a la de su mamá, existían los juegos, incluso aquellos que no eran propiamente “para niñas”.

Ser hija de dos líderes sociales tenía aspectos complicados:

Me inventaban chismes, tal vez por ser mis papás quienes son. Decían que yo otra vez me estaba escapando de la escuela y que andaba haciendo cosas que a esa edad las niñas no hacen con otros niños por ahí. Yo le explicaba a mi mamá que eso no era cierto. Ella siempre me tuvo confianza. Y me puse como propósito demostrarle a esa gente que todo lo que ellos decían que me iba a pasar no me pasaría.

No son pocas las líderes indígenas jóvenes que han crecido en familias comprometidas con el movimiento indígena a distintos niveles (Berrío, 2005). Haber convivido desde pequeñas con militantes ha marcado de manera importante su perspectiva política y su forma de ubicarse en el mundo. Amanda acompañaba a su mamá a las reuniones de las CEB, de la UB y del Freposev, iba con ella a los talleres de análisis de la realidad que impartían los jesuitas. Estela y Joaquín comenzaron a insistirle en que se integrara a algún grupo de las CEB, pero ella no quería.

Iba porque me llevaban. Mi papá, mis tías, me llevaban al grupo de reflexión. Pero no me gustaba, y me decían “bueno pues intégrate para que seas catequista”. Acepté aunque no quería, porque pensaba que ellos sabían lo que estaba bien para mí. Y sí. Era la más chica. Yo tenía 12 o 13 y las demás muchachas tenían como 25 años. Siempre he sido la más joven en todos los espacios de participación. Ya estando ahí lo disfrutaba: cursos, pláticas. Me llamaba la atención estar con los niños los domingos y me gustaba que te reconozcan que eres catequista, es un tipo de autoridad.

Después de un tiempo Amanda ya no quiso continuar. A pesar de la insistencia de sus papás ella no se sentía convocada por los procesos organizativos ni por la iglesia.

Me insistieron. El grupo de mujeres ya existía, y me decía mi mamá pues ahora tienes que integrarte a algo, hay que darle un servicio a la gente. Y en eso llegó el prenovicio que comenzó a dar un servicio de salud a la gente. El local estaba cerca de la casa. Mi mamá me puso a ayudarles. El doctor llegaba a la casa porque mi mamá era coordinadora de los grupos de mujeres y él me comenzó a animar para que participara y yo siempre ponía “peros”. Hasta que comencé a ir a ayudar, y muy pronto ya estaba poniendo agujas. Me hice promotora de salud cuando tenía yo 14 años. Tomé cursos de masaje, de acupuntura, para conocer el cuerpo humano, para conocer los puntos de la oreja [...] hablábamos de que es un trabajo organizativo, de que es un trabajo de servicio, de vocación también, de que teníamos que ponerle empeño para que tuviéramos que seguir aprendiendo, de que era un compromiso con Dios y con lo espiritual.

Durante el último año de la secundaria Amanda ya daba consultas. Pero cuando entró a la preparatoria no pudo continuar, porque no le alcanzó el tiempo.

Aprendí mucho de ellos, también me encariñé y luego tuve que dejar de ir porque entré a la prepa y no me daba tiempo. Cuando daba consulta iba en el último año de la secundaria. Los tres años de prepa me dediqué a la escuela y a las amistades. Mi mamá se enfermaba en ese tiempo, y empecé a poner en práctica mis conocimientos más en serio con ella. Practicaba también con mi abuelito y con mi familia. Me seguí formando por mi cuenta, leía de eso y seguía aprendiendo. Es fundamental que te reconozcan tu trabajo, eso me estimuló mucho. También fui viendo resultados y eso me animó. Desde entonces la gente sabe que soy promotora de salud, y me buscan.

A diferencia de Estela, quien no recuerda haber tenido muchos amigos en su infancia y adolescencia, Amanda tenía amigos y amigas, y además permiso de sus papás para jugar con ellos bajo ciertas normas: que Estela siempre supiera dónde estaba y que saliera sólo con autorización, que los amiguitos también le pidieran permiso a Estela o que jugaran todos en casa de Amanda, y otras normas similares.

Frente a la sexualidad, Estela se propuso tener una actitud distinta a la que su mamá había tenido con ella, buscó hablar claramente con Amanda. A diferencia de la abuela Miriam, Estela se había acercado a otro tipo de información a partir de los grupos de mujeres. Le explicó de qué se trataban los cambios hormonales en los primeros años de la juventud, qué era la menstruación y cómo tratar con ella. Además, Amanda ya había escuchado todo esto en la escuela. Cuando Amanda salía de la infancia, los medios de comunicación, las instituciones de salud y la escuela, ya representaban voces importantes en la producción y reproducción de significados en torno a la sexualidad. Sin embargo, la información transmitida por estas instituciones abarcaba únicamente los aspectos biológicos de la sexualidad, dejando de lado las relaciones sociales y afectivas, y la conflictividad que en muchos aspectos puede representar:

Yo ya sabía de qué se trataba la regla, tenía 12 años y seguía jugando igual y haciendo lo mismo. Yo pensaba: “cuando llegue llegará y será bienvenida”. Pensaba así porque así me enseñó mi mamá a pensar.

Estela también habló con su hija acerca de los novios, no sin antes dejar claro que esto era un esfuerzo importante para ella:

Mi mamá me decía: “Si me escuchara tu abuelita lo que te estoy diciendo me iba dar una regañiza de aquellas”. Siempre decía “vas a tener muchos amigos, y de entre todos ellos vas a conocer alguno que te va a gustar su compañía y a lo mejor va a ser tu novio”, siempre me orientaba.

Como he dicho antes, Estela es parte de una generación que no recibió este tipo de información de sus padres, que prefirió romper con esto y compartir con sus hijas parte de sus experiencias. Estela contaba con más que sus experiencias para informar a Amanda, estaba integrada ya a las CEB y tenía acceso a capacitaciones y a datos a los cuales no todas las mujeres podían acercarse. Sin embargo, llama la atención que otras investigadoras (Módena, 2001) han encontrado discursos similares al que describió Amanda, en mujeres de la misma generación.

Amanda está agradecida por esto, pero también tiene críticas serias a algunas de las estrategias utilizadas por Estela para abordar el tema de la sexualidad:

Mi mamá me decía: “sí vas a tener amigos, pero no tienen por qué andarte manoseando, ni nada”. Me infundieron un poco de miedo. Me decían que quien me va a querer no se me tiene que acercar, no me va a tocar y me fui metiendo que los hombres eran malos, porque parecía que buscaban tocar a las mujeres. Iban a jugar con tus sentimientos pero también con tu cuerpo y eso era malo. O a lo mejor sólo iban a querer hacer eso porque soy hija de quien soy, y por hacerles un daño a mis papás iban a querer hacerme daño a mí.

Ahora que soy más grande pienso que las decisiones con respecto a mi sexualidad sólo yo las debo tomar, nadie más. Yo decido qué quiero hacer, cómo lo quiero hacer y a qué horas lo quiero hacer. Y si me pasa algo ejerciendo mi sexualidad yo me tengo que hacer responsable, pero también tengo que hacer responsable a la otra persona. Y bueno, eso también es mal visto por la sociedad y por la cultura, la gente te señala, te critica, te culpa.

Aunque la sexualidad sigue siendo un tema tabú en muchas comunidades indígenas y no indígenas de México, algunas de las mujeres líderes han empezado a hablar públicamente del tema. En varios eventos nacionales e internacionales de mujeres indígenas (Enlace Continental de Mujeres Indígenas: Ecuador 1995, México 1997, Panamá 2000, Lima 2004, y otros espacios)⁷ se ha debatido acerca del derecho a decidir sobre el propio cuerpo, a escoger el número de hijos, a tener una sexualidad placentera, etcétera.

Al terminar la secundaria, Amanda comenzó a sentir que tenía que contribuir económicamente con su familia, ya que para Estela era cada vez más difícil mantenerla a ella y a Joaquín. Pensó en no estudiar la prepa para ponerse a trabajar y esa posibilidad también la colocó frente a otro tipo de cuestionamientos:

La prepa no la iba a estudiar porque, como mi papá no podía hacer esfuerzos, mi mamá mantenía la casa. Yo veía que eso era algo que teníamos que solucionar. Yo pensaba: “sí no estudio, ¿qué voy a hacer?, ¿me voy a casar?, ¿voy a trabajar?, ¿qué voy a hacer? Ellos ya están grandes. Cuál va a ser la vida de después para nosotros”. Pero mi mamá dijo “sí le vas a echar ganas, yo voy a seguir

⁷ Para una reflexión completa acerca de las mujeres indígenas organizadas en los espacios internacionales consultar la tesis de maestría de Lina Rosa Berrío (2005), citada en la Bibliografía del presente trabajo.

manteniendo la casa”, yo quise seguir estudiando y ella dijo que iba a hacer el último esfuerzo “no quiero que tú tengas una infancia como la que yo tuve, que sólo crecí y llegué a la edad en la que ya me debía casar y luego me casé y ya. Yo quiero que tú seas diferente, que tengas un trabajo digno, que no tengas que hacer lo que yo he hecho para sacarlos adelante, que es un trabajo digno pero que es más cansado, más pesado y yo no quiero eso para ti”. Por eso le puse mucho empeño, pensé que tenía que hacer el esfuerzo para encontrar un trabajo en donde no tenga que hacer el trabajo en una casa ajena o lavar ropa o algo así. Así que la prepa fue de dedicarse a estudiar. En la mañana ayudar a mi mamá, con las tortillas y otras cosas de la casa.

Al terminar la prepa, a pesar de que quería seguir estudiando, decidió buscarse un trabajo. Tal vez después, en otro momento, seguiría con la universidad.

La educación escolarizada, junto con las distintas capacitaciones es uno de los elementos relevantes que Lina Rosa Berrío (2005) encontró en el desarrollo de los liderazgos de mujeres indígenas. Esta autora explica que las mujeres que tienen acceso a este tipo de recursos tienen mayores posibilidades de desarrollar sus potenciales y de entrar a otros espacios y realidades que confrontan y amplían su propia visión de mundo.⁸

En la generación de Amanda se observa una mayor escolaridad tanto en las mujeres como en los hombres (Módena, 2001). Esto sumado al proceso acelerado de industrialización regional, trajo nuevas opciones laborales para las jóvenes (esto no significa mejores opciones, sólo nuevas).

Me fui a buscar un trabajo en Coatzacoalcos, de vender libros de computación, pues ni vendí nada, creo que vendí solamente uno, estaba gastando mucho y no estaba ingresando nada, así que mejor me regresé a mi casa.

⁸ Por otra parte Morna Macleod (comunicación personal) explica que existe entre las mujeres mayas en Guatemala un fuerte cuestionamiento al énfasis que el discurso del desarrollo pone en la educación escolarizada y en la alfabetización. Estas mujeres opinan que si bien la escuela puede ofrecer herramientas nuevas, también coloca a las indígenas en espacios mestizos laborales o académicos en los cuales estarán en evidente desventaja. Además, añaden, la escuela no valora el conocimiento que ha sido transmitido oralmente de generación en generación en las comunidades indígenas y busca aculturar, lo cual es una forma de colonización.

Pero, aunque no era conciente de ello, Amanda tenía mucha más experiencia organizativa y política que el resto de los muchachos y muchachas de su edad. Durante toda su infancia había asistido a las reuniones políticas con su mamá y durante una parte de su adolescencia había sido promotora de salud. Sus padres seguían siendo dos de los líderes más importantes de Oteapan y ella había crecido rodeada de sacerdotes y asesores que llegaban a su casa a platicar con Joaquín y Estela. No pasó mucho tiempo antes que el primer gobierno del PRD le ofreciera a Amanda un trabajo.

Llegó a verme la esposa del presidente electo para proponerme que trabaje con ellos. Les dije que no sabía hacer nada, que acababa de salir de la escuela. Me dijeron que querían que trabajara en el DIF, que ayudara a la que quedara como presidenta del DIF. No me dieron tiempo para pensarlo, acepté. Me contrataron por los tres años. Fue una experiencia muy bonita, me gustó tener contacto directo con la gente, ofrecer apoyo.

Empezó a ver de cerca la frialdad y lentitud con que la burocracia suele trabajar, intuyó el mal manejo de los dineros y prefirió renunciar.

Renuncié después del año y nueve meses. No me gustó cómo se comenzaron a dar las cosas. En mi casa siempre se platicaban las injusticias, la forma correcta de hacer las cosas. Vi que el dinero se podía agrandar más para apoyar a más gente y empecé a dudar que el dinero se estuviera usando bien. Empezó a ser otra cosa diferente a la que yo estaba esperando. Era un espacio desde donde se puede hacer mucho, si se hace bien se puede impulsar bastante. El sueldo era simbólico, pero me siento satisfecha de haber estado ahí, aprendí mucho. Yo hacía todo, lo administrativo, lo relacionado con la dirección, aprendí bastante. Adquirí seguridad y me gané la confianza de la gente.

Cuando renuncié quisieron acusarme de cosas que no pudieron comprobar porque yo tuve la precaución de entregar todo ordenado y por escrito. Yo no pertenecía a la organización pero mi mamá sí [...] querían dañar a la organización y también a mi mamá a través de desprestigiarme a mí.

Amanda comenzaba a construir una imagen de líder:

Empezó el cambio de mi vida en mi relación con el pueblo hacia mí. La gente empezó a verme diferente.

Otras líderes indígenas (Berrío, 2005; López, 2005; Sánchez, 2005) aseguran que una de las manifestaciones más frecuentes de las luchas de poder al interior de sus comunidades y de sus organizaciones son las descalificaciones y los chismes. Suele tratarse de chismes relacionados con su vida personal, pero también con su vida laboral, como señala el testimonio de Amanda.

Ella ubica dos eventos clave para su decisión de comprometerse políticamente: la experiencia en el DIF y el eco zapatista. Amanda había sido parte de varias actividades de la organización, pero hasta ese momento había sido por iniciativa de Estela.

A raíz de mi salida del DIF fue que me comprometí a hacer algo en la comunidad. También fue importante mi primer viaje a México. Fue cuando el Primer Congreso Nacional Indígena, cuando llegó Ramona a México, cuando se rompió el cerco militar en Chiapas. Me llenó de emoción ver tantas organizaciones juntas luchando por un ideal de justicia. Veía a las mujeres hablando tan desenvueltas y me llenaba de emoción y decía “cuándo voy a estar ahí, hablando de la región de donde nosotros somos, defendiendo los derechos de acá, de donde nosotros estamos”. Así fue que nació la idea de estar en la organización y de trabajar por esto.

Esta experiencia nos habla del profundo impacto del zapatismo en el movimiento indígena en general, y en la formación de nuevos y nuevas líderes, y también hace referencia a la importancia que tuvo para Amanda como líder y como mujer salir de su comunidad, conocer otras ciudades y experiencias organizativas. Este episodio marcó diferencias en su forma de entender los procesos sociales y en su propia vida.

Por un momento la preocupación de cómo resolver, a largo plazo, el problema económico de su familia fue más fuerte que su deseo de comprometerse políticamente. Comenzaba la migración a Ciudad Juárez y la idea de irse no le pareció mal:

Estaba preparando maletas para irme pronto, pero en eso llegan a verme las compañeras de salud de Chinameca y a decirme que están con los grupos de salud en Chinameca, que por qué no retomo eso, que por qué no voy a compartir mi trabajo con ellas y a seguir desarrollando lo que yo sabía. No tuvieron que decirme mucho para que yo aceptara [...] ellas supieron que yo me iba a Ciudad Juárez y me vinieron a convencer para que no. También porque en ese tiempo ya se había hecho el análisis de que no era lo idóneo estar fuera de la familia.

Con frecuencia escuché entre las integrantes de la DPO y de las CEB comentarios reprobando la migración como alternativa poco ética, como fuente de problemas familiares, drogadicción, enfermedades venéreas y malos hábitos. En los talleres se reflexiona acerca de las dificultades y riesgos que implica migrar, y se propone el trabajo colectivo como forma de contrarrestar la crisis económica que origina la migración.

Me quise integrar al grupo de salud de aquí [de Oteapan] y no pude porque lo que yo sabía ya no era lo que ellas necesitaban, eran otras reglas, otras cosas [...] Además como que sintieron que yo le iba a quitar el lugar a alguien. No me aceptaban muy bien y opté por participar en el de Chinameca y apoyar a Gaby, que era una asesora de Fomento, en el trabajo con grupos en la sierra. Conocí a otras gentes, había que adaptarse a lo que las compañeras creen que debe ser.

La dificultad que narra Amanda para integrarse inicialmente al equipo de salud es parte de los conflictos generacionales en los que se ha visto envuelta por ser la más joven y la única soltera.

Cuando Amanda llevaba seis meses trabajando como promotora de salud, la llamó el síndico del nuevo ayuntamiento, quien también era perredista, para ofrecerle trabajo como su secretaria.

Lo pensé mucho, por lo que había pasado antes en el DIF. No sé porque la gente pensaba que yo podía hacer muchas cosas que yo no soy capaz de hacer [...] no sé por qué la gente inventaba esos chismes. Para ese tiempo ya había pasado que hijos de compañeros que estaban en la organización se perdían en el poder, llegaban a algún puesto de elección popular, ganaban un poco de dinero, y no había servicio ni atención para la organización. Eso era una preocupación para la organización y para mi mamá.

Estela se sentía intranquila porque el hijo de Macaria, otra líder de la entonces ya desintegrada Unión de Barrios, había sido un síndico corrupto y prepotente. Muchos conflictos se generaron alrededor de ese hecho en la organización popular, cuya conclusión fue la fractura de la UB y el nacimiento de una nueva organización, la DPO, con mucho menos integrantes, sin Macaria y sin su familia.⁹ Estela pensaba que el poder corrompe y corrompería a su hija. Amanda estaba segura de que quienes se corrompían eran los líderes con principios débiles o poco éticos, que el poder no necesariamente produce el mismo efecto en todas las personas. Y en ella no lo haría. Incluso Adrián, de Fomento, le dijo en una plática muy seria, que se viera en el espejo de Roberto, el hijo de Macaria. Amanda lo pensó mucho y decidió aceptar.

Mi mamá decía que no, que si lo aceptaba iba a dejar la organización, ya no iba a apoyar ni a cumplir los compromisos que había adquirido con la organización, te vas a olvidar de todo esto que has aprendido. Y yo decía no, una cosa es la organización y tengo que seguir ahí, y les voy a demostrar qué es lo que puedo hacer, y otra cosa es que tenemos que comer, que alimentarnos y vestirnos. Mi papá no pensaba igual que mi mamá, él quería que yo tomara mi propia decisión. Cuando fui a hablar con el síndico, le dije que yo sólo iba a aceptar, si el trabajo me permitiera continuar atendiendo el compromiso que tengo con la organización.

Esto fue hace al menos cinco años, el síndico terminó su periodo y Amanda se quedó como asistente y secretaria en otras áreas del ayuntamiento.

El puesto está pensado para ser subordinada. Pero me ha gustado ese espacio porque no he sido una simple secretaria, me han dado la facultad y la oportunidad de opinar y de dar sugerencias. Cuando tenía que viajar por lo de la organización, pedía permiso y me apoyaban. Y mis sugerencias adentro del ayuntamiento siempre fueron como parte de la organización, siempre doy mi palabra como integrante de la organización. Trato de ver que las cosas sean justas adentro.

Entre las líderes indígenas en México, y en otros países de América Latina, es frecuente haber comenzado como secretarías en sus propias organizaciones

⁹ La historia completa de la desintegración de la UB y el nacimiento de la DPO puede consultarse en el capítulo tres del presente libro.

para luego tomar un papel protagónico en las luchas (Berrío, 2005). En el caso de Amanda, ya es una dirigente reconocida en su organización, pero como secretaria del Ayuntamiento funge como consejera en diversos asuntos. Durante mi trabajo de campo, fue llamada incluso por la presidenta municipal para comentar asuntos relacionados con las organizaciones sociales y los proyectos que éstas desarrollan.

Ahora Amanda tiene 30 años y es una promotora de salud muy respetada, y además ha tenido el encargo de representar a la DPO en otras regiones. El hecho de que la gente opine sobre su vida, no ha disminuido ni un poco la afluencia de gente en la pequeña “clínica” en la que trabaja con acupuntura, homeopatía y herbolaria. De hecho, las horas de consulta no bastan para atender a su “clientela”, la buscan en su casa de día y de noche. Con su trabajo se ha ganado la confianza de la comunidad.

A esa edad, la generalidad de las mujeres en Oteapan, están casadas o viven en pareja, y tienen uno o dos hijos. Le pregunté si tenía planes al respecto:

Durante mucho tiempo no me pregunté si me quería casar. Últimamente cuando estoy solita, a veces me meto muy adentro de mí y me pregunto qué va a ser de mi vida más adelante, me pregunto si voy a casarme, si voy a tener hijos, si voy a tener una familia igual a la que tengo, una familia con responsabilidades definidas y con libertad de expresión, donde no nos estamos peleando porque “te toca o me toca”, sabemos que tenemos que estar coordinados, sin pedirnos permiso, sólo nos avisamos, no hay desconfianza.

En la generación de Amanda, a diferencia de lo que pasaba en la de Miriam (y algunas veces en la de Estela) las mujeres participan en la elección de sus parejas o las eligen ellas mismas. Además se ha extendido la práctica del noviazgo. El proceso de urbanización acelerado de Minatitlán, Coatzacoalcos, Cosoleacaque y en cierta medida de Oteapan, ha multiplicado los “espacios” para los jóvenes y por lo mismo las relaciones sociales, como el noviazgo, encuentran nuevos escenarios y posibilidades.

No me gusta que hay hombres que se sienten minimizados cuando tú sales adelante, o que no les gusta que tú trabajes porque tú tienes que estar en tu casa atendiendo a tu marido. Quién sabe si yo voy a encontrar esa persona, mi

mamá dice que sí pero que hay que construirla [...] También sé que estoy en el momento, porque mucha gente de mi edad ya están casados y tienen su familia. Pero también me doy cuenta que mucha gente de mi edad ya están separados, unos por aquí y otros por allá. Y de pensar en todo eso, a veces se me quitan las ganas de casarme.

Este testimonio muestra cómo han cambiado los parámetros para considerar adecuada a una pareja. Estela no recuerda haber tenido elementos para juzgar si Joaquín sería o no un buen marido, Amanda en cambio tiene mucha claridad al respecto, sabe qué cosas son importantes para ella. Estas características tienen que ver con los conceptos de familia, de justicia y de equidad que Amanda ha desarrollado a partir de su participación en los procesos organizativos cercanos a la teología de la liberación.

La pareja con la que yo comparta mi vida tiene que ser comprensivo, realista de que los tiempos han cambiando, que ya no manda sólo el hombre, como en la época de nuestros padres, se tienen que compartir las decisiones y las responsabilidades, ellos no pueden ser más que nosotras ni nosotras más que ellos, sino iguales.

La búsqueda de relaciones de género equitativas es una constante en el discurso de las mujeres indígenas. El énfasis que hace Amanda en que ninguno de los dos sea más que el otro, en la necesidad de tomar juntos las decisiones y de trabajar a la par en los procesos organizativos es compartido con otras líderes indígenas. Para todas ellas la lucha por la equidad es fundamental, pero se plantea siempre como parte de una lucha más amplia al lado de sus pueblos y organizaciones (Hernández, 2001; López, 2005; Duarte, 2002a; Sánchez, 2005).

Tengo esa ilusión de encontrarme a alguien como mi papá que es consciente y no desconfía de mi mamá, que yo no tenga que pedirle permiso, sólo decir, y pedir sugerencias [...] que me quiera mucho. Que pudiera entender este proceso que estamos llevando de la organización, que sepa que yo pertenezco a la organización, que trabajo y que también puedo asumir la responsabilidad de esposa y madre. Que soy una persona que piensa, que puedo ejercer un puesto público. Nunca toleraría que me golpearan o que me trataran mal, no viviría con alguien así. Me separaría.

Estela se preocupa cuando escucha a Amanda decir que muchas de las cosas que ella ve en los matrimonios no las soportaría en su vida. Que ella, sin duda alguna, se divorciaría de un hombre violento o alcohólico. Para Estela el matrimonio es muy importante y es necesario luchar para mantenerlo. No está bien ante los ojos de Dios romper ese sacramento. Para Amanda, en cambio, es mucho más importante la felicidad y el respeto de los derechos que tienen las mujeres. “Seguro que Dios no quiere [dice ella] que se rompan los matrimonios, pero menos quiere que una mujer sea golpeada”.

Esta opinión acerca del matrimonio suele escucharse entre las jóvenes, pero contrasta el hecho de que el mayor porcentaje de violencia doméstica, según el DIF y el Ministerio Público locales,¹⁰ sucede en matrimonios jóvenes. Puede ser simplemente que sean las jóvenes quienes denuncien con mayor frecuencia, y que las mujeres más grandes opten por no hacerlo.

Es claro que el imaginario en torno a las relaciones de género y a lo femenino se ha transformado. Hay cambios significativos entre las mujeres de la DPO y sus hijas. La tendencia es que las jóvenes comiencen a trabajar asalariadamente entre los 15 y los 18, y busquen seguir haciéndolo después de casarse. El matrimonio se ha pospuesto y ahora las muchachas suelen tener entre 18 y 24 años el día de su boda.

Como he dicho antes, en la DPO Amanda es la única joven, sin embargo, su papel en esta organización no difiere del que tienen las jóvenes en otras organizaciones indígenas. Su presencia ha traído procesos de renovación y cuestionamiento, pero ha estado acompañada de conflictos generacionales que no siempre tienen fácil solución. Las mujeres jóvenes están transformando rápidamente sus propios conceptos acerca de la tradición y la costumbre, las relaciones de pareja, la maternidad, las relaciones de género, etcétera, y esto no está exento de conflictos fuertes a nivel personal y en ocasiones, que no es el caso de Amanda, incluso conflictos comunitarios (Berrío, 2005).

Si bien es cierto que las mujeres organizadas están cuestionando los roles tradicionales de género, es necesario decir que las jóvenes, generalmente apáticas frente al proceso organizativo, también lo están haciendo. Sin una reflexión “formalmente política” de por medio, se están relacionando de formas distintas

¹⁰ Entrevista con presidenta del DIF y entrevista con representante de la Agencia Especializada del Ministerio Público (MP).

en lo cotidiano. No es que Estela y las mujeres de su generación prefieran la violencia doméstica al divorcio, sino que la forma en que ellas han encontrado de construir dinámicas no violentas de relación no es la misma que las jóvenes están practicando. Estela piensa en la organización como la mejor alternativa, mientras que las muchachas, exceptuando a Amanda, se sienten bastante lejanas del movimiento popular en general.

Amanda dice que si tuviera hijos les transmitiría los mismos principios y valores que sus padres le inculcaron a ella.

Mis papás me enseñaron a trabajar mucho, mi mamá es muy trabajadora y eso me ha impulsado a seguir haciendo, a salir de la rutina normal, a ir más allá.

Tal vez no llevaría a sus hijos a la iglesia con tanta frecuencia, cree que la fe hay que vivirla más en la vida cotidiana y menos en la iglesia. Estela y Joaquín concuerdan con esa idea, pero ella va por lo menos una vez por semana a misa y él dedica su vida a los grupos de reflexión y a sus responsabilidades de animador de las comunidades eclesiales de base.

Yo no voy mucho a la iglesia. Y eso va fuera de las cosas que mis papás me han enseñado, que hay que estar en contacto con Dios, que hay que ir a la iglesia una vez a la semana. Es otra visión de Dios.

Mis papás estaban muy dentro de la iglesia y ellos me decían que ahí trabajara, adentro de la iglesia, y yo le decía que no, que la justicia y la equidad se debe dar en cualquier espacio que estemos, en cualquier trabajo que tengamos, tenemos que aplicarlo desde lo más insignificante. Y lo quiero hacer desde todos los espacios. Y desde entonces he estado haciendo eso, aunque también me he perdido un poco, a veces me he tenido que buscar a mí misma.

La relación entre ella y sus padres es muy buena. Sin embargo, ser hija de líderes ha representado retos importantes en los distintos momentos de su vida:

¡Siempre tengo que andar haciendo las cosas bien! Ande donde ande, aquí en el pueblo todo el mundo me conoce, aunque sea por allá en un barrio lejos, es como si estuviera cerquita de mi casa. Todo el mundo sabe quiénes son mis papás. Ellos hacen tantas cosas que yo me siento comprometida en mi comportamiento, qué van a decir de la hija de Joaquín y Estela.

Ellos son parte fundamental de la historia de Oteapan y de la historia de la iglesia. Ser hija de ellos es andar derechita y andar bien. Lo que ahorita tengo es en parte por la formación de mis papás pero también me lo he ganado y lo he construido yo. Pero siempre está ahí que soy hija de ellos y me tengo que portar bien. Me siento diferente a los jóvenes de mi edad, a veces con problemas, si yo no tengo novio es porque siempre ando metida en cosas, en reuniones, etcétera, y todos lo que andan ahí son casados y ya han vivido. Los jóvenes se dedican a la escuela o al trabajo, pero al trabajo subordinado. Yo casi no tengo amigos de mi edad, son contaditas. Es muy difícil encontrarte a alguien porque vemos la vida de otro modo, no estamos en la misma sintonía.

Pero yo he disfrutado todas las etapas de mi vida. He hecho lo que he querido hacer, he estado en lugares inimaginables, cómo representar el Freposev frente al Consejo Nacional Indígena [...] dar una palabra de la organización ante un montón de gente, hablar en el Zócalo.

Amanda comparte la idea de política que tiene Estela. La entiende también como un quehacer cotidiano que es parte de la construcción de un mundo más justo.

¿Qué es política? Es defender una causa, es lo que hacemos en todos lados, en la iglesia, en la organización, en la calle [...] Y es lo que quiero, quiero que en otras regiones sepan que acá estamos un grupo de mujeres interesadas en que las cosas cambien y un grupo de personas que trabajamos por promover el trabajo desde abajo.

Pero sabe algo que Estela no sabía a la edad que Amanda tiene ahora: que este compromiso puede dejar cicatrices imborrables.

Por lo de la política nos han pasado muchas cosas. Nos quemaron la casa porque mi mamá andaba en la lucha. Así que eso de la política puede tener consecuencias fuertes.

El testimonio de Amanda muestra cómo las concepciones políticas se construyen en un diálogo entre las experiencias propias y el contexto que rodea a los sujetos. Ella, a pesar de ser hija de líderes, no se integró automáticamente al proceso organizativo de la región y cuando lo hizo fue cuestionando los conceptos y estrategias de sus padres, para construir su propia forma de hacer trabajo comunitario y político.

A modo de conclusión: historias de vida, cambios generacionales y compromiso político

Los testimonios orales han sido una fuente fundamental para los estudios sobre mujeres y trabajar con ellos representa una posibilidad de reflexionar acerca de la importancia de la subjetividad para los movimientos sociales. El trabajo con fuentes orales aparece como una de las opciones para visibilizar la participación política de las mujeres y su presencia en los movimientos sociales.

Las historias de Estela y Amanda son, por muchas razones, excepcionales. No sería correcto partir de ellas para hacer generalizaciones que abarquen a la totalidad de las oteapanecas. Sus experiencias como católicas cercanas a la teología de la liberación no nos hablan, por ejemplo, de la religiosidad de las oteapanecas pentecostales, adventistas, testigos de Jehová o evangélicas en general, tampoco nos dice mucho de lo que significa migrar a Ciudad Juárez y trabajar en una maquiladora.

El hecho de ser líderes les ha permitido tener oportunidades que el resto de las integrantes de la DPO, por distintos motivos, no ha tenido, como representar a su organización en reuniones regionales o nacionales, y por lo tanto, establecer diálogos políticos y culturales más diversos. Su condición de dirigentes las ha llevado también a tener un contacto mucho más frecuente con los asesores jesuitas. Sin embargo, estas narraciones no sólo abren la posibilidad de acercarse a las experiencias que han marcado estas trayectorias particulares y alimentado sus visiones de mundo, sino que muestran ciertas tendencias normativas, culturales, y de cambio social que posiblemente operan en forma similar en la vida de otras oteapanecas.

La pérdida del nahua es uno de los elementos que comparten las historias de Amanda y Estela con las de otras mujeres. Miriam, la abuela, hablaba nahua y poco español, Estela, la madre, entiende nahua, pero no lo usa, y Amanda, la hija, lo perdió por completo. Esto es, claramente, lo que está pasando en Oteapan, el nahua se está olvidando, al igual que varios oficios artesanales que los oteapanecos coinciden en asociar con lo indígena, como el trabajo en barro.

Los abuelos hablan con mucha tristeza de estas pérdidas. Cuando refieren el olvido del nahua parecen estar hablando de su propia muerte, parecen estarse quejando del abandono en el cual sienten que los jóvenes los están dejando. Los ancianos con sus viejas costumbres se están acabando. Genaro, el abuelo de

Amanda, quiere enseñarles nahua a sus nietos, algunos están realmente interesados, Amanda entre ellos, pero por una u otra razón, rara vez encuentran tiempo para él. Estela y Amanda también lamentan la pérdida del idioma, pero enfatizan el significado político que tiene para ellas ser indígena.¹¹

Las normas que rigen las relaciones y convenciones sociales, están vinculadas al resto de los procesos sociales. Las historias de vida de Amanda y Estela permiten sugerir que en el caso de Oteapan, la transformación de estas normas ha tenido que ver fundamentalmente con el acelerado proceso de modernización que vivió la región a partir del auge petrolero y, por supuesto, con la voluntad y capacidad de decisión de las protagonistas. La llegada de los jesuitas practicantes de la teología de la liberación es otro factor relevante, por lo menos para la población católica.

La modernización no significa un proceso unívoco, no es una sucesión lineal o evolutiva de hechos que parte de “lo tradicional” con rumbo al progreso. No se trata de una fuerza ajena que sustituye lo tradicional por lo moderno, sino de intentos de renovación encabezados por sectores dominantes, que a la vez incorporan elementos provenientes de los grupos subalternos (García-Canclini, 1989). Éstos a su vez, se apropian los nuevos elementos y los resignifican a partir de sus propias prácticas.

En Oteapan el proceso de modernización ha transformado significados y prácticas: el noviazgo, el matrimonio, las relaciones al interior de las familias, la sexualidad, la relación con el propio cuerpo, las aspiraciones y las expectativas de futuro.

La infancia de Estela fue muy distinta a la de Amanda. El primer calificativo que Estela usa para definir su niñez es “triste” y el que usa su hija, es “alegre”. Estela describe una familia con 13 hijos en total, violenta, con severas imposiciones paternas y maternas, con un padre alcohólico y a cargo de tareas físicas con frecuencia excesivas. Algunas de estas experiencias, como la de vivir en una familia grande, no son excepcionales sino generacionalmente compartidas.

Las políticas de planificación familiar impulsadas por el Estado mexicano han tenido mucho éxito, y los resultados se pueden observar desde la década de 1980 (Palma y Rivera, 1996), pero en el tiempo en el cual Miriam tuvo a sus hijos lo común era que las mujeres se embarazaran una vez al año, como ella. Estela sólo tuvo una hija porque, por alguna razón biológica, no pudo tener más. Pero las

¹¹ Véase capítulo seis de este libro.

mujeres de su generación, por lo general, han tenido menos hijos que sus madres. Cuando la generación de Miriam estuvo en edad reproductiva, la campaña de planificación familiar aún no había sido lanzada. Ésta comenzó en la década de 1970, cuando las mujeres un poco más jóvenes que Estela ya estaban en edad reproductiva. En esta generación el tema comenzó a ser el centro de fuertes discusiones familiares. Supe de mujeres que quisieron “planificarse” pero que no lo hicieron porque sus maridos pensaron que se trataba de una estrategia para “andar por ahí con otros hombres y no quedar embarazada”;¹² de parejas en las que uno de los dos descartaba la posibilidad por considerarla poco católica; de hombres que tomaron la iniciativa de que sus parejas tomaran alguna medida; de mujeres a quienes se les hizo la salpingoclasia (ligadura de trompas) después de un parto, sin su consentimiento; etcétera. En la generación de Amanda, no han desaparecido estas situaciones ni el debate al respecto, pero la planificación familiar parece ser más aceptada.

Otra experiencia que comparten las mujeres de la generación de Estela es haber vivido bajo estrictas normas de vigilancia y control. La tradición exigía que las salidas y el contacto con cualquier persona externa a la familia fueran controlados severamente por los padres. Sin embargo, aunque la vigilancia era en efecto aguda, estas normas eran constantemente transgredidas por diversos motivos. En el caso de Estela, porque ella debía tratar con las personas que buscaban los servicios de su papá y salir a comprar todo lo necesario para el funcionamiento de la casa. Estas tareas, según la norma, eran responsabilidad de los padres, pero con frecuencia fueron las hijas quienes las cumplieron. El caso de Estela no es una excepción. Las normas son principios, “ideales”, que rigen el comportamiento de los grupos, pero rara vez son cumplidas cabalmente. Las prácticas culturales están llenas de subversiones a las normas, y debido a estas subversiones y al complejo proceso de cambio social en el que suceden, estos preceptos se van transformando.

Estela y muchas otras mujeres, en el contexto de la llegada de nuevos discursos con respecto a la familia y a las mujeres, traídos tanto por la modernización como por los simpatizantes de la teología de liberación, cuestionaron estas normas y transformaron algunos aspectos de sus relaciones familiares. Como resultado, Amanda recuerda reglas y normas muy distintas a las que recuerda Estela. Uno de los recuerdos que marcaron su infancia es justamente el contacto con gente externa

¹² Participante del taller de Derechos de las mujeres, octubre de 2005.

a su familia, con los asesores y sacerdotes que visitaban su casa con frecuencia. Esto es una muestra más de cómo los procesos organizativos marcan la vida cotidiana y la subjetividad de quienes participan en ellos. Recuerda tener amigos y amigas, y recuerda algo que Estela, al referirse a sí misma, nunca mencionó: recuerda haber jugado. La infancia de Estela, debido a una combinación de factores que van desde los preceptos normativos hasta la enorme lista de tareas que ella tuvo que asumir debido al alcoholismo de su padre, estuvo vacía de juegos. Además, la amistad entre hombres y mujeres es una construcción cultural reciente en los pueblos indígenas.

A pesar de que hay muchas diferencias entre los padres de ambas, resalta que una y otra describen a la presencia materna como mucho más constante. Ambas reconocen haber aprendido mucho de sus madres, la voz de ellas aparece como punto de partida para construir una visión propia del mundo, de las relaciones humanas y de las mujeres. Estela le agradece a Miriam haberle enseñado a tener fe, actitud que, según sus propias palabras, ha sido fundamental en su vida. Y Amanda le reconoce a Estela haberle enseñado a cuestionar las normas y a luchar, a *ir más allá de lo normal*. Por distintas razones, ninguno de los papás estuvo tan presente como las madres. Ninguno asumió el papel de proveedor económico, obligando a Miriam y a Estela a asumir ese rol. Ahora es Amanda quien, trabajando como secretaria en el Ayuntamiento, sostiene a sus padres. Esto no quiere decir que no exista un profundo cariño hacia Genaro y Joaquín, como padres, y tampoco quiere decir que en otras familias, los padres no asuman el rol de proveedores económicos, a veces al lado de las madres y otras veces, solos o con los hijos mayores.

Las prácticas relacionadas con el matrimonio han cambiado radicalmente de una generación a otra. Miriam fue dada en matrimonio a los 15 años sin conocer a Genaro, el hombre con quien viviría el resto de su vida. Estela se casó a los 17 con Joaquín, después de seis meses de noviazgo. Amanda ha tenido varios novios y ha reflexionado largamente el tema, de manera que tiene muy claro qué quiere de un novio, qué quiere de un marido. Además, en su horizonte existe, como una opción viable, la posibilidad de no casarse. Una vez más, es importante decir que el caso de Amanda es excepcional, son pocas las muchachas oteapanecas que se plantean seriamente la soltería como una elección de vida, aunque entre las líderes indígenas a nivel nacional, la cifra crece.

Para Estela el divorcio no es una opción moralmente aceptable, significa rendirse, faltar a un compromiso con Dios. Para Amanda el divorcio es la opción a seguir

cuando las cosas van realmente mal en una pareja. Estela se preocupa porque su hija piense así, se pregunta si la ha educado bien. Amanda asegura que ella no aguantaría jamás que la traten como ha visto que son tratadas muchas mujeres, que no toleraría ser golpeada o maltratada. Esto habla de otro punto en común entre Estela y Amanda, quizá el más importante: ambas han confrontado a sus familias buscando construirse en una forma diferente a la que se esperaba que fueran.

Las tres generaciones (se puede incluir a Miriam en esta afirmación, a pesar de no contar con su historia de vida) han sido marcadas por las restricciones económicas. Los patrones culturales se han ido transformando de una generación a otra, así como los grados de escolaridad, capacitación e inserción ocupacional.

Las ideas en torno a la sexualidad y al cuerpo también han cambiado. Estela no recibió de Miriam ninguna explicación acerca de la menstruación o el embarazo, y mucho menos del placer sexual. Por lo que cuenta Estela, respecto de la sexualidad, Miriam se regía por el secreto y el silencio, evitaba hacer cualquier enunciación que remitiera a la sexualidad como tal. Fue doloroso para ella experimentar completamente sola los cambios de su cuerpo y los procesos afectivos ligados a esos cambios, por eso se propuso ser más abierta con su hija. Estela además, estaba asistiendo a los grupos de mujeres, en los cuales se discutía la necesidad de hablar claramente con los hijos acerca de algunos aspectos de la sexualidad. Amanda en cambio, cuenta que ella aprendió en la escuela acerca de todos estos temas, y que su mamá le explicó, exclusivamente de qué se trataba la menstruación. Cuando Estela habló de sexualidad frente a su hija sólo aludió a la parte fisiológica de ésta, y cuando habló de noviazgos nunca involucró al cuerpo en la historia. La búsqueda de Amanda, está encaminada a desmitificar el placer físico, a vincularlo con la experiencia amorosa, a desnudar al cuerpo de tantas culpas y silencios. En esta tarea se mezclan los valores tradicionales de la religión católica con ciertos preceptos de la filosofía de la modernidad, que pregona la supremacía del individuo y su capacidad de disfrute y decisión.

Es inevitable conectar la omisión del cuerpo sexuado en las palabras de Miriam, de Estela y de muchas otras oteapanecas, con el discurso católico local. Hay algunas corrientes católicas vinculadas con la teología de la liberación, que han cuestionado los rígidos preceptos católicos que depositan en el placer sexual una fuerte carga de pecado, pero no es el caso de los sacerdotes y laicos que están en el sur de Veracruz. En este sentido no han cuestionado los lineamientos de la jerarquía del Vaticano, según los cuales, las relaciones sexuales deben tener fines

exclusivamente reproductivos. O por lo menos no lo han hecho como parte de su trabajo de base.

La psicología, la sexología y la medicina han generado nuevos parámetros con los cuales se mide "la adecuación" de las personas y se busca el control sobre ellas de manera más eficaz (Amuchástegui, 1996). El discurso del Estado ha desplazado los argumentos católicos relacionados con el pecado, por este discurso científico, y ha colocado el control de la fecundidad en un lugar central. La información que se difunde en las escuelas y las clínicas obedece a esta lógica objetiva y neutra, en la cual, la experiencia afectiva y placentera, tampoco cuenta.

Uno de los temas que aparece y vuelve a aparecer en ambas historias de vida, es el de los chismes que buscan desprestigiar políticamente a los integrantes de la familia. Los rumores y los chismes tienen una innegable función política; operan en este contexto como un arma a partir de la cual se ganan adeptos o se desprestigia al contrario. Al respecto James Scott (2000) explica que aparecen como poderosas formas de comunicación anónima con un claro poder destructivo. Es agresión disfrazada. Carecen de autor pero siempre hay alguien dispuesto a divulgarlos, su propósito es arruinar la reputación de alguien, se desconoce dónde se originaron y se difunden en la medida en que otros tienen interés en repetirlos. El hecho de que la transmisión sea oral hace posible un proceso de elaboración, distorsión y exageración que elimina la opción de identificar al autor; durante su divulgación va perdiendo elementos e incorpora la subjetividad de los mensajeros.

Como dirigentes, tanto para Amanda como para Estela, es importante que sus vidas sean transparentes al colectivo, ya que sus liderazgos, en buena medida, se fundamentan en la congruencia que han podido demostrar. La teología de la liberación se propone pregonar con el ejemplo, y los integrantes de las CEB y de sus organizaciones hermanas están formados en esa idea. Si uno de estos líderes habla de la necesidad de detener el alcoholismo y más tarde se le ve borracho por ahí, su imagen se verá inmediata y gravemente afectada. Estela y Amanda tienen la convicción profunda de que se debe buscar la congruencia, porque esa es la única manera de construir justicia. Ante esta posición, el chisme aparece como una poderosa herramienta de sus enemigos, para restarles credibilidad. Por esta razón, Amanda fue educada para cuidar su imagen y la de su familia, y para demostrar con hechos la validez de sus palabras.

Madre e hija comparten el compromiso político por construir un mundo más justo y más feliz, pero hay algunas diferencias entre la concepción que tienen una y otra sobre cómo hacerlo. Estela defiende la necesidad de una transformación desde fuera de las estructuras institucionales, aunque ha aceptado pactar a veces con el PRD, considera que se debe entregar la vida para construir pequeños cambios desde abajo, que poco a poco se convertirán en espacios más justos. En este proceso la Iglesia debe estar presente, la guía debe ser la palabra de Dios y asistir a misa semanalmente es indispensable. Amanda acepta los valores católicos como guía del proceso político, pero cree que la cercanía con la institución católica no es tan importante. Hay que construir en lo cotidiano, sí desde abajo, pero también desde adentro de las instituciones, desde el gobierno mismo. Ella considera que el hecho de trabajar en una institución pública o de tener un cargo de representación popular, no tiene porqué significar deshonestidad, que más bien tiene que ser visto como una oportunidad de acercar recursos y oportunidades a los procesos populares. Estas posiciones se han repetido en distintos movimientos de izquierda y feministas a lo largo de la historia latinoamericana. Tiene rasgos de las discusiones entre feministas autónomas y las llamadas institucionales, en donde las primeras defienden su absoluta independencia del Estado y las institucionales argumentan a favor de la utilidad de los cambios que pueden hacerse desde las posiciones de poder. Amanda ha demostrado que es posible trabajar por el movimiento popular desde los espacios institucionales. Y Estela ha sido capaz de entregarse por completo al trabajo organizativo tratando lo menos posible con las instituciones.

Por último, estas historias muestran algunos de los vínculos posibles entre los procesos organizativos y la vida cotidiana. El espacio colectivo es visto por ambas como una posibilidad de transformar las injusticias que ellas mismas han experimentado, es el proyecto central de sus vidas y debe complementarse con la familia, el otro espacio de transformación social trascendente en sus narrativas.

Partiendo de conocer la trayectoria de dos de las integrantes de la DPO, las implicaciones cotidianas que puede tener la participación política y la dimensión de algunos problemas como la violencia doméstica, el alcoholismo y las “costumbres” que ellas viven como limitaciones para el desarrollo de las mujeres, en el siguiente capítulo me propongo mostrar cómo el trabajo cotidiano y colectivo de las integrantes de la organización, ha llevado a que ellas sometan a debate las relaciones de poder al interior de sus familias y establezcan estrategias para enfrentar algunos

de los problemas mencionados. A pesar de que hay pocos espacios destinados a la discusión de las relaciones de género, como he dicho antes, el hecho de participar las ha llevado a transformar sus cotidianidades, incluidas sus relaciones de género, realizando cuestionamientos de fondo a los discursos hegemónicos en torno al género y a las mujeres.

CAPÍTULO V

Cambiar todos los días: el trabajo organizativo y las relaciones de género

El encuentro entre antropología y feminismo

El tradicional interés de la antropología por las formas de organización social, el parentesco y los acuerdos matrimoniales condujo al registro de las presencias tanto de hombres como de mujeres, así que el cuestionamiento feminista no surgió ante la falta de información empírica sino ante la representación no crítica de las mujeres frente a las relaciones de poder. Según Moore (1999) la antropología clásica está permeada por una visión androcéntrica que sustenta suposiciones *a priori* acerca de los géneros, y permite la equiparación automática entre las dinámicas estudiadas y las experiencias de los antropólogos en sus contextos con respecto a las asimetrías entre hombres y mujeres.

El encuentro entre antropología y feminismo, en la década de 1970, ha detonado distintos cuestionamientos al interior de ambos conjuntos de conocimientos. La antropología cuestionó el etnocentrismo del feminismo que teóricas como Aili Mari Tripp y Chandra Mohanty llaman hegemónico, mientras que el feminismo ha confrontado la imagen casi mítica, de las relaciones de género supuestamente armónicas y complementarias, que los estudios culturales habían construido.

Para los estudios sobre las comunidades indígenas de Mesoamérica, se pueden señalar tres momentos fundamentales de este encuentro: durante la década de 1970 la tendencia de los trabajos fue documentar la existencia universal del patriarcado como sistema de desigualdad, las mujeres indígenas aparecían como un sujeto homogéneo y víctima tanto de los varones de sus comunidades como de la sociedad nacional (Berrío, 2005); durante la década de 1980 y los primeros años de la década

de 1990 (aunque aún podemos encontrar estos argumentos en algunos textos actuales, como los de Verónica Vázquez, 1996, 1997, 2002), los trabajos, influidos por la economía política, se preocuparon por demostrar cómo la penetración de las relaciones capitalistas de producción modificó las relaciones de género al interior de las comunidades indígenas, transformando los roles de complementariedad en relaciones de desigualdad. Según este argumento las mujeres indígenas pierden autonomía en el nuevo contexto capitalista porque dependen más de los salarios de sus esposos o porque se insertan de manera marginal en el mercado laboral (Hernández y Millán, 2002). Otro factor importante es que en esta época los estudios comienzan a preguntarse de qué manera las identidades de etnia y de género marcan la vida de las mujeres.

Aunque hay quienes reconocieron las posibilidades de resistencia de las mujeres (Stephen, 2002), en estos dos momentos de la antropología feminista, la agencia social de las mujeres aparece bastante desdibujada frente a la fuerza descomunal de las estructuras patriarcales en el primer caso, y frente al capitalismo en el segundo.

El tercer momento del encuentro entre antropología y feminismo es el actual. Desde finales de la década de 1990 han comenzado a verse trabajos que buscan dar cuenta de los procesos organizativos, de participación política y de construcción de liderazgos de mujeres indígenas. Son trabajos que enfatizan el carácter múltiple de las identidades, es decir, consideran que la identidad de género se construye en la relación con las otras identidades como la étnica, de clase, preferencia sexual, etcétera. Estos textos cuestionan la idea de que las mujeres indígenas son reproductoras pasivas de culturas patriarcales y exploran los vínculos entre resistencia cotidiana y organización colectiva, visibilizando la presencia de las mujeres en las luchas colectivas, que como he explicado en la introducción, no ha sido debidamente registrada. Además, algunos de estos trabajos no toman a la comunidad como espacio etnográfico sino la organización, proponiendo de esta manera innovaciones metodológicas y cuestionando al mismo tiempo la idea de comunidad cerrada y autocontenida construida por las etnografías clásicas (véanse por ejemplo, Artía, 2001; Berrío, 2005; Hertz-Lazarowitz y Shapira, 2005).

En el presente capítulo me propongo enfatizar el papel de las mujeres indígenas organizadas como actoras sociales y políticas, como constructoras de su propia historia y no como víctimas de las estructuras de dominación ni como reproductoras culturales pasivas y acríicas. Este también es un esfuerzo por entender de qué

manera las identidades de género y de etnia de estas mujeres están marcadas por los procesos organizativos, y viceversa, cómo los procesos de cuestionamiento social organizado están contruidos a partir de las especificidades de ambas identidades.

En este capítulo intento reflexionar acerca de las repercusiones que tiene para las integrantes de la DPO, específicamente en sus relaciones familiares y de género, estar integradas a este proceso organizativo. Busco reconstruir los diálogos que alimentan el trabajo del grupo en torno a las relaciones de poder entre hombres y mujeres, y entender cómo, a pesar de no tener muchos espacios destinados específicamente a esta discusión, el tema se ha vuelto uno de los ejes centrales del trabajo, a partir por ejemplo, de la construcción de una red de apoyo que trasciende la agenda explícita de la organización.

Durante su larga participación en el colectivo, ellas han cuestionado aspectos del papel que la cultura nahua oteapaneca ha destinado a las mujeres, y de la misma forma se han cuestionado a sí mismas acerca de su papel como reproductoras de relaciones que también son de dominación. El grupo ha hecho posible que se debatan problemas compartidos y que se planteen estrategias en conjunto. De esta forma, se termina por confrontar el “sentido común”, el “deber ser” que gobierna las relaciones entre hombre y mujeres.

Abrir los ojos

Brotó la organización de la mujer [...] no conocíamos nuestro valor. Nosotras estábamos retrasando nuestro valor como mujeres. Aprendí otra cosa [...] diferente a lo que yo sabía.

EMELDINA, INTEGRANTE
DE LA DEFENSA POPULAR DE OTEAPAN

La Defensa Popular de Oteapan no está inicialmente pensada para la participación exclusiva de las mujeres, se nombra a sí misma organización mixta, sin embargo hay únicamente un hombre, Constantino, y de vez en cuando asiste a una reunión alguno de los maridos de las integrantes. Pero definitivamente son las mujeres las que marcan el ritmo, definen los temas y trabajan los proyectos.

La mayoría tiene entre 35 y 60 años, sólo dos de las 40 integrantes están cerca de los 80 y otra tiene 29. Casi todas son madres y varias son abuelas. Muchas están casadas por la iglesia, algunas viven en unión libre y otras son viudas. Muy pocas terminaron la primaria y la mayoría son analfabetas. Únicamente una (viuda) es campesina, otra (viuda también) hace comales de barro para vender, dos tienen pequeñas tiendas en sus casas y el resto (con muy pocas excepciones) contribuye a la economía familiar —o proveen el ingreso principal— vendiendo trastes de plástico, joyas de fantasía, ropa a plazos, tamales, etcétera, en las ciudades cercanas o en las comunidades de la sierra; también hay quienes tienen un puesto en el mercado de Coatzacoalcos, Minatitlán o Cosoleacaque. Además de eso, ellas son las responsables de todas las tareas domésticas: barrer, lavar ropa, lavar trastes, cocinar, moler el maíz, hacer las tortillas, hacer las compras en el mercado, arreglar la casa, y cuidar a los hijos. Sus maridos al igual que el resto de los hombres de Oteapan, son obreros temporales, albañiles, vendedores ambulantes o campesinos.

A pesar de que hay estudios que señalan como fenómeno importante el significativo porcentaje de dirigentes jóvenes en otras organizaciones de mujeres indígenas (Berrío, 2005), en los procesos organizativos de la región es notoria la escasa presencia de hombres y mujeres jóvenes. Son muy pocos los que sienten convocados por las CEB u otras organizaciones sociales, y por la DPO, únicamente Amanda, de 29 años. Los asesores y las líderes han invitado en diversas ocasiones a los varones de la comunidad, así como a los y las jóvenes, pero nunca han tenido éxito. Hablando de las organizaciones vinculadas con la iglesia católica, esto no es un fenómeno exclusivo de Oteapan, la generalidad de ellas está integrada sobre todo por mujeres adultas.¹

Sin embargo, en las organizaciones hermanas de la DPO en los vecinos municipios de Soteapan y Pajapan, los hombres participan de manera mucho más visible que las mujeres. Los asesores no se explican por qué en Oteapan ellas están tan activamente presentes en las CEB, en la DPO y en los grupos de reflexión religiosa, mientras que los hombres participan bastante menos. Estela, líder de la DPO dice al respecto:

¹ Véase capítulo dos de este libro.

Se rige la organización por las mujeres porque el hombre trabaja, se va, anda [...] y otras veces porque no les gusta. No lo ven bien que estemos organizadas. Las mujeres NO tienen más tiempo que los hombres, pero la mujer sí necesita del cambio, que haya un cambio, que vivamos de otra manera, que todos unidos, juntos, logremos la vida digna que deberíamos tener.²

Estela dice que en Pajapan y en Soteapan las mujeres no participan porque sus maridos no lo permiten. Ni siquiera los líderes están dispuestos, dice ella, a que sus esposas estén en delegaciones junto con otros hombres. “¡Cómo carambas va a ser así!”, dice Estela, “¡Son dirigentes, gente que gestiona, que va y viene y que tiene como esclavitas a sus esposas!”³ Adrián, asesor de Fomento, opina que aquellas mujeres participan activamente, aunque no de manera visible, sí de forma decisiva.

“Yo no tengo ese problema”, dice Estela, refiriéndose a la opinión que su esposo tiene acerca de su participación:

Lo aprendí en la organización [el derecho a participar en un proceso organizativo] no lo aprendí en mi casa, ni lo aprendí con mis papás ni con mis suegros, sino en la organización, estudiando los temas [...] y cada cosa que aprendía venía corriendo y se lo platicaba a él [su esposo], contenta de lo que estaba yo aprendiendo. Y él aprendía también [...] le gustaba. Sí, yo salgo y voy a todos lados [...] claro, sé todo el tiempo que soy una mujer casada.⁴

En Oteapan, las luchas en contra de los cacicazgos y por construir una organización estable y duradera comenzaron con la generación de Estela y Joaquín, pero vale la pena comentar que Lina Berrío (2005) ha observado en otras organizaciones que las jóvenes participantes generalmente vienen de familias con una clara tradición de lucha, mientras que las mujeres más grandes han sido pioneras. Esto sucede en el caso de Amanda, quien viene de una familia claramente involucrada en el proceso organizativo, mientras que Estela perteneció a la primera generación de mujeres de su familia que se sumó a esos esfuerzos. Amanda ha

² Estela, entrevista, Oteapan, abril de 2003.

³ Estela, diario de campo, Oteapan, febrero de 2003.

⁴ *Idem.*

sido animada por sus padres y puede respaldar su liderazgo en la buena reputación de su familia.

Otras mujeres concuerdan con la idea de que al integrarse a la organización no cambian únicamente ellas, también lo hacen sus familias. Los demás, al escucharlas, explican ellas, van aprendiendo; particularmente los maridos se van sensibilizando por medio de sus esposas. Sin embargo, el caso de Estela es excepcional. Su familia nuclear, su hija, su esposo y ella, está integrada de una u otra forma a las actividades organizativas: Joaquín es animador de las CEB, su hija Amanda es promotora de salud y ella, es la líder más activa de la Defensa Popular de Oteapan.

Esto no quiere decir que el resto de los esposos de las integrantes de la organización acepten o estimulen la participación de su pareja. En general, todas coinciden en que es muy difícil construir relaciones de equidad. No es extraño que las mujeres tengan que hacer grandes negociaciones con sus familias para asistir a las actividades de la organización. Como dice Filomena:

El hombre no te va a decir, ve a ver qué hacen ahí, ve a escuchar, nadie te va a decir, sino una va esforzarse de ir [...] Es que una tiene que discutir un poco [...] Pero sí hay muchas mujeres que no pueden salir [...] A veces hasta las hijas que no están concientes no dejan salir a sus mamás. Hay algunas mujeres que no las dejan salir a ningún lado, sólo a vender, porque saben que ahí van a traer dinero, pero ellas tienen que decir "ah bueno, pues si no quieren que me vaya a la reunión pues ni a vender tampoco". Hay que ponerse abusada. La organización ayuda para eso, para defender su derecho de la mujer.⁵

Las parejas son fundamentales en el tipo de participación de las mujeres. Los hombres pueden por un lado posibilitar o dificultar la participación y por otro, legitimar o deslegitimar el liderazgo o la militancia de sus esposas. Para el liderazgo de Estela y de Amanda es fundamental que las relaciones familiares sean buenas, y es útil que Joaquín sea también un líder de las CEB, esto da credibilidad y sustento a sus discursos.

⁵ Filomena, entrevista, Oteapan, mayo de 2003.

El multiculturalismo y las mujeres

Las nahuas de la DPO, hablando de ellas mismas o de las otras mujeres del municipio que no están organizadas, mencionan la siguiente problemática relativa a las relaciones de género: violencia doméstica y tensiones al interior de las familias. Con frecuencia hablan de esposas que son brutalmente golpeadas por sus esposos o por sus hijos. El alcoholismo suele estar presente en estas situaciones. Hablan de mujeres que únicamente tienen “permiso” de salir de sus casas para hacer los mandados o ir a misa. Hablan también de niñas que no tienen las mismas posibilidades de estudiar que sus hermanos varones. Se refieren a una costumbre, a una tradición, que ha avalado este tipo de situaciones y que está cambiando a partir de sus propias críticas y cuestionamientos.

En el capítulo sexto de este libro hablo de cómo este argumento ha sido utilizado por grupos conservadores para justificar el no reconocimiento jurídico de los derechos culturales de la forma como la están planteando las organizaciones. En ese sentido, se puede hablar de una utilización de las mujeres en discursos que pretenden “cuidar y proteger” a las indígenas de sus propias culturas. Esta representación de los grupos indígenas como primitivos y atrasados, así como el limitado concepto de identidad que implica, está siendo cuestionado por las mujeres indígenas organizadas que claramente reivindican su derecho a la diferencia cultural y al mismo tiempo cuestionan las costumbre y tradiciones que las oprimen (López, 2005; Sánchez, 2005; Rivera, 2005).

También desde el feminismo se ha generado esta reflexión acerca del multiculturalismo y los derechos de las mujeres. Susan Moller Okin (1996, 1999) considera que la tradición antipatriarcal del feminismo es contraria a la defensa de la diferencia cultural enarbolada por el multiculturalismo y que las mujeres pertenecientes a minorías étnicas estarían mejor si se integraran a la cultura nacional. La defensa de los grupos minoritarios, explica, presta poca o ninguna atención a los espacios domésticos, lugar donde se ejercen los controles culturales hacia las mujeres, los cuales son esenciales para la reproducción cultural.

Las diferencias entre los distintos dominios coloniales, formas de desarrollo, conflictos históricos y las demás especificidades contextuales vuelven insostenibles las generalizaciones que el feminismo liberal hace de las mujeres del “tercer mundo” o de “grupos minoritarios”. Frente a este colonialismo discursivo (Mohanty, 1986 y 2002), que niega los espacios que las mismas mujeres han abierto en sus propios

contextos culturales (Hernández, 2004b) teóricas feministas “del sur” (a las dos ya citadas hay que añadir a Mani, 1999; y Tripp, 2008) responden que no se trata de negar la subordinación de las mujeres en distintos contextos pero tampoco de representarlas como simples víctimas del patriarcado. El no reconocimiento de ciertos derechos de las mujeres en varios contextos culturales no es un rasgo cultural constitutivo ni estático. Las prácticas culturales son el resultado de la interacción entre factores económicos, geográficos, sociales, políticos, etcétera, y se transforman debido al carácter dinámico de todos estos elementos.

Las mujeres de la DPO a la vez que reivindican su propia cultura la cuestionan, al reconocer que las normas tradicionales a veces se vuelven limitaciones para su propio crecimiento. En este sentido es frecuente escuchar que la experiencia organizativa ha transformado sus vidas y les ha permitido desarrollar herramientas para cuestionar y transformar sus relaciones familiares. Julia, promotora de salud, compartió conmigo parte de su historia:

Mi esposo me trataba como un animal, me pegaba, me arrastraba por el piso y yo estaba embarazada, me jalaba los pelos [...] Él entró en las cosas de la Iglesia [reuniones de reflexión coordinadas por animadores de las CEB] y Estela y otras compañeras lo convencieron de que me dejara participar. “Mi esposa no es para andar en la calle, es para estar en la casa, atender a sus hijos y atenderme a mí” [decía él].⁶

Después de un tiempo el marido de Julia cedió:

Me dejó ir a una reunión [a la primera de muchas]. Ahí yo fui viendo que las cosas no eran como yo pensaba y un día le dije que si me volvía a golpear lo dejaba, porque yo tenía derechos y una ley que me defiende y no le iba a dejar que siguiera así. “¿De dónde sacaste tú eso?” Me preguntó, “pues no se de dónde, pero es así”. Y poco a poco fue cambiando todo.⁷

Este relato se repite entre las integrantes de la DPO. Atanasia explica muy claramente el núcleo del problema: “Si vamos a donde nos gusta ir es como

⁶ Julia, diario de campo, Oteapan, marzo de 2003.

⁷ *Idem.*

quitarle el mando al marido, pero no es cierto, yo al contrario, estoy tratando de relacionarme más con él”.⁸

Participar en la organización ha marcado una diferencia en sus propias historias de violencia. Tanto en las CEB como en la DPO han reflexionado colectivamente acerca del “valor de todas las personas”, de los “derechos de las mujeres”, de las relaciones familiares como equitativas, de los quehaceres y las responsabilidades como compartidos, de la necesidad de educar a los hijos y a las hijas dándoles las mismas oportunidades. Llevar estos temas al colectivo y escuchar distintas opiniones no ha terminado con la violencia, pero sí ha contribuido a que las mujeres la desnaturalicen, dejen de verla como algo inevitable y comiencen a entenderla como algo susceptible de ser transformado. El testimonio de Sara, lo ejemplifica:

Hombre y mujer valemos por igual. Una mujer debe ser respetada en el hogar y donde quiera. Hay mujeres que les gusta vivir dominadas por el esposo, hay vecinas que todavía viven eso, pero creo que a través del grupo de reflexión nos ha ido ayudando a ver que tenemos derecho de opinar y de ser libres, libres de ser respetadas y escuchadas, que no nos obliguen a hacer cosas que no se deben. Eso lo va entendiendo uno conforme uno va participando.⁹

La violencia doméstica es un fenómeno complejo y no es el objetivo de este trabajo desentrañarlo. Sin embargo, es importante decir que aunque es claro que la experiencia organizativa de estas mujeres ha contribuido a combatirla, sigue siendo parte de la cotidianidad de muchos hogares oteapanecos, incluidos los de las mujeres organizadas.

Actualmente la DPO no trabaja explícitamente el tema de la violencia ni el de las relaciones de poder al interior de las familias. No hay, como hace algunos años, talleres para analizarlo, ni reuniones para compartir experiencias al respecto. La reflexión acerca de las desigualdades de género ha sido desarrollada en la cotidianidad de la experiencia organizativa. Cuando una mujer deja de asistir a las reuniones hay otras que la visitan y hablan con ella al respecto. En los casos en que las ausencias obedecen a la negativa del marido a dejarlas ir, le explican a él

⁸ Atanasia, diario de campo, Soteapan, febrero de 2003.

⁹ Sara, entrevista, Oteapan, julio de 2003.

que no es correcto que intente recluir a su esposa, le aseguran que en el grupo se cuidan entre todas y lo invitan a integrarse a la organización para que conozca de cerca lo que ahí ocurre. A veces surte efecto y a veces no, pero definitivamente la DPO funciona como una red de apoyo para este tipo de problemas. Las mujeres no hacen esto sólo con sus compañeras de organización, también lo hacen con sus vecinas, sus amigas y sus familiares. Tienen más elementos para argumentar contra la violencia, intentan ser un ejemplo distinto para la comunidad saneando sus propias vidas.

Masculinidades en transformación

Como ya dije, la familia de Estela es un “modelo” único. Ella participa intensamente en la DPO y Joaquín, como animador, está igualmente ocupado, pero a los dos se les puede ver lavando platos en el patio. Él no se queja por las ausencias de ella, por el contrario, anima a su hija a seguir los pasos de su madre. Joaquín es parte del grupo de hombres indígenas, de distintas regiones del país, vinculados a procesos organizativos que apoyan a sus compañeras y las impulsan a participar. Que han entendido que el trabajo de las mujeres beneficia a toda la familia y a la comunidad. En general, la gente reconoce la congruencia y la honestidad de esta familia, pero no por eso se libran de las críticas. Más de una vez, Joaquín ha recibido la visita de algún borracho que lleva la misión de reclamarle por lavar los platos, barrer o hacer alguna otra tarea doméstica: si él continúa, todas las mujeres van a querer que sus maridos lo hagan y para eso están las mujeres. No hay que ser mandilones. Usualmente estos personajes terminan llorando en el hombro de Joaquín, aceptando su error y olvidándolo todo a la mañana siguiente. Nunca se les ha visto lavar un plato.

Las palabras de Paula hablan de estas mismas resistencias al cambio: “Poco a poco uno se va concientizando, pero también cuando uno cambia, los demás, los vecinos te dicen ‘¡ya mangoneas al marido!’”.¹⁰

Moverse en ámbitos diversos, como la maternidad, la pareja y el trabajo organizativo ha llevado a las mujeres a hacer varias “rupturas” explica Berrío

¹⁰ Taller de Derechos de las mujeres, septiembre de 2005.

(2005) y la primera de ellas es en la familia. Es frecuente que las parejas interpreten la participación de ellas en procesos organizativos como un desafío a la jerarquía masculina, al lugar de jefe de familia que el hombre debe ocupar. En esta lógica, explica la misma autora, si las mujeres ganan autonomía y capacidad de decisión, los esposos verán reducida su posibilidad de control. Esto concuerda con la experiencia de la DPO: es a las mujeres casadas a quienes más trabajo les cuesta negociar frente a la familia su propia participación. Las viudas y Amanda, la única soltera, tienen otras vivencias. El testimonio de Felicitas ilustra este punto:

Cuando a mí me gustó la palabra de Dios [...] le decía a mi marido “yo tengo que ir, yo tengo que escuchar la palabra de Dios” y me decía mi marido “no, no, cómo te vas a ir, primero tengo que ir yo. Primero tiene que caminar la cabeza, cómo va a caminar la cola primero”, y yo le decía “pero si la cabeza no quiere ir, pues tiene que caminar la cola”, así le respondía yo porque una tiene que discutir un poco. Ya al final como que había aceptado. Ahora porque ya se murió, ya puedo yo ir a las reuniones y nadie me regaña, porque mi hijo el que vive conmigo, él entiende.¹¹

Se debe mencionar que también hay casos de mujeres que han optado por dejar la organización al haber encontrado un “no” rotundo por parte de sus parejas y de sus familias ante la iniciativa de participar.

A pesar de lo anterior, se puede afirmar que de la misma forma que los esposos influyen en el tipo de liderazgo y de participación de sus compañeras, ellas, las mujeres organizadas están interviniendo (junto con otros factores relacionados con la producción y la migración) en la transformación de las masculinidades hegemónicas en las regiones rurales e indígenas. A pesar de que las relaciones de subordinación siguen estando presentes, en Oteapan, se puede hablar de una mayor apertura y de cierta flexibilización frente a la participación femenina.

Las labores domésticas: un gran tema

La división del trabajo al interior de las familias es otro tema que las mujeres suelen abordar; surgió en la mayor parte de las entrevistas sin que yo lo preguntara,

¹¹ Entrevista con Felicitas, integrante de la DPO, Oteapan, mayo de 2003.

y también en algunas reuniones, aunque no se profundizó ni hubo actividades destinadas a su análisis. La mayor parte del día, ellas están ocupadas con estas tareas: barren, lavan ropa, lavan trastes, cocinan, van a moler el maíz, algunas hacen las tortillas y otras las compran hechas, hacen las compras en el mercado, arreglan la casa, cuidan a los animales y además se hacen cargo de los hijos. Muchas de ellas son vendedoras ambulantes, van a Minatitlán o a Coatzacoalcos a vender verduras al mercado, o van a los municipios de la sierra a ofrecer trastes de plástico y joyería de fantasía. Algunas mujeres aún deben ir por leña o por agua bastante lejos. Bibiana, la mujer más grande de la organización, hace comales de barro como le enseñaron sus abuelos y los vende en la misma comunidad. Otra de las de más edad, Juliana, es la única de la DPO que trabaja el campo.

La identificación de las labores domésticas con las mujeres es muy fuerte, ellas las asumen como su responsabilidad y de sus hijas. Son muy pocos los varones que apoyan en este sentido. Estela explica este hecho:

Son como palabras muy repetidas, como cuando repetimos una palabra muchas veces. Si va a venir una niña, se dice “ya vienen otra cocinera” y así es como una cadena que se va formando y una mujer le enseña a otra y esa a otra, y decimos y decimos lo mismo y seguimos haciéndolo.¹²

Algunas, como Felipa, consideran que compartir el trabajo doméstico con los hombres de la familia es otro logro de la experiencia organizativa:

Yo tengo 20 años de participar [...] Antes mi marido no entendía, yo le decía “tenemos los mismos derechos las mujeres que los hombres”, pero decía que “no, porque no pueden hacer los mismos trabajos”. Pero ahora les dejo trabajo a ellos [a sus hijos] y a veces él [su esposo] lava su ropa cuando yo salgo.¹³

Amanda explica la reivindicación de la DPO en este sentido: “No estamos diciendo que no vamos a cocinar, lo que queremos es compartir las obligaciones de la casa”.¹⁴

¹² Entrevista con Estela, taller de Derechos de las mujeres, octubre de 2003.

¹³ Felipa, reunión zonal de mujeres, diario de campo, Soteapan, junio de 2003.

¹⁴ Amanda, integrante de la DPO, taller de Derechos de las mujeres, octubre de 2003.

Como ilustra el testimonio de Felipa, las mujeres tienen que “descuidar” las tareas domésticas para participar. La sobrecarga de trabajo y las resistencias de la familia, son los dos principales obstáculos que ellas enfrentan para su participación. Por eso Celeste considera que: “es un avance que estemos aquí, porque siempre tenemos cosas que hacer, pero que hacer siempre hay, nos vamos a morir y el que hacer queda y si estamos aquí, en este taller, es porque encontramos cómo hacerle”.¹⁵

Ellas tienen interés en discutir el tema, quizá el futuro lo hagan en forma sistemática. Según Elizabeth Jelin (1987), las labores que desempeñan las mujeres madres y amas de casa tienen un potencial organizativo, de participación y de transformación que aún debe ser analizado a fondo por las ciencias sociales.

La presencia del Estado

En las últimas tres décadas en México se ha dado un proceso complejo, desigual y accidentado de institucionalización de las demandas de las mujeres. Este proceso, según explica Paloma Bonfil (2004) comenzó en 1975 con la celebración de la primera Conferencia Mundial de la Mujer en el Distrito Federal y tuvo su momento culminante con la creación del Instituto Nacional de las Mujeres en el 2000. Los compromisos internacionales adquiridos por México han desempeñado un papel central en la adopción de políticas encaminadas a construir la equidad entre hombres y mujeres. Los programas y lineamientos institucionales en los cuales estos compromisos han derivado contribuyeron a generar una sensibilidad social frente al tema: se ha difundido ampliamente un discurso de género, aunque se debe decir que suele no reflejarse en transformaciones concretas.

En las experiencias institucionales que buscan revertir las inequidades entre hombres y mujeres continúan vigentes vicios estructurales como la falta de continuidad en las acciones y programas, los cambios repentinos de directrices, los obstáculos puestos por los intereses partidarios, etcétera. Además, las políticas de adelgazamiento del Estado han reducido algunos de los programas dirigidos a mujeres en número y en presupuesto. A lo anterior debemos añadir que a escala

¹⁵ Celeste, integrante de la DPO, taller de Derechos de las mujeres, Oteapan, octubre, 2005.

internacional, actualmente las agendas femeninas han retrocedido, y esto también tiene influencia en las políticas públicas de nuestro país (Bonfil, 2004).

Una de las grandes debilidades ha sido la imposibilidad de construir programas que consideren la diversidad de la población femenina en toda su magnitud y se proponga trabajar con las mujeres de los distintos sectores a partir de sus diferentes realidades. Sin embargo, las mujeres indígenas han sido objeto de políticas institucionales como parte de los pueblos indios en el contexto de los lineamientos que han regido las relaciones entre Estado y los indígenas.¹⁶ De cierta forma, la especificidad cultural y de género ha sido considerada, sobre todo por las instituciones que trabajan directamente con población indígena, como el sector salud, el sector educativo, el sector agrario y las dependencias encargadas del combate a la pobreza.

Los programas de combate a la pobreza han sido unos de los espacios de relación más importante entre el Estado y las poblaciones indígenas y con frecuencia, esta relación se da mediante las mujeres indígenas. Estos programas han generado relaciones de clientelismo y asistencialismo (o reproducido y fortalecido las ya existentes), aunque en contextos con procesos organizativos fuertes y con suficiente claridad política, los recursos económicos otorgados por estos programas pueden representar un apoyo para continuar.

En 1997 se echó a andar uno de los programas más exitosos de combate a la pobreza en nuestro país: el Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá) —el programa que según el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) fue creado por “visionarios” y ha “cambiado la vida de millones de mexicanos” (Bate, 2005)— el cual fue rebautizado por la administración foxista como Oportunidades. Se trata de un programa surgido de las recomendaciones del Banco Mundial (BM) y del BID para reducir la pobreza: no hacerlo mediante el suministro de infraestructura social, sino a partir de la inversión en capital humano. Este cambio obedece a que las instancias consideraron que la acumulación de capital humano permite mejorar directamente el bienestar y aumenta la habilidad de los más pobres para aprovechar las oportunidades de ingresos.

Entre los criterios establecidos por el BM y el BID que fueron puestos en marcha por el programa están la ubicación geográfica de las comunidades donde la pobreza es endémica, así como el género y la edad de la población objetivo.

¹⁶ Este tema se ampliará en el capítulo seis.

Oportunidades se dirigió a localidades con alta o muy alta marginación y a los niños en edad escolar y las mujeres, quienes constituyen la población considerada más vulnerable, porque según el BM y el BID invertir en ellos permite romper el círculo de transmisión intergeneracional de la pobreza (Bate, 2005). A raíz de varias críticas, este sexenio el gobierno ha tratado de ampliar el programa a comunidades urbanas.

Se trata de un programa focalizado de acciones intersectoriales que apuesta a lograr la disminución de la pobreza a partir de mejores niveles de educación, alimentación y cobertura de salud, sin modificar los aspectos estructurales que causan la pobreza. Parte del supuesto de que la pobreza extrema es esencialmente el resultado de capacidades individuales y familiares inadecuadas, que se traducen en niveles muy bajos de funcionamiento social (Red Nacional de Asesoras Rurales, 1999) Oportunidades opera a partir de transferencias directas de dinero en efectivo, suplementos alimenticios y prestación de ciertos servicios sociales y continúa condicionando el acceso a estos beneficios a que las familias seleccionadas inviertan en la alimentación y educación de sus hijos, así como que cumplan con la asistencia a los centros de salud porque se considera que esto es una forma de incrementar las potencialidades de los niños y jóvenes para generar ingresos en el futuro.

Los lineamientos del programa reconocen que las desigualdades de género producen particularidades en la pobreza, y sobre esas desigualdades se propone incidir. Las mujeres tienen un lugar central, aparecen como vínculo entre el programa y la comunidad, como punto estratégico de ingerencia.

La madre es quien recibe el dinero, con el objetivo de contribuir a que ellas “controlen dinero”, y como en ocasiones tienen que ir a recibirlo fuera de la comunidad, se verán obligadas a “interactuar fuera del hogar” y “a que expresen ideas”, que también son objetivos del programa. El supuesto es que el hecho de alimentarse mejor y concluir los estudios de primaria y secundaria es prácticamente una garantía para que los jóvenes consigan trabajos mejor remunerados, sin tomar en cuenta la situación de desempleo que se vive a escala nacional, y sobre todo en el medio rural.

Varias mujeres de la DPO son beneficiarias del programa, aunque con frecuencia perciben los lineamientos como una imposición, como algo que deben realizar para no perder el ingreso. Las tareas que exige el programa recaen sobre las mujeres, ellas deben ir a una consulta médica cada determinado tiempo y llevar a los niños,

preparar los suplementos alimenticios, asistir a pláticas sobre salud, cobrar el apoyo económico, colaborar en la limpieza del centro de salud y de la escuela.

Estela considera que Oportunidades es uno de los factores que ha mermado la participación de las mujeres en la DPO. Con frecuencia las reuniones de ambos grupos se empalman y si las becarias no asisten a las del programa se les deja de apoyar. Para Estela, este tipo de programas son una forma de control, “hacen que las mujeres vayan y vengan por un poquito de dinero. Y ahí están las mujeres en la clínica soportando malos tratos. Ellas lo hacen por unos centavos, yo entiendo, pero yo no pienso apuntarme a eso”.¹⁷

El hecho de que las mujeres sean la pieza central en el programa Oportunidades evidencia que el papel de ama de casa tiene una importante dimensión pública que lleva a las mujeres a entrar en contacto con el Estado. En México, buena parte de los servicios básicos como el agua, la luz, la educación y la salud, es proporcionada por el Estado. Por eso, la lucha por mejorar las condiciones de vida puede también ser vista como una lucha frente al Estado y al mismo tiempo como un espacio potencial de organización de las mujeres (Jelin, 1987).

8 de marzo en Oteapan

A pesar de que el sol comenzaba a bajar, el calor era aún muy intenso cuando llegué al lugar de la cita. Poco a poco se fue juntando la gente: alrededor de 100 mujeres, 30 hombres y algunos niños. Una banda de música comenzó a tocar animadamente. Una mujer repartió globos de colores entre los asistentes y otra, con un megáfono, hizo una invitación abierta a participar en esa marcha conmemorativa del Día Internacional de la Mujer.

Al frente, en la camioneta que encabezaba la manifestación, iban la presidenta municipal, el diácono y una líder de las CEB. Esta última animaba la marcha con consignas y explicaciones acerca de la importancia de la fecha. Sin embargo, la respuesta no era muy entusiasta. En voz baja, los manifestantes, repetían: “¡Feliz día internacional de la mujer! ¡Qué vivan los derechos de las mujeres!”

Desde hacía por lo menos tres años, Estela intentaba que la DPO y las CEB organizaran un evento coordinado para el Día Internacional de la Mujer, pero

¹⁷ Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, septiembre de 2005.

por antiguas pugnas entre líderes de ambas organizaciones no lo había logrado. Finalmente en el 2003, Estela fue invitada al rosario que se rezaría con ese motivo. Ella opinó que “si se iba a hacer algo, mejor algo más político, más abierto y fuera de la iglesia”.¹⁸ La representante de las comunidades eclesiales dudó que el diácono aceptara esa propuesta, pero prometió discutirlo con él, quien para sorpresa tanto de la DPO como de las CEB, aceptó. Fueron convocadas además de las dos organizaciones mencionadas, el Ayuntamiento, el DIF, los alumnos y profesores de las escuelas públicas.

Caminamos aproximadamente un kilómetro sobre la calle principal, hasta llegar a la plaza central de Oteapan, que estaba adornada con papel crepé y carteles felicitando a las mujeres en su día. Había un estrado listo para los discursos, y una larga lista de oradores. La representante de las CEB fue la primera en hablar:

[...] la mujer somos el pilar de la familia y de la sociedad, y estamos siendo golpeadas como amas de casa, como campesinas, como comerciantes y obreras. Por eso tenemos que seguir luchando contra el neoliberalismo. Tenemos que desarrollar conciencia y poner en práctica nuestros valores éticos. Tenemos que pensar cómo debe ser nuestra participación ciudadana.¹⁹

Después, la presidenta municipal, Martha Alicia Francisco, se dirigió al público:

Quiero invitar a todas las mujeres de aquí de Oteapan a que se preparen y aprendan nuevas habilidades. Que aprendan a leer y escribir las que no saben, para que no vivan engañadas, para que puedan sobrellevar lo económico y puedan ayudar al marido.²⁰

La presidenta municipal ha hablado en varios espacios, en términos de superación personal, acerca de ofrecer capacitación técnica a las mujeres. En una entrevista me habló de su deseo de que se impartieran cursos de cómputo, corte y confección y cultura de belleza para que las mujeres pudieran, como lo dijo en su

¹⁸ Estela, diario de campo, 8 de marzo de 2003.

¹⁹ Agustina, integrante de las CEB, diario de campo, 8 de marzo de 2003.

²⁰ Martha Alicia Francisco, presidenta municipal de Oteapan, diario de campo, 8 de marzo de 2003.

discurso, contribuir económicamente en sus hogares. La capacitación es un tema recurrente en el discurso liberal. En esta lógica la pobreza es el resultado de una actitud inadecuada sumada a una comprensión incorrecta de la realidad que puede superarse con el trabajo individual y familiar. En los discursos permeados por el liberalismo, como el de la presidenta Marta Alicia Francisco, pareciera existir una voluntad individual originada en un vacío social y cultural, así como una capacidad de acción independiente de las estructuras sociales y de las condiciones económicas. Esta es la lógica que está detrás de las estrategias estatales de alivio a la pobreza y de varios proyectos de desarrollo impulsados por instancias multilaterales o por el Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional.

A pesar de la apertura del diácono a la propuesta de la DPO sobre hacer un evento político en vez de uno religioso, Estela sintió que las opiniones de su organización no fueron consideradas en la planificación. La líder pensaba que la marcha no debía estar presidida por las autoridades institucionales sino exclusivamente por las mujeres del movimiento popular. Ellas debían estar al frente y dar el mensaje. Hablar de los problemas que viven las mujeres oteapanecas y de los logros alcanzados a partir del trabajo colectivo.

El representante del DIF subió al estrado a decir: “La mujer representa ternura y calor humano. Liberación de la mujer no puede confundirse con el libertinaje. Eso es desnaturalizar el papel que Dios le dio en la creación, sería recrear Sodoma y Gomorra”.²¹ Recomendó acercarse a las instituciones que, como el DIF, se preocupan por el bienestar de las mujeres.

Las palabras del representante del DIF recuerdan la *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*, que en ocasión del año Mariano escribió Juan Pablo II (1988), en donde el papa explica que la mujer comparte una identidad esencial con el hombre ya que éste no podría existir solo. Esto explica la creación de la mujer y el hecho de que ella no pueda encontrarse a sí misma si no es dando amor a los demás. La fuerza moral y espiritual de la mujer, según la doctrina oficial de la iglesia católica, se debe a que Dios le ha confiado el cuidado del hombre, por eso la mujer tiene dos caminos: la virginidad o el matrimonio, que implica la maternidad (Juan Pablo II, 1988:68). Esta idea alimenta las posiciones conservadoras que enaltecen, a toda costa, la unidad de la familia tradicional, así como las posiciones ultraconservadoras, reivindicadas por los grupos “pro vida” al rededor del mundo.

²¹ Diario de campo, 8 de marzo de 2003.

La gente escuchaba sin demasiada atención y aplaudía con poco entusiasmo después de cada intervención. Los vendedores ambulantes ofrecían elotes, helados, tostadas y jícama. Los niños corrían entre el público. El diácono, en su turno, habló de María como el principio de la redención, de la importancia de la mujer y de la madre para Dios y para Jesús, quien tuvo una compasión infinita para ellas. Es muy importante, dijo, “hablar de la dignidad de la mujer que está muy maltratada. Yo quiero que entiendan que pueden salir adelante, que son importantes así como fue María”.²²

La Virgen María es el máximo referente femenino dentro del catolicismo, porque en su imagen coexisten sin contraponerse la maternidad y la virginidad: los dos caminos que la vertiente dominante del catolicismo reconoce para las mujeres, las “dos dimensiones de la realización de la persona femenina” (Juan Pablo II, 1988:68). Por esta razón María es un referente constante en el discurso del diácono.

Estela, como representante de la DPO pasó al frente:

Este día es en honor de muchas mujeres que defendieron sus derechos y murieron quemadas en una fábrica muy lejos de aquí. Hoy nos invitan a vivir como ellas, con la frente arriba y por eso estamos aquí. Es importante que las mujeres tomemos la palabra, que digamos nuestro pensamiento y que participemos activamente en las luchas de nuestro pueblo, porque somos nosotras las que más sufrimos la falta económica.²³

En la evaluación que las líderes y el líder de la DPO hicieron posteriormente, consideraron que algunos de los organizadores, como el diácono y la presidenta municipal, antepusieron sus intereses institucionales a la idea inicial de hacer una marcha como incentivo para reflexionar acerca de la realidad de las mujeres. Notaron la ausencia del tema de las indígenas en todos los discursos, incluso en el de ellas mismas como dirigentes. Vicente, el único hombre de la organización, dijo que varios temas importantes, como la violencia intrafamiliar o como la forma particular en que las mujeres viven la crisis económica estuvieron presentes, pero nadie abordó el tema de las mujeres indígenas: “No hubo ninguna referencia a las

²² Diácono Juan, diario de campo, 8 de marzo de 2003.

²³ Estela, diario de campo, 8 de marzo de 2003.

compañeras de Chiapas y de Oaxaca, ni a la comandanta Estela en el Congreso. No hubo ninguna referencia a ustedes mismas como mujeres indígenas".²⁴

La reflexión en torno al significado político de las identidades culturales, como he explicado en otros capítulos, nació fundamentalmente a partir de la sacudida que implicó el levantamiento zapatista para el movimiento indígena y para las ONG que acompañan este movimiento. La propuesta vino de los asesores y en general, ha sido bien recibida, pero hay distintos niveles de apropiación entre las mujeres. La discusión está en marcha y no hay unanimidad acerca de las implicaciones para las estrategias de luchas el hecho de asumirse nahua.

Las distintas voces presentes en la marcha muestran fragmentos de algunos discursos que coexisten en Oteapan en torno a las mujeres: unos de corte liberal encaminados a la superación personal, otros marcados por la parte más conservadora del discurso católico y los de las líderes populares que comparten sus críticas frente a las estructuras económicas y señalan la forma específica en que las mujeres son afectadas por éstas, dejando de lado el elemento étnico. A pesar de que son reivindicaciones enarboladas por las dos organizaciones, parece no estar plenamente asumido.

Los derechos de las mujeres vistos desde Oteapan

Es muy importante que nosotras las mujeres tomemos el lugar que nos corresponde y que perdamos el miedo. Queremos avisarles que lo vamos a hacer: vamos a tomar nuestros derechos.

ESTELA, LÍDER
DE LA DEFENSA POPULAR DE OTEAPAN

Como parte de la globalización actualmente somos testigos y partícipes de la intensificación de *flujos* (Appadurai, 1996) de personas, maquinaria, capitales, imágenes, información, etcétera. No aludo a una idea homogeneizante ni unívoca de globalización, sino a un proceso económico y cultural complejo, ambivalente y

²⁴ Vicente, diario de campo, 12 de marzo de 2003.

paradójico, con múltiples manifestaciones que van mucho más allá de una paulatina universalización o de la unificación de modos de vida y símbolos culturales.

Algunos de los teóricos de la globalización han enfatizado la capacidad homogeneizadora del capital, dejando de lado la capacidad de resistencia de las culturas locales; otros, por el contrario se han abocado a analizar las estrategias de resistencia frente al capitalismo global. En este trabajo parto de que hay en marcha un proceso de “localización” en forma paralela al de globalización, o como lo explica Ulrich Beck (1998), la globalización supone además de una *des*-localización una *re*-localización. Lo local y lo global no se excluyen mutuamente, lo local debe entenderse como un aspecto de lo global.²⁵ La producción masiva de símbolos e informaciones culturales no origina el surgimiento de “una cultura global”. La relocalización de esos discursos supone una multiplicidad de escenarios a partir de la interpretación particular que ocurre en cada contexto.

El discurso de los derechos humanos es uno de los discursos locales provenientes del Iluminismo que ha circulado eficazmente por el globo, y que ha sido resignificado a partir de su relocalización (Santon, 1998). Distintas organizaciones indígenas han incluido en su agenda la lucha por el respeto a los derechos humanos. Como explican María Teresa Sierra y Aída Hernández (2005), partir de que los hombres y las mujeres indígenas son constructores de significados sociales y no simplemente reproductores de discursos “que vienen de fuera”, lleva a preguntarse cuáles son los sentidos que adquieren los discursos globales, como los derechos humanos o los derechos de las mujeres o la democracia en contextos indígenas.

Como he explicado en otros capítulos, las mujeres de las DPO han analizado varios de estos temas en sus talleres y reuniones. A continuación narraré uno de estos encuentros.

Para el taller sobre Derechos de las mujeres la DPO hizo una convocatoria amplia, invitó a todo el pueblo y especialmente a las integrantes de las CEB que estuvieran interesadas. Lo impartió Eva Villalobos, una abogada integrante de MAIZ que durante muchos años ha colaborado con Fomento dando este tipo de talleres a las mujeres de Sotepan, Pajapan y Oteapan. Ella dice que a lo largo de muchos años de experiencia ha aprendido a renunciar al control del grupo

²⁵ Con esto en mente R. Robertson propone el término glocalización, que explica mejor los fenómenos económicos y culturales (Beck, 1998).

durante los talleres; ha optado por llevar los temas y dejar que las mujeres discutan de la forma que les parezca conveniente. De otra manera, explica, ellas se sienten intimidadas y no participan de la misma manera. Nuevamente, la idea es discutir a partir de preguntas generadoras, que detonen un diálogo encaminado a la concientización y a la liberación.

Eva leyó en voz alta las siguientes preguntas: ¿cuáles derechos tenemos?, ¿cuáles derechos son respetados?, ¿cuáles derechos son violados?, ¿qué es un derecho? Las aproximadamente 45 mujeres se dividieron en varios equipos y discutieron pregunta por pregunta. Intercambiaron opiniones y contaron anécdotas mientras la noche iba llegando y el clima refrescaba. Había mujeres de la DPO y de las CEB, amigas y comadres, profundas conocedoras de la vida de las demás. Todas ellas han tomado muchos talleres y tiene experiencia organizándose para trabajar en equipo.

—Bueno, a ver, que la secretaria sea Patricia porque sabe las letras [...] ¿Que qué derechos tenemos? Pues ninguno. Todavía se está empezando, pero no nos respetan el derecho. Lo primero es con mi esposo. Pero mi derecho a decir NO, no es respetado, mi derecho a defenderme no es respetado. Crecimos aplastadas porque nuestras madres no nos daban a valer.

—Pero eso está mal, debemos de tener derecho de hablar y derecho de participar.

Para estas oteapanecas sus derechos tienen poco que ver con una gran lista de garantías constitucionales, más bien, están vinculados con las relaciones de poder al interior de las familias, con la forma en que han sido enseñadas por sus madres a ser sumisas y con cómo transformar lo que hoy consideran opresión e injusticia; con la lucha contra la violencia doméstica, contra la pobreza, etcétera.

—Sí, pero sí sabemos que hay muchas mujeres que no nos respetan los derechos. Somos tomadas como una esclava: lavar, cocinar, atender a los hijos. También la herencia no siempre se respeta. Mis papás, los dos hicieron la herencia, pero lo dejaron todo a mi hermano varón.

Esta es la tendencia en Oteapan, la mayor parte de la herencia y todas las propiedades quedan en manos de los hijos hombres. Este asunto como tal no ha

sido discutido por la DPO, pero considerando el interés que escuché en varias mujeres, es probable que lo hagan en un futuro cercano.

—Pues sí, así es. Pero con los hijos sí tenemos unos derechos, porque estamos más cerca de ellos, tenemos una influencia y una cercanía. Ellos nos hacen caso, hacen lo que uno dice.

—A veces.

Forzando un poco el testimonio, se puede ver en él la tensión entre transformar y reproducir las costumbres, incluso aquellas que se consideran opresivas. Hay al mismo tiempo quejas frente a la forma en que ellas fueron educadas e inercias a no cuestionar ciertos aspectos, como la obediencia.

—¿Ay, pues tú cómo le haces para que te hagan caso? Porque a mí nomás no.

—Todas rieron. Y comenzaron a brotar las anécdotas cómicas, que luego se convirtieron en trágicas al llegar al tema de los hijos borrachos que agraden a sus madres, y las de los hijos “ingratos” que le quitan a sus padres ancianos todo lo que poseen. Ésta también es una realidad frecuente en Oteapan.

—Pero de regreso a los derechos, a veces somos nosotras mismas que no respetamos nuestro derecho a no desvalorarnos, nosotras mismas no nos damos nuestro valor.

La autoestima y la capacidad de decisión es otro tema recurrente entre las integrantes de la DPO. Muchos testimonios coincidieron en hacer un llamado a las otras mujeres a “discutir”, a decir que “no”, a “salir sin permiso si es necesario”. No sólo las líderes tienen claro que es fundamental construir un sentido de seguridad personal para defender la voluntad de las mujeres cuando hay que hacerlo. Es decir, más que el hecho de unos derechos escritos o que un marido que acepte, ellas están trabajando en su capacidad de abrirse espacios.

—También quiero decir que a algunas sí se les respeta el derecho a no ser golpeada. Y también podemos votar. En la actualidad se respeta más el derecho a la educación, a la capacitación y a demandar. A trabajar, a dar propuestas. Si nos lo hacen pues vamos a reclamar que ya no nos lo hagan.

Este testimonio muestra algunos de los resultados de las luchas sociales en el municipio y en la región, pero también hace referencia a las transformaciones que los valores han tenido a partir de estas luchas: la importancia atribuida al voto, a la educación escolarizada, y la posibilidad de tomar medidas de manera organizada para transformar las injusticias.

—¿Y tú por qué no hablas Patricia? Todas tenemos que decir algo.

—Porque me tienen aquí escribiendo. Pero para mí que los derechos son tener una libertad, poder decidir y poder hacer, tener una valorización de nosotras, pero también una responsabilidad. Los derechos son de igualdad y de respeto.

En plenaria cada equipo compartió sus conclusiones y luego Eva dio una especie de clase. Explicó que las Leyes son los derechos reconocidos, “[...] pero hemos tenido que hacer presión social para que se reconozcan, no nacen de las mentes brillantes de los diputados sino del pueblo en un proceso”.²⁶ Explicó que los derechos son garantizados por las leyes y que la Constitución *es la madre de todas las leyes*,²⁷ siguen, en orden de importancia, las leyes federales, códigos estatales, normatividades y reglamentos diversos. Habló de los diferentes derechos garantizados por la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, del Código Civil del Estado de Veracruz, de la Constitución Política de la República, etcétera. Dijo que en cada uno de estos códigos existen leyes que protegen a las mujeres de distintas formas. “Por ejemplo, hay leyes especiales para las niñas y leyes especiales para las esposas; otras para poderse divorciar y otras sobre el tema de las herencias. Para poder exigir que nuestros derechos sean respetados es importante que sepamos que estas leyes existen”.²⁸ Las mujeres estuvieron de acuerdo con la importancia de conocer las leyes, pero a veces eso, dijeron, no sirve de mucho porque la lucha por el respeto a derechos no debe darse sólo en el campo de las leyes:

—Mientras haya miedo de denunciar y miedo de qué va a decir la gente, no se puede hacer nada.

—Yo no se leer y no me acuerdo de qué dice cada ley.

²⁶ Eva Villalobos, taller de Derechos de las mujeres, diario de campo, agosto de 2003.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

—Muchas van a denunciar al marido y no pasa nada, se pone peor la cosa porque él se enoja y les pega más.

—Muchas veces las autoridades paran los trámites de la denuncia porque el fulano es alguien importante, y van trabando las cosas hasta que los inconformes lo dejan por la paz.

— Ir con las autoridades no ayuda, los mismos maestros golpean a los niños y abusan de ellos.

— Pero es cierto, debemos perder el miedo a denunciar y a quejarnos. Aunque las cosas no salgan bien, tenemos que denunciar.

Llama la atención que Eva y los asesores de Fomento, privilegien el estudio de los derechos de las mujeres, vistos desde una perspectiva legalista a pesar de saber que la igualdad legal pocas veces se traduce en equidad ya que las prácticas sociales son bastante más complejas y las inercias de las dinámicas de poder no se rompen por decreto. El discurso de los derechos llegó a la región gracias a las luchas populares y por medio de los asesores. En abstracto, las integrantes de la DPO consideran importante la existencia de leyes que protejan a las mujeres, pero ven como una posibilidad lejana hacer uso de ellas. No son herramientas que estén integradas a su cotidianidad. Eva Villalobos piensa que es positivo hacer talleres sobre los derechos pero cree que éstos deben ir acompañados de un trabajo encaminado al fortalecimiento de la autoestima, que no se está desarrollando en Oteapan. En este taller, como el resto de los talleres, las mujeres compartieron experiencias e intercambiaron recuerdos consolidando un poco más el pequeño grupo de mujeres a partir de ese diálogo con Eva Villalobos sobre los derechos.

Intereses prácticos e intereses estratégicos

Una vertiente de la literatura sobre el movimiento de mujeres en América Latina (Molyneaux, 2003), hace la distinción entre grupos que trabajan alrededor de los llamados *intereses prácticos* de género y otras organizaciones que dentro del mismo análisis de género, se plantean una agenda de *intereses estratégicos*. Esta perspectiva implica, y en ocasiones explicita que, por un lado los movimientos de mujeres de escasos recursos económicos, tanto urbanas como rurales, por buscar cubrir sus propias necesidades, como agua, vivienda o salud, se mantienen girando en torno a

intereses prácticos sin desarrollar reflexión política alguna; y por otro, esta perspectiva implica también, que la corriente dominante del movimiento feminista trabaja en función de *intereses estratégicos*, como la redefinición de los roles de género o la defensa de los Derechos sexuales y reproductivos, y debido a la solidez de sus argumentos políticos y de su análisis social, esta lucha logra cuestionar el núcleo de las representaciones imperantes de género, y la opresión que éstas implican.

Es decir, este análisis asume que la mayor parte de las mujeres de escasos recursos económicos y organizadas de América Latina no articulan su preocupación por las necesidades materiales y de servicios con una reflexión que trascienda su bienestar económico y, por lo tanto, no impugnan al poder ni a la normatividad relacionada con el género. Feministas del “Tercer Mundo” han cuestionado estas clasificaciones dicotómicas (Hernández Castillo, 2004b, y otras). Como dice Amy Conger Lind (1994), se trata de una forma de dejar de lado las contribuciones de estas mujeres a la construcción de dinámicas alternativas de organización, así como de eludir el análisis de las formas en que ellas, en distintos niveles, negocian el poder, generan y transforman identidades colectivas, desarrollan visiones críticas sobre sus realidades locales o regionales, en las cuales también están siendo cuestionadas las representaciones dominantes de género.

Los jesuitas asesores de la DPO impulsan un plan de trabajo “oficial” que incluye los temas “formalmente políticos”. De manera paralela, las mujeres realizan un trabajo que no siempre es evidente para los asesores, pero para ellas con frecuencia resulta más significativo que debatir acerca del PPP. La DPO funciona como una red para enfrentar los problemas específicos de las mujeres que la integran.

La agenda explícita actual de la DPO reduce el trabajo de género a difundir las garantías constitucionales que ofrece el Estado a las mujeres. Estas actividades resultarían más útiles si indagaran los significados que tienen para ellas los textos constitucionales, o si propiciaran una revisión sistemática del contexto y de las razones cotidianas de las violaciones a sus derechos. La reflexión de género, más que en talleres específicos, ha sido desarrollada a lo largo de la experiencia organizativa, al negociar espacios con la familia, al llevar a cabo proyectos productivos, al gestionar en instituciones, etcétera. Y aunque las demandas de género no aparecen entre los objetivos de la organización, representan el motivo de muchas para acercarse al trabajo organizativo y continúa siendo una de las razones fundamentales de su

participación. Puedo decir que el motor de muchas para integrarse a la organización tiene que ver directamente con lo que ha significado para ellas ser mujer: el sentido de su acción política se alimenta directamente de su identidad genérica.

Ellas hacen una crítica abierta a determinadas pautas culturales que limitan su participación en el proceso organizativo y en los puestos de decisión. Cuestionan, por ejemplo, la tendencia, diezmada pero presente, de enviar sólo a los niños a la escuela o de impedir que las niñas asistan tantos años como ellos. También cuestionan las dificultades que tienen muchas para salir de sus casas a realizar alguna tarea que no sea ir al mercado. Cuando las mujeres reflexionan colectivamente sobre estos temas, generalmente no lo hacen en tono de queja hacia los hombres sino de una invitación, con tintes de exigencia, a que las mujeres “tomen [en sus propias palabras] los lugares que les corresponden [porque los maridos] nunca nos van a decir, ‘sí, vete a la reunión’, pero nosotras sabemos que tenemos que ir y tenemos que ir”.²⁹

Este no es un proceso exento de contradicciones: hay mujeres que negocian con sus maridos para poder asistir a las reuniones de la organización mientras que permiten que sus hijas abandonen la primaria con el argumento de que casarse es el destino de las niñas y estudiar no es necesario para lograrlo. En el grupo existen distintos niveles de reflexión en torno al tema, sin embargo sí se puede hablar de una tendencia de cambio puesta en marcha. Interpreto el cambio que ellas narran en sus propias formas de negociar el poder, como parte de un proceso político e identitario que impugna los marcos locales de referencia, plateando un reto al sistema de creencias establecido (Conger, 1994).

Considero que los procesos organizativos que nacen de las necesidades cotidianas tienen tantas posibilidades de cuestionar los discursos hegemónicos como los grupos que trabajan en torno a la llamada agenda estratégica. El hecho de que las implicaciones políticas de los procesos organizativos protagonizados por mujeres de escasos recursos económicos no gocen de los mismos espacios de reflexión teórica, no significa que la capacidad de dislocar el orden imperante les esté negada. Las llamadas necesidades prácticas generan reflexiones y acciones políticas cotidianas tan estratégicas como prácticas pueden ser las necesidades resueltas por la llamada agenda estratégica.

²⁹ Julia, entrevista, Oteapan, julio de 2003.

Güichicovi: distintas voces en torno a la problemática de las mujeres indígenas

Como parte de la participación de la DPO en el movimiento antiglobalización, Filomena, Estela y Adrián asistieron al Encuentro nacional de resistencia y respuesta mesoamericana a la globalización neoliberal que tuvo lugar en San Juan Güichicovi, Oaxaca, del 16 al 18 de mayo de 2003. También yo asistí, acompañando a las líderes de la DPO. Ellas se sintieron más confortables, más integradas, que en Cancún, a donde fueron algunos meses después para sumarse a las protestas con motivo de la Quinta Conferencia Ministerial de la Organización Mundial del Comercio (OMC), en septiembre de 2003. Lo atribuyen a que la gran mayoría de los participantes eran integrantes de organizaciones populares mexicanas y latinoamericanas, y todas las discusiones fueron en español, aunque había observadores europeos y estadounidenses.

Según el registro de los organizadores estuvieron presentes más de 300 delegados de 130 organizaciones sociales y civiles de México; algunos de otros países como Nicaragua, Honduras y Estado Unidos, así como observadores de Italia, Holanda, Alemania, España y Canadá. El objetivo era formar y fortalecer alianzas entre distintas organizaciones populares, indígenas, de mujeres, civiles, etcétera, frente a las políticas neoliberales como el TLC, PPP y el ALCA. Hubo distintas mesas de trabajo, como “Derechos económicos, sociales y culturales”, la de “Jóvenes”, la de “Soberanía alimentaria”, la de “Lucha de las mujeres”, y otras. Filomena, Estela y yo elegimos participar en la mesa llamada “Lucha de mujeres”, mientras que Adrián, el asesor, se integró a la mesa de “Soberanía alimentaria”.

En la mesa de mujeres había representantes de por lo menos 10 organizaciones además de la DPO, provenientes de distintos puntos de la República, algunas de ellas eran Ucizoni, Agricultura y Salud, el Movimiento Popular Revolucionario, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, organización Emiliano Zapata, Red Nacional de Asesoras Rurales, Grupo de Mujeres 8 de Marzo, una promotora de salud de una comunidad zapoteca, una estudiante de sociología de Oaxaca, una periodista de la *Triple Jornada* y por un tiempo corto un par de representantes del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

La discusión comenzó a partir de la lectura de un documento preparado por los convocantes y organizadores en donde se hablaba en un tono, a mi juicio,

sumamente victimizante de la situación de las mujeres frente a los megaproyectos. El grupo trascendió por mucho el documento y la discusión giró en torno a las complejidades de los llamados usos y costumbres, de la problemática que han enfrentado las mujeres en sus comunidades para participar y para tener cargos de representación. Las participantes estuvieron de acuerdo en que es fundamental: “trabajar hacia afuera, de la mano de otras mujeres, de nuestras comunidades y de otras comunidades para combatir el avance del PPP y de los megaproyectos”.³⁰

También hubo desacuerdos, por un lado, la directora del suplemento periodístico *La Triple Jornada*, criticó duramente la idea difundida por el documento inicial y por los argumentos de algunas de las presentes, de que el neoliberalismo está intensificando la marginación de las mujeres. Ella argumentaba la existencia universal del patriarcado, aseguraba que las mujeres hemos sido explotadas desde siempre y en todas las culturas, que no es el neoliberalismo sino el patriarcado el responsable, aunque eso no quiere decir, según su argumento, “que no hay que ser críticas frente al neoliberalismo también. No podemos decir, explicó, que: ‘ahora la sociedad liberal está jorobando a las mujeres’ porque siempre se ha hecho, el trabajo gratuito viene de mucho antes, sí se agudiza pero no lo inventó el neoliberalismo”.

La postura de la directora de la *Triple Jornada* debe entenderse como parte de una propuesta feminista radical. Esta vertiente del feminismo surgió en Estados Unidos, en la década de 1960, en el marco de los movimientos culturales antipartidistas. Al no sentirse plenamente incluidas en los movimientos como la nueva izquierda, el movimiento negro, los grupos chicanos, pacifistas, etcétera, estas feministas optaron por separarse de los hombres, dando origen a los movimientos de liberación de la mujer. En América Latina, durante las décadas los grupos autodenominados autónomos y radicales, se han diversificado ampliando sus propuestas y aterrizándolas en varios proyectos culturales y políticos (*La Triple Jornada* es una de ellas). Se trata de grupos antisistema y antiliberales que han colocado la lucha en contra del patriarcado, entendido como sistema de dominación sexual sobre el cual se levantan el resto de las dominaciones, en el centro de

³⁰ Resolutivos de la mesa de “Mujeres” del Segundo encuentro nacional de resistencia y respuesta mesoamericana a la globalización neoliberal, que tuvo lugar en San Juan Güichicovi, Oaxaca, del 16 al 18 de mayo de 2003.

sus prioridades. Muchos de ellos continúan abogando por trabajar con grupos exclusivamente de mujeres y “fuera” de las instituciones.

Por otro lado, la joven integrante del Movimiento Popular Revolucionario, consideraba que las mujeres eran igualmente oprimidas que los hombres y por lo tanto, al lado de ellos debían luchar por una transformación total y radical de las estructuras sociales. Reivindicar los intereses de las mujeres, en esta lógica, es dividir el movimiento, restarle fuerza a la lucha primordial: “Hay que analizar el tema de manera amplia, como pueblo y no como mujeres”.

Este argumento también tiene ecos y largas raíces. Es el mismo que ha sido utilizado por una fuerte vertiente de la vieja izquierda latinoamericana y de los movimientos revolucionarios. Según esta lógica, la lucha central debe ser contra la opresión del sistema capitalista y del imperialismo. Con frecuencia esta visión vinculó al feminismo únicamente con su origen blanco, “primermundista” y burgués, y como consecuencia automática le atribuyó la capacidad de debilitar los movimientos “verdaderamente” revolucionarios.

Graciela, de la Red de Promotoras Rurales, matizó ambas posiciones:

Hay particularidades del neoliberalismo que afectan mucho a las mujeres, y particularmente a ellas, por lo tanto las mujeres debemos luchar como mujeres contra el neoliberalismo aunque nos tiren de a locas por participar. El PPP afecta mucho a las mujeres. El hecho de que se haya conservado el maíz criollo [ante el embate de los transgénicos] es también trabajo de las mujeres, conservar la cultura y las costumbres también son tarea de las mujeres. Además hay mucha preocupación por el peligro de la privatización de la salud [...] esas cosas son las que tenemos que combatir, y lo podemos hacer desde nuestras comunidades.³¹

Esta propuesta parte de la larga trayectoria de trabajo comunitario que tiene tanto Graciela como la Red de Promotoras Rurales. A diferencia de la directora de la *Triple Jornada*, Graciela considera que es importante subrayar las particularidades de las distintas situaciones que enfrentan las mujeres ante los proyectos neoliberales concretos, y comparte con ella la idea de que es necesario luchar de manera

³¹ Graciela, Red de Promotoras Rurales, Encuentro Nacional Contra el PPP, San Juan Güichicovi, Oaxaca, mayo de 2003.

organizada, y como mujeres, frente a estas dificultades. Por otro lado, Graciela concuerda con la joven del MPR en que es necesario luchar como pueblos y como comunidades, pero, a diferencia de ella, considera que esto no cancela la posibilidad ni la necesidad de hacerlo también como mujeres.

Graciela fue la primera en hablar de la cultura al mencionar la tan repetida idea de que las mujeres son las principales transmisoras y por lo tanto vigilantes de la cultura. Hubo quienes compartieron esta idea, como la juchiteca Antonia, quien dijo que hay “una fuerza que quiere quitarnos nuestra cultura y nuestras tradiciones y eso afecta a las mujeres doblemente porque somos las mujeres las que valoramos más la cultura, herencia de nuestros abuelos”.³² Y también hubo quienes complejizaron este punto, como María, de San Mateo del Mar:

Los usos y costumbres nos pone a las mujeres muy por abajo de lo que somos. Me nombraron como tesorera y luego me quitaron el puesto por ser mujer y yo me siento muy orgullosa de ser mujer. Creo que las mujeres tenemos que participar y estar echando un ojo a la gente que llega a la comunidad, porque a SM del Mar llegó una empresa a sacar algas a 50 centavos por medio kilo, pero como la gente no sabía [...] por eso las mujeres tenemos que participar, para saber, y dar nuestra voz en las asambleas aunque los hombres nos tachen de loca.³³

Hubo varios testimonios en este sentido:

Los megaproyectos pretenden quitarnos nuestra cultura y tradiciones, afectando doblemente a las mujeres, pero la situación cultural nos ha afectado porque se nos dice que la mujer debe ser sumisa, callada. Un problema es la representación y eso nos ha ido perjudicando. Como mujeres estamos participando y queremos participar a todos niveles, pero algunos usos y costumbres nos ponen muy abajo de lo que somos, por lo cual es necesario revisarlos para reivindicar los que son aceptables y rechazar los que afectan nuestros derechos como mujeres.³⁴

³² Antonia, participante del Segundo encuentro nacional de resistencia y respuesta mesoamericana a la globalización neoliberal, San Juan Güichicovi, Oaxaca, mayo de 2003.

³³ María, participante del Encuentro Nacional Contra el PPP, San Juan Güichicovi, Oaxaca, mayo de 2003.

³⁴ Sara, Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), participante del Encuentro Nacional Contra el PPP, San Juan Güichicovi, Oaxaca, mayo de 2003.

Para ellas, la discusión acerca de cultura como identidad que debe conservarse y fortalecerse está claramente vinculada con una necesidad de transformar normas, y a su vez, este proceso aparece como inseparable de la lucha amplia de los pueblos indígenas frente al Estado y al neoliberalismo, así como a sus experiencias organizativas mixtas y de mujeres. Brenda, de la Mixteca compartió que:

En nuestra comunidad la artesanía fue un pretexto para organizarnos. Tenemos que meter a los hombres en este rollo también, también ellos tienen que capacitarse, nosotras hemos hecho en nuestras comunidades, levantamos un acta y dijimos qué es lo que queremos hacer en nuestra comunidad, y hasta que nos hacen caso [...] y cuando no nos quieren dar el espacio no tenemos que quedarnos quejando nada más hay que ir luchando. Están explotando los bosque exageradamente, las mujeres hemos luchado por eso también. Porque dicen que somos los campesinos los depredadores pero no es cierto, nosotras sabemos, igual que los hombres, en qué tiempo plantar y en qué tiempo no [...] y hemos defendido los bosques y por eso hemos sufrido. Tenemos que dar una lucha desde distintos puntos, hacia adentro de nuestras comunidades y también hacia afuera, tenemos que articularnos entre nosotras porque tenemos experiencias muy parecidas.³⁵

Estela, de la DPO, opinó como otras compañeras, que las mujeres deben aprender a valorar su propio trabajo porque eso es lo primero. Dijo que:

Las mujeres tenemos que darnos nosotras mismas nuestro lugar, no dejarnos. Y también tenemos que saber que ese proyecto que ahorita es PPP, se ha manejado con otros nombres, pero nos afecta desde hace mucho. Ya estamos trabajando en eso, pero hace falta que las mujeres nos informemos más de los efectos del PPP porque sufrimos muy directamente todo, más que los hombres. Es cuestión de conciencia desde nuestros pueblos, el gobierno no nos lo puede quitar ni nos lo puede dar la conciencia [...] todo es de conciencia de nuestros pueblos, si estuviéramos concientes esto sería diferente.³⁶

³⁵ Brenda, mixteca participante del Encuentro Nacional Contra el PPP, San Juan Güichicovi, Oaxaca, mayo de 2003.

³⁶ Estela, integrante de la DPO, Encuentro Nacional Contra el PPP, San Juan Güichicovi, Oaxaca, mayo de 2003.

Finalmente se discutió acerca de los programas asistenciales del Estado y de los proyectos que llegan a las comunidades, al respecto, agregaron a la minuta que:

Queremos elegir los proyectos que se *implementan* en nuestras comunidades, no queremos que el gobierno tome decisiones sin consultarnos. Tampoco queremos que pasen por nuestras comunidades las carreteras y las industrias del PPP, no nos traen ningún beneficio a las mujeres. Nosotras hemos vivido cómo los programas Procede y Oportunidades nos dividen y debilitan los procesos organizativos.³⁷

Una breve conclusión

En este capítulo he intentado un acercamiento al trabajo que hacen las integrantes de la DPO en torno al género, y analizarlo en el contexto de las distintas perspectivas teóricas y políticas que debaten al respecto. Las reivindicaciones de género no tienen un lugar central en la agenda de la DPO, sin embargo, ser parte del proceso organizativo durante tantos años ha llevado a las mujeres a transformar sus relaciones familiares y a cuestionar los discursos hegemónicos en torno al género. En este sentido, la experiencia de la DPO, al igual que la de muchas otras organizaciones de mujeres, permite cuestionar la jerarquización entre grupos que trabajan en torno a necesidades prácticas y estratégicas.

He intentado aquí, reconstruir aspectos centrales de las distintas posturas en torno al quehacer político de las mujeres indígenas, buscando señalar los cuestionamientos de fondo que la diferencia cultural ha planteado a la teoría feminista y a los debates sobre movimiento sociales.

El discurso de los derechos de las mujeres, al igual que el de los derechos humanos, ha llegado a Oteapan para ser reinterpretado por las nahuas, quienes lo leen a partir de su cotidianidad y de sus propias experiencias. Este hecho permite reflexionar acerca de los aspectos culturales de la globalización y de cómo las organizaciones locales no son receptoras pasivas de estos discursos, sino actoras que los reinterpretan y hacen uso de ellos a partir de sus propios contextos.

³⁷ Resolutivos de la mesa de "Mujeres" del Encuentro nacional de resistencia y respuesta mesoamericana a la globalización neoliberal, que tuvo lugar en San Juan Güichicovi, Oaxaca, del 16 al 18 de mayo de 2003.

Existe además, una tensión entre las reivindicaciones culturales, como elementos que están siendo fortalecidos por la globalización, y los cuestionamientos que desde la reflexión en torno a las relaciones de género se hacen a ciertas tradiciones y costumbres. Queda claro cómo estos cuestionamientos atraviesan el trabajo de la DPO tanto como las vidas cotidianas de sus integrantes, contribuyendo junto con otros elementos, a la transformación de la cultura nahua. Ambas identidades, tanto la de género como la cultural se han transformado a partir del trabajo colectivo, y se influyen mutuamente alimentando a la vez el trabajo colectivo. En el siguiente capítulo analizaré cómo la pertenencia étnica, compleja, contradictoria e históricamente marcada, está siendo resignificada y dotada de un nuevo valor político, para el cual las reflexiones de género son centrales.

CAPÍTULO VI

Identidades étnicas: ¿sobrevivencia prehispánica o espacio de resistencia?

Las identidades étnicas desde la antropología

Los distintos acercamientos de la antropología a las identidades culturales pueden ser agrupados en tres grandes corrientes: el primordialismo o esencialismo, el instrumentalismo y el constructivismo histórico. Para la primera la cultura es un conjunto de elementos generalmente visibles o audibles, como el traje o la lengua, que constituyen la “esencia” identitaria y que pueden ser exterminados en el encuentro con el “exterior”.¹ Según esta perspectiva, las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales, hasta cierto punto “naturales”, y más estrechos que los vínculos sociales porque suelen implicar una solidaridad de lazos de sangre (Giménez, 2000). Se puede establecer una relación entre el primordialismo y el funcionalismo tanto británico como estadounidense, según los cuales los comportamientos individual y colectivo son definidos por valores y normas culturales en función de mantener el equilibrio social (Field, 1994). Esta explicación más bien estática de las dinámicas sociales implica una visión esencialista de las identidades como autocontenidas y no tocadas por “el exterior”; y por lo tanto no explica las transformaciones ni la resistencia que ejercen los pueblos a partir de sus identidades. Esta comprensión de cultura como tradición estática o como barrera para el “progreso”, distante de la economía y de la política, está

¹ Uno de los autores más destacados que han sido clasificados como primordialistas es Franz Boas.

detrás del discurso de muchos gobiernos y de muchas agencias y organizaciones internacionales (Engle, 2003).

Para el instrumentalismo, por otro lado, la identidad es un medio para alcanzar un fin, un medio que los actores utilizan de manera racional y estratégica, de una forma o de otra según el interlocutor con el cual dialogan (Giménez, 2000). Es decir, se trata de identidades optativas que se generan únicamente en la relación con el otro, por lo tanto, lo que explica las identidades no son sus contenidos sino sus fronteras, sus mecanismos de interacción cultural.² Esta visión reconoce la agencia social de los sujetos y otorga un carácter dinámico a las identidades, pero corre el riesgo de no considerar la contundencia que pueden tener, para la libre elección, las estructuras sociales y las condiciones concretas de existencia. A pesar de ser un paradigma para el cual las fronteras constituyen el lugar y la razón de ser de las identidades, no considera que ciertas condiciones puedan representar una frontera infranqueable para la voluntad.

Finalmente el constructivismo histórico tiene un concepto más fluido de cultura que considera las contradicciones internas como aspecto fundamental. Habla de identidades contextualizadas, es decir construidas a partir de la historia específica de dominación y resistencia de cada grupo.³ En esta perspectiva, la cultura es un proceso histórico y dinámico, atravesado por contradicciones y por relaciones de poder, el cual es producto de la interacción humana en todos los ámbitos: económico, político, artístico, etcétera. Está relacionada con los valores y las creencias, pero también con las prácticas, los hábitos y con la construcción del sentido común. Es el producto de influencias históricas más que de fuerzas evolutivas, es híbrida, heterogénea y nunca uniforme (Engle, 2003). En este marco, las categorías culturales y las tradiciones tienen un carácter reflexivo, la gente las vive y las piensa, y en esa medida, las construye (Handler y Linnekin, 1983). Para varios autores que adoptan esta perspectiva (Field, 1994) las numerosas formas de lucha que han protagonizado los pueblos indígenas en América Latina y en el mundo entero (luchas armadas, revitalización cultural, movimientos religiosos, recuperación de tierras y recursos naturales, etcétera) han marcado

² Uno de los autores más destacados en esta corriente es Frederic Barth.

³ Entre los autores que pueden considerarse de esta corriente destaca Renato Rosaldo, Handler, Linnekin, Christian Gros y para el caso de América Latina, María Teresa Sierra, Aída Hernández, Federico Besserer.

y transformado sus identidades. Este paradigma tiene la virtud de contemplar tanto las condiciones históricas como la voluntad y capacidad de decisión de los grupos y de los individuos. Sin embargo, llevado al extremo, puede terminar subestimando la importancia de las limitaciones estructurales, de la misma forma que el instrumentalismo.

En el contexto del constructivismo, entiendo a las identidades culturales como procesos que proveen a los grupos de un sentido de colectividad, en el que intervienen tanto la memoria y la cotidianidad con todas sus contradicciones, como las políticas gubernamentales y las realidades económicas. Es decir, las identidades étnicas, al igual que el resto de las identidades, son construcciones culturales en las que se reproducen las tensiones entre las estructuras de dominación y las posibilidades individuales de agencia social.

En Oteapan la identidad nahua se está transformando y reinventando (Hernández y Nigh, 1998)⁴ como parte de una historia de contradicciones, de dominación, resistencias y negociación de poderes. Las formas de ser nahua en Oteapan están marcadas por el auge petrolero y por la posterior crisis del petróleo, por sus relaciones con los pueblos indígenas de la Sierra de Santa Marta, por las experiencias organizativas y las luchas sociales, por los encuentros y los desencuentros con el Estado-nación, por la creciente migración y de manera muy fuerte, por la relación con las distintas iglesias que tienen presencia en la zona. Las mujeres de la DPO están inmersas en un proceso de reflexión acerca de los significados de ser nahuas en el contexto de sus trayectorias individuales y colectivas. Han sumado su voz a la del movimiento indígena nacional, relacionando todas sus reivindicaciones, como me he propuesto exponer a lo largo de este trabajo, con su pertenencia étnica.

El indio como necesidad del Estado

La necesidad política de definir quién es indio y quién mestizo en distintos momentos de la historia mexicana ha originado diversas reflexiones y estrategias.

⁴ Aída Hernández y Ronald Nigh (1998) usan el término "invención de tradiciones", popularizado por Hobsbawm y Ranger (1983), pero aclaran que no comparten la dicotomía que Hobsbawm plantea al oponer la idea de autenticidad a la de invención. La noción de invención que Hernández y Nigh manejan es justamente la que se refiere a la constante construcción social de las identidades culturales.

El etnocentrismo colonial, explica Olivia Gall (2001) colocó al indio en el lugar del “otro”, en el contexto de una lógica desigual en lo político, en lo económico y en lo cultural —que se traducía en segregación o asimilación religiosa y lingüística— lo nombró inferior y diferente, partiendo de argumentos fenotípicos y culturales. Esta lógica desigual marcó las relaciones interétnicas e interculturales durante toda la Colonia y durante el siglo XIX.

El último estrato de la sociedad colonial estuvo destinado a los pueblos indios, cuya única virtud ante los ojos de las élites era su capacidad de trabajo. El discurso de los criollos independentistas, convocó a todas las “castas” a unirse a esta empresa emancipadora en contra de los españoles, desplegando las ideas de igualdad y fraternidad heredadas de la Revolución Francesa. Los indígenas se unieron a la rebelión como soldados, como la tropa comandada por los criollos ilustrados. Sin embargo, una vez conquistada la independencia política, la nueva élite gobernante concluyó que los indios no estaban preparados para ser ciudadanos. Las políticas coloniales, proteccionistas por un lado y genocidas por otro, se reprodujeron durante el primer siglo de vida independiente. Tampoco las Reformas Liberales modificaron ese modelo de desigualdad. Por el contrario, las leyes de desamortización afectaron directamente a los pueblos indios, quienes fueron despojados de buena parte de sus tierras comunales. Los “científicos” porfiristas elaboraron una justificación moral de la desigualdad: los indios eran remanencias del pasado y explicaban el atraso de nuestro país frente a las potencias industriales de la época. Lo anterior volvía inevitable, y en el fondo benéfico, el sufrimiento provocado a los pueblos indios por las políticas de su gobierno: mestizaje y genocidio.

El indigenismo nace de la necesidad del Estado mestizo resultante de la Revolución de 1910 de conformarse como nación moderna, con una historia y con una identidad. El mestizaje fue la alternativa para construir esa nueva nación al grado de proclamar la superioridad de las razas mixtas, de la “raza cósmica” de José Vasconcelos. Mestizaje e indigenismo conformaban el programa cultural del nuevo Estado mexicano en relación con los indios. El objetivo era el blanqueamiento progresivo y la disolución de las particularidades étnicas, fundamentalmente en las décadas de 1930 y 1940, cuando las políticas gubernamentales frente a las poblaciones indígenas estaban encaminadas a construir una identidad nacional mestiza y homogénea, considerada necesaria para alcanzar la modernidad (Hernández, 1995). Lázaro Cárdenas no aludía a las diferencias biológicas o

a trazos culturales para explicar la desigualdad, sino a un proceso histórico de lucha de clases, pero igualmente buscaba la integración nacional mediante la homogeneización social y política.

Las distintas vertientes del indigenismo coinciden en el interés por diluir las identidades indias en una única identidad nacional a partir del mestizaje. A pesar de proclamarse antirracista, la integración racial o el mestizaje reemplazó la confrontación entre blancos e indios por una nueva polarización entre indios y mestizos, en la que el mestizo mantiene el lugar hegemónico. Los indigenistas revolucionarios, sin desearlo, heredaron a las instituciones federales que nos han gobernado hasta hoy una carga ideológica profundamente racista (Gall, 2001).

En Oteapan, al igual que en muchas otras regiones indígenas del país, las políticas de *homogeneización lingüística* adoptadas a partir de la creación del Sistema Educativo Nacional en 1921 (Hernández, 2004b) hicieron una fuerte campaña para que los niños asistieran a la escuela, y desde ahí se esforzaron por sustituir el nahua por el español. Consuelo, una nahua oteapaneca de 65 años, recuerda que cada cierto tiempo pasaba por su casa y por todas las demás casas, un hombre (que ella recuerda como del Ayuntamiento, pero que probablemente trabajaba en la escuela) preguntando cuántos niños en edad escolar había en cada familia, e insistía en que todos ellos debían asistir a la escuela. Cuenta que su mamá la escondía junto con sus hermanas porque consideraba que las niñas no debían ir a la escuela: “nos escondían, mi mamá me llevaba debajo de la puerta cuando ya viene el que anda pasando porque no se van los niños a la escuela”.⁵ Genaro, de 63 años, recuerda la presión que recibió en la escuela durante el único año que estudió: los niños no debían hablar en nahua durante las clases, sólo español. Los castigos por infringir esta norma podrían ser una llamada de atención, un fuerte regaño, un golpe o quedarse encerrado por varias horas en algún salón haciendo planas infinitas.

Es la década de 1970 el discurso oficial comenzó a reconocer la existencia de un México multicultural y las políticas corporativistas del Estado crearon nuevas organizaciones para “integrar” a los indígenas. Uno de los resultados de este indigenismo transformado fue que buena parte de los procesos organizativos

⁵ Entrevista con Consuelo, oteapaneca, Oteapan, julio de 2003.

indígenas de esa época estuvieron ligados o controlados por el Partido Revolucionario Institucional (PRI).⁶ Pero como consecuencia de la crisis agrícola, comenzó a desarrollarse en todo el país un movimiento de lucha por la tierra con fuertes reivindicaciones étnicas, y en la década de 1980 surgieron en forma paralela a las organizaciones controladas por el Estado, organizaciones autónomas o vinculadas a partidos de izquierda,⁷ así como locales que marcaron el inicio de muchas de las actuales organizaciones indígenas independientes (Berrío, 2005; Hernández, 2004).⁸

Desde entonces han surgido distintas organizaciones indígenas con reivindicaciones étnicas independientes del Estado y otras se han renovado, manteniendo o radicalizando sus demandas a través de los años. Pero a principios de la década de 1990, aún era visible la debilidad del movimiento indígena nacional, lo cual contribuyó a que el levantamiento zapatista tuviera una gran importancia por la capacidad de convocatoria que alcanzó entre los procesos organizativos de todo el país. Muchas organizaciones, como la DPO y sus organizaciones hermanas en el sur de Veracruz, redefinieron sus agendas a partir de los planteamientos zapatistas y comenzaron largos procesos de reflexión acerca del significado político de ser indígenas. El análisis de organizaciones, líderes y militantes está profundamente marcado por el zapatismo. Amanda, una de las líderes de la DPO recuerda que fue el discurso de la comandanta Ramona en el Zócalo de la Ciudad de México en 1996, el que confirmó su convicción de lucha.

Ante la presión del movimiento indígena y de instancias multilaterales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización de Estados Americanos (OEA), el Estado mexicano optó por transformar su estrategia

⁶ Es el caso del Movimiento Nacional Indígena nacido en 1973, del Consejo Nacional de Pueblos Indios, donde se reunían los Consejos Supremos de cada pueblo, creados por el Estado a partir del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1975 y de la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, AC (ANPIBAC) formada en 1977 (Berrío, 2005).

⁷ Como el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI), que como explica la citada Berrío, fue el primero en reivindicar la autonomía como una de sus demandas, a fines de la década de 1980.

⁸ Es el caso del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB), la Asamblea de Autoridades Mixes, Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), Nación Purépecha Zapatista, Coalición de Pueblos Serranos Zapotecos y Chinantecos y el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (Berrío, 2005).

discursiva. Vicente Fox, el primer presidente no priísta en setenta años, incorporó al discurso oficial conceptos que habían sido utilizados con anterioridad por el movimiento indígena, como diversidad étnica y multiculturalismo, para explicar incluso la consolidación nacional. Sin embargo, esas modificaciones no han sido traducidas en políticas encaminadas a construir dinámicas justas para un país pluricultural y multilingüe (Hernández, 2004). La adopción de este nuevo marco conceptual ha sido acompañada de la acotación y neutralización de sus significados —siguiendo con la larga tradición corporativista del PRI y del Estado mexicano— y de la ampliación de las políticas económicas neoliberales y globalizadoras contra las cuales ha estado luchando el movimiento indígena en México y en América Latina. Las nuevas políticas culturales pueden leerse como otra estrategia de asimilación, ante el fracaso de anteriores políticas de aculturación: se trata de integrar a los indígenas a un proyecto de nación que ha sido formulado sin consultarles, pero esta vez a partir del reconocimiento de su diferencia.

La DPO y las organizaciones amplias a las cuales pertenece (MAIZ y Freposev) se han pronunciado en contra de estas políticas económicas, en concreto, en contra del PPP y del ALCA, que afectan directamente al sur de Veracruz, así como en contra de la Ley de Derecho y Cultura Indígena aprobada en el Congreso de la Unión en abril de 2001.⁹ Aseguran que la relación entre los pueblos indígenas

⁹ La Ley Indígena resultó de las modificaciones realizadas a la Iniciativa de Ley presentada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa). La Ley aprobada, puso una serie de candados a la autonomía, remitiendo a los gobiernos municipales y estatales en vez de a los pueblos indígenas, la facultad de distribuir presupuestos, y a los congresos estatales la atribución de determinar la forma en que se reconocería la autonomía. La Ley Cocopa permitía que las comunidades y municipios formaran asociaciones regionales para coordinar sus acciones sin implicar la creación de gobiernos regionales; sin embargo, la Ley aprobada negó esta posibilidad al estipular que las comunidades sólo podían asociarse dentro del ámbito municipal. La Ley Cocopa consideraba varios mecanismos para mejorar la representación política de los pueblos indígenas en los órganos de poder existentes; la nueva Ley ignoró esto, pasando este artículo a uno transitorio y restándole importancia. La Ley Cocopa, igual que los Acuerdos de San Andrés, planteaba reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de derechos; la Ley aprobada los reconoce únicamente como “entidades de interés público”, es decir como receptores pasivos de atención asistencial. La nueva Ley no reconoce el derecho de los pueblos a disponer, de manera colectiva, de sus tierras y de los recursos naturales que hay en ellas; y además niega el estatus jurídico de sus sistemas normativos (Harvey, 2004; Hernández, 2004; Nahmad, 2004). Ver Hernández, Paz y Sierra (2004) para una información detallada al respecto.

y el Estado no ha cambiado a pesar de las modificaciones en el discurso, y consideran que las mencionadas manifestaciones del neoliberalismo son amenazas y limitaciones para la construcción de un modelo de desarrollo más incluyente y de un México realmente democrático.

Distintas formas de ser nahua en la DPO

Como dije en el primer capítulo de este libro, los oteapanecos en general se consideran nahuas, sin embargo, ni a los partidos políticos ni a las autoridades locales les parece que lo étnico sea un tema importante. Como resultado de las estrategias asimilacionistas del Estado y buscando ser mejor aceptados en el mercado laboral urbano, los oteapanecos quisieron borrar lo indígena. Estela lo explica claramente:

Desde que tengo uso de razón, crecí y me agrandé, ya me envejecí, siempre me decían que debo cambiar, que debo ser moderna, que debo ser la civilización, que todo debe ser diferente que ya no debe de haber árboles [...] que todo debe ser pavimentado. La misma sociedad nos lo fue cambiando. Al cambiar todo eso pues ya pensábamos de otra manera, dentro de la cultura y dentro de las costumbres nos cambiaron a que ya no podamos hablar nuestra lengua, nuestra forma de vestir.¹⁰

Ahora lo nahua se identifica más bien con el pasado. Rubén, un líder del Freposev, organización regional a la que pertenece la DPO, habla al respecto:

El tema de la cultura me ha puesto a pensar ¿podemos retroceder en el tiempo 500 años al tiempo en que los pueblos practicaban libremente sus culturas? Vino la Conquista, de otros países vinieron otros a conquistarnos, vinieron los franciscanos, nos trajeron la Biblia y la Biblia dice que a Dios no le conviene que adoremos otros dioses [...] y nuestros dioses eran el viento, el sol [...] Y ahora vino la televisión y la radio [...] Cómo comparar la cultura occidental con

¹⁰ Entrevista con Estela, integrante de la DPO, Oteapan, abril de 2003.

la indígena: la cultura occidental ha tenido un avance, tecnología de punta y la nuestra es una cultura muerta.¹¹

Como expliqué en el segundo capítulo, inicialmente la preocupación de la teología de la liberación por las identidades, estuvo marcada por la perspectiva marxista, en donde la explotación económica ejercida por el capitalismo era el principal asunto sobre el cual trabajar. Los jesuitas y las organizaciones populares de la zona, aludidos por la marcha *Ximich* que indígenas de Chiapas realizaron en 1992, y por el levantamiento armado zapatista en 1994, se han propuesto reflexionar acerca de los significados de ser indígena. Un líder populuca del Freposev dijo al respecto: “a veces da tristeza ser indígena, a veces orgullo, a veces se alegra”.¹²

La propuesta inicial de incluir el tema indígena en la agenda de trabajo de la DPO vino de los asesores y ha encontrado eco entre las líderes de la organización. Juliet, quien trabajó varios años en Fomento recuerda el inicio de este debate:

En los grupos de mujeres detectamos, cuando empezamos a trabajar el tema étnico, que ser indígena significa (para ellas) ser pobre, caminar sin zapatos, ser sucio [...] reflejaba la visión de que “ser indígena es ser menos” [...] ¡Una baja autoestima colectiva tremenda! Trabajamos una revaloración del ser indígenas y de lo que ellas eran como mujeres indígenas. Fue [...] una reflexión de quiénes somos y cómo vivimos, la riqueza que tenemos como cultura, etcétera.¹³

Las dirigentes de la DPO han incorporado y diversificado el tema en sus discursos. Un asunto recurrente en las reuniones son las posibilidades y las limitaciones de la cultura: qué les gusta y qué las hace sentir incómodas.

Hay cosas que debemos recordar, pero también hay cosas de nuestros antepasados que ya no debemos recordar, como el hombre que decía que “en mi casa sólo mando yo, cómo va a ser posible que mi mujer mande”. En eso la cultura nos pone una traba, nos pone un alto.¹⁴

¹¹ Rubén, líder del Freposev, asamblea del Freposev, Oteapan, Veracruz, marzo de 2004.

¹² Eduardo, Líder del Freposev, asamblea del Freposev, 12 de marzo de 2004.

¹³ Entrevista con Juliet, ex integrante de Fomento y ex asesora de la DPO, octubre de 2003.

¹⁴ Entrevista con Estela, Oteapan, abril de 2003.

Como explican Shannan Mattiace, Aída Hernández y Jan Rus (2002), los mismos pueblos indígenas están reinventando sus “usos y costumbres” al rechazar aquellas tradiciones que consideran opresivas, como la exclusión de las mujeres. Las indígenas tienen un papel fundamental en esta “reinvención”, al reivindicar el derecho a una cultura propia y al luchar por la transformación de esa misma cultura.

En otro sentido, también se ha involucrado lo cultural en discusiones generacionales, como lo ejemplifica el comentario de Marta, integrante de la DPO:

No podemos cambiar de vestido [se refiere a recuperar los trajes nahuas antiguos] pero sí cuidar a nuestras hijas para que no se pinten ni anden escotadas, hay que recordar que somos indígenas y pobres.¹⁵

Lo nahua se identifica con respetar las normas que rigieron, en el pasado inmediato, las relaciones familiares y la conducta de los jóvenes. En ese sentido, Judith, otra integrante de la organización, responde a mi pregunta acerca de qué se ha perdido de lo nahua:

Antes había más respeto [...] Se perdió ese respeto, antes un muchacho no podía platicar con una muchacha ni que la agarre de la mano porque ya se lo están dando [en matrimonio] Pero hoy en día ya no, se perdió todo eso. El joven ya se siente muy liberado y no hay ese respeto.¹⁶

La “tradición” ha sido utilizada para toda clase de fines políticos. Los colonizadores europeos recurrieron a tradiciones inventadas tanto para definir como para justificar su papel. En el África colonial, según lo explica Terence Ranger (1983) este hecho transformó flexibles costumbres en rígidas prescripciones, proporcionando a los blancos modelos de mando y a muchos africanos modelos “modernos” de comportamiento; tergiversaron el pasado pero se convirtieron en sí mismas en realidades por medio de las cuales se expresaba buena parte del encuentro colonial.

¹⁵ Margarita, asamblea general de la DPO, Oteapan, diario de campo, febrero de 2003.

¹⁶ Judith, Oteapan, julio de 2003.

No son pocos los contextos culturales en los que los ancianos han invocado a la tradición para defender la supremacía etaria del desafío de los jóvenes; o los casos en los que los hombres han recurrido a ella para asegurarse de que las iniciativas de las mujeres no interfirieran en el ejercicio de su dominio. Innumerables aristocracias gobernantes han acudido a la tradición para mantener o ampliar el control sobre sus súbditos, de la misma forma que varias poblaciones la han invocado para limitar los derechos políticos o económicos de los migrantes.

Así como se ha apelado a la tradición en función de la dominación y el control, también se le ha usado como arma en los esfuerzos por construir pluralidades equitativas y más justas, y con frecuencia estas fuerzas contradictorias se entretajan en el mismo discurso. El movimiento indígena en América Latina es un ejemplo de lo anterior. Son muchas las organizaciones que acuden a la tradición para sustentar sus propias luchas y reivindicaciones. Enfatizar la parte instrumental de la lucha identitaria no significa dejar de ver la dimensión histórica, cultural y moral de la vida política. En este caso, no es relevante la “veracidad” o “falsedad” de las tradiciones invocadas. Más que eso me interesa señalar que el pasado no existe independientemente de la forma en que se le reconstruye socialmente desde el presente, y que las relaciones de poder son fundamentales en la configuración de los discursos sobre el pasado.

La asociación asesora, que ha acompañado y registrado estas reflexiones, propuso incluso tratar de recuperar el nahua. Las mujeres consideraron que eso no era posible ni deseable, como tampoco lo era cambiar el molino por el metate o volver a los matrimonios arreglados. Estela lo cuenta así:

Adrián [el asesor] ha andado últimamente con la cosa de que lo recuperemos el nahua, pero ya no nos sale, ya no estamos acostumbrados. Aquí hay algunos, la mayoría, que dice que volver al nahua sería un retroceso, que ha costado mucho trabajo salir de todo eso para ahora regresar.¹⁷

Fomento ha propuesto una reflexión sistemática a partir de preguntas como: “¿qué le da identidad a los sujetos y al pueblo? o ¿qué se requiere impulsar para fortalecer la cultura?”¹⁸

¹⁷ Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, febrero de 2003.

¹⁸ Adrián de Fomento, reunión de la dirigencia de la DPO con Fomento, Oteapan, diario de campo, enero de 2003.

Amanda, promotora de salud y única joven integrante de la DPO, habla así de la identidad:

La identidad es las fiestas, las mayordomías, los músicos. La lengua ya no identifica a la gente. Nos reconocemos como indígenas pero ya no hablamos la lengua, pero psicológicamente y moralmente nos reconocemos como indígenas: sabemos dónde vive la gente de los poblados, nos ayudamos cuando hace falta. No somos como en las ciudades que nadie te ayuda, tenemos cosas de un pueblo indígena. El traje pasó a ser parte de aparador y no de la vida cotidiana [...] cuesta como 1 500 pesos y nadie lo puede comprar.¹⁹

Los asesores mestizos, jesuitas y laicos, insisten en subrayar la importancia del pasado. Adrián, quien trabaja cerca de las mujeres de Oteapan explica:

La reflexión sobre la identidad lleva a decir que la diferencia nos inferioriza y nos pone en desventaja, por eso es importante recordar lo mucho que hicieron nuestros antepasados [...] Ser indígenas es reconocer las raíces. Los nahuas son herederos del pueblo azteca, donde surgieron los más grandes centros rituales, que fueron raíz e inspiración para muchos otros pueblos indígenas. Sus dioses se identificaban con la naturaleza. En asambleas anteriores intentamos poner palabras en nahua y parece que no les significa nada [...] hay que incorporar a la reflexión los rasgos indígenas que están escondidos.²⁰

Mientras que los integrantes indígenas de las organizaciones, como Faustino, miembro del Freposev, aluden más bien a procesos dinámicos en los cuales la iniciativa consciente tiene un papel central:

Eso [ser indígena] va por voluntad no por nacimiento [...] Para mí la cultura es estar en el pueblo y ser parte de él, y de la gente que se siente mal, que se siente débil. Ser un pueblo indígena es estar ahí, sentirse parte, trabajar para todos [...] He aprendido de otros compañeros indígenas [...] que ellos no se quedan en la costumbre, si lo saben y lo conocen, pero no se quedan ahí, ellos luchan y esa es la parte que a mi me gusta de la cultura.²¹

¹⁹ Amanda, reunión de la dirigencia de la DPO con Fomento, Oteapan, diario de campo, enero de 2003.

²⁰ Adrián de Fomento, asamblea General de la DPO, Oteapan, diario de campo, febrero de 2003.

Otro integrante del Freposev matiza el comentario de Faustino, poniendo sobre la mesa el carácter contradictorio e interiormente diverso de las comunidades y de las luchas: “sé que soy indígena, que nací en esta tierra, pero me cuesta trabajo entender a mi gente, a veces no quieren entrarle a la lucha”.²²

Otros testimonios hablan de una visión de la identidad como estrechamente vinculada a rasgos que se han ido perdiendo y al mismo tiempo a la biología, que permanece a través del tiempo:

Aquí la CEB lo que dicen es que aunque sean abogados o estén en otro lado no dejan de ser indígenas, traen sangre indígena y no pierden las raíces. Pero también, antes las mujeres se refajaban. Mi abuelita era de refajo, todavía hacía tortillas, tenía su cántaro de barro para el agua, tenía el bordado del refajo. Todavía eso lo vi yo, y hoy en día ya no se da, mucha gente se ha puesto su vestido porque es lo más fácil y más barato.²³

Desde esa perspectiva se habla de la migración como uno de los factores que amenaza a la identidad nahua:

Hoy en día se ha perdido la forma de hablar, las imágenes, el tamborcito, nuestras tradiciones porque la gente que va a otro lado, como a Ciudad Juárez, pues ya traen otra mentalidad, ya viene y aquí lo riega. Por ejemplo eso de que se rasuran pelones y ya la gente está muy en esa moda y todo el mundo lo quiere hacer. Aquí la CEB lo dicen, qué por qué oímos música extranjera que ni lo entendemos, se ha dicho que esa postura no lo debemos de agarrar, que hablen con sus hijos y sus hijas.²⁴

Las mujeres identifican con su cultura ciertos conocimientos que pretenden conservar y desarrollar a partir de los proyectos que impulsan, como el conocimiento del valor medicinal de las plantas, el trabajo colectivo y la solidaridad en momentos de necesidad. Están ahora inmersas en una discusión acerca del significado de ser

²¹ Fausto, asamblea del Freposev, Oteapan, diario de campo, marzo de 2004.

²² Eduardo, asamblea del Freposev, Oteapan, marzo de 2004.

²³ Entrevista con Ernestina, coordinadora de las CEB de Oteapan, octubre de 2004.

²⁴ *Idem.*

nahuas y de la importancia de tener una presencia política culturalmente situada. Amanda, la joven ya citada, habla al respecto:

Es difícil recuperar cosas como el traje y la lengua [...] pero hay cosas que llevamos dentro y de pronto lo expresas [...] Es bueno conocer las raíces pero es más importante saber cómo son nuestras expresiones en la vida cotidiana [...] defender a capa y espada lo que nos pertenece. Sabemos que somos parte de un pueblo indígena [...] las cosas que la modernidad ha traído ha cambiado nuestras costumbres, pero no nuestro corazón.²⁵

Es claro que aunque la mayoría en Oteapan se reconoce indígena, el debate acerca de las posibilidades que ofrecen las identidades culturales como espacios de explícita resistencia política, se da exclusivamente al interior de la DPO y en las CEB. Amanda lo explica así:

Eso lo reflexionamos nosotros, pero la gente que no está en la organización no lo piensa así. Esta conciencia nace a partir del levantamiento armado zapatista.²⁶

Se trata de una decisión política tomada por las mujeres de la DPO, por todas las organizaciones que integran el Freposev, y por Fomento, como asociación asesora de ambas. Han decidido sumarse al proceso de resignificación de lo indígena emprendido hace más de una década, por buena parte del movimiento indígena de América Latina. En ese sentido, también se esgrimen argumentos de autenticidad, como en este caso:

Es importante defender nuestra identidad porque nos muestra, porque somos nosotros, nosotros no somos copia, somos originales, somos de origen indígena, y nuestra identidad es eso.²⁷

El discurso de la tradición en este caso, como en tantos otros (Ranger, 1983), intenta conectarse con una historia legitimadora enraizada en la antigüedad más

²⁵ Amanda, reunión de líderes de la DPO, Oteapan, diario de campo, marzo de 2003.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Entrevista con Estela, Oteapan, diario de campo, marzo de 2003.

remota, en lo contrario de lo construido, en lo más *natural* posible. Esta idea, aceptada por algunas líderes, es la línea apoyada o fomentada por los jesuitas, mientras que la visión más dinámica expuesta por Amanda, se alimenta y dialoga con su experiencia como representante en el Congreso Nacional Indígena:

Debemos reconocernos como movimiento indígena en todo lo que hagamos. Todo lo que se está haciendo allá, en las grandes reuniones del CNI, es para que se note acá abajo, en los pueblos. Es importante la representación en el CNI [...] pero el trabajo está aquí, porque aquí vivimos.²⁸

Amanda no es la única que defiende esa línea, Vicente, el único varón de la DPO, explica: “falta que hagamos nuestro el movimiento nacional indígena, falta promocionarlo pero también sentirlo.”²⁹ Estela comparte esta idea:

Es necesario que nosotros mismos nos vayamos identificando como indígenas, y si estamos en otros lugares así lo vamos a decir, para que vayan viendo que no es que esperamos a unos compañeros que van a pasar por aquí [alude a la marcha *Xinich*] sino vivirlo siempre.³⁰

A lo anterior Filomena responde así: “dondequiera que vayamos nos debemos presentar como indígenas, pero a veces a mí se me olvida que somos indígenas y no me presento así”.³¹

Sin embargo, más importante que identificar cuáles son las interlocuciones de asesores e integrantes de la DPO, es saber que entre las mujeres existen distintas experiencias frente a la propia identidad nahua y diferentes opiniones ante las reivindicaciones identitarias. El diálogo entre los jesuitas y las mujeres nahuas ha contribuido a transformar las prácticas políticas de unos y otras, colocando lo cultural en un lugar prioritario a la hora de negociar el poder y revalorándolo como central para el fortalecimiento de la organización colectiva. Las mujeres, al relacionar el Evangelio con su propia vida, han cuestionado, además de las

²⁸ Amanda, reunión dirigencia DPO, Oteapan, 19 de enero de 2003.

²⁹ Vicente, Oteapan, 17 de febrero de 2003.

³⁰ Estela, Oteapan, 17 de febrero de 2003.

³¹ Filomena, entrevista, mayo de 2003.

desigualdades económicas, las de género; y al buscar, como parte de su trabajo político, unas relaciones más justas al interior de sus familias, están reformulando sus identidades genéricas y étnicas (Hernández, 2004a).

Las líderes ven en la reivindicación identitaria una posibilidad de fortalecerse políticamente, sobre todo en los niveles regional y nacional, porque en el local no parece ser un argumento de peso. Es decir, algunas sienten que dejaron de ser nahuas y que no hay ninguna razón para recordar que lo fueron; y otras sienten que han perdido mucho de su cultura y que es políticamente relevante recuperarlo, o desempolvarlo, porque parecen referirse a algo que sólo puede dormirse pero nunca desaparecer. Aun las que se mantienen en esa postura consideran que no todo lo nahua debe ser recuperado, son claras al criticar ciertas normas culturales referentes a las mujeres, como aquellas que limitan su participación en el proceso organizativo y en los puestos de decisión.

Otras formas de entender las identidades étnicas desde la iglesia católica oteapaneca

Al interior de la iglesia católica no sólo la teología de la liberación se ha preguntado sobre el significado político de las identidades culturales. Oteapan no es la excepción. En el segundo capítulo hablé de cómo el sacerdote diocesano Guillermo Rubio, quien sustituyó a Alejo en la parroquia de Chinameca, claramente privilegió a la Renovación Carismática frente a las CEB. Por lo que cuenta Ernestina, coordinadora de las CEB, los desencuentros entre los oteapanecos y el sacerdote también estuvieron marcados por las diferencias culturales. Aunque no todos los oteapanecos son integrantes de las CEB, la generalidad de ellos se identifica como nahua, y al parecer el padre Guillermo atribuía a este hecho sus dificultades para trabajar en la localidad. Ernestina recuerda:

Él [el sacerdote Guillermo] nos dijo al principio: “con ustedes no puedo congeniar porque yo soy mestizo, y ustedes son indígenas”. Directamente así nos lo dijo: “no me puedo casar con tres mujeres: está Oteapan, está Chacalapa y está Chinameca, y yo me siento mejor con Chinameca porque son mestizos como yo”.³²

³² Entrevista con Ernestina, coordinadora de las CEB en Oteapan, octubre de 2003.

Sin forzar mucho el argumento, podríamos relacionar las palabras del sacerdote diocesano con algunas definiciones de “racismo”.³³ Antes de esa plática, los dirigentes de las CEB ya habían sentido que el diocesano obstaculizaba su trabajo y facilitaba en de la Renovación, así es que aprovecharon la oportunidad para intentar un cambio en la dinámica:

A pesar de que él nos dijo así, nosotros no nos alteramos, nosotros le dimos su lugar, le dijimos “si no nos quieres atender danos permiso para que podamos relacionarnos con Alejo” [Alejo Guerra, el jesuita, quien en ese tiempo ya era párroco en otro municipio] “No pues adelante –dijo él–, el tema [el tema de estudio] de donde venga que sea bien recibido” y de ahí en adelante fue mejor todo. Nosotros nos reconocemos y como humildes le podemos decir que somos indígenas [...] aunque él diga que no quiere estar con nosotros porque no somos como él, y sí, su atención era toda para Chinameca. Pero lo escuchamos y no lo ofendimos. Y como nos dio permiso de que nos comunicáramos con el padre Alejo, pues nos interesaba ese paso, ir con los jesuitas para que nos asesoraran.³⁴

Sin embargo, algo cambió en la diócesis, se iniciaron esfuerzos por entender el tema indígena desde otra óptica. El obispo de San Andrés Tuxtla dirigió una carta a las comunidades indígenas en la cual decía: “todos los agentes de pastoral estamos llamados a practicar la solidaridad con las causas buenas y justas de los indígenas no sólo de nuestra tierra sino también de México y de toda América”.³⁵

³³ A pesar de que el antirracismo aparece como una norma discursiva y legalmente aceptada en México, el contenido del concepto racismo no es tan claro o evidente como podríamos imaginar, la normalización y la universalización de que ha sido objeto hacen pensar que no requiere definición, sin embargo, esta naturalización es parte de los procesos del racismo. Podemos definir al racismo como un conjunto de valores, normas y representaciones que se expresa en prácticas excluyentes o que inferiorizan al “otro”. Los argumentos de esta diferenciación pueden ser “biologicistas” o “culturalistas”, universalistas o diferencialistas, pero independientemente de que su contenido fenotípico sea o no comprobable, el peso que se le atribuye, la interiorización que de ahí se deriva, no puede ser más que cultural, social e históricamente construido. Es decir, el racismo desempeña un papel importante en las relaciones interculturales políticas, religiosas y sociales en general, marca las construcciones identitarias, y las políticas en relación con ellas (Castellanos, 2000; Knauth, 2000; Castoriadis, 2001; Taguieff, 2001).

³⁴ Entrevista con Ernestina, coordinadora de las CEB en Oteapan, octubre de 2003.

³⁵ Carta del obispo a los pueblos indígenas, 12 de marzo de 2003.

Se creó una “comisión para el indígena” y otra para el migrante y se nombró al diácono Pedro como representante de ambas comisiones en la región. El diácono, aunque trabajaba muy cerca del sacerdote Guillermo, se ocupó bastante de Oteapan, incluso instaló ahí su vivienda. Él explica de la siguiente forma su opinión acerca de la realidad indígena:

En un taller sobre Pastoral Indígena [se refiere a un espacio formal de la Diócesis] a donde fui, concluimos que los indígenas son los más marginados, incluso por la Iglesia, por eso ahora también queremos tomar en cuenta lo suyo, sus ritos, como lo quiere el Santo Papa.³⁶

A pesar de la actitud del sacerdote Guillermo, la vertiente que podríamos llamar “conservadora” de la iglesia católica en la localidad ha optado por visibilizar la diferencia cultural: “queremos comenzar una catequesis inculturada. Nuestras líneas de acción son: propiciar una mayor conciencia en la diócesis de la realidad de los hermanos indígenas, su situación actual e histórica”.³⁷

Las relaciones tampoco son fáciles entre las CEB y el diácono. Aunque este último se define como zapoteco y tiene un discurso distinto al del sacerdote Guillermo en relación con los indígenas, sigue siendo un discurso impositivo, que ve en las poblaciones indígenas a un grupo susceptible de ser moldeado y además requiere serlo:

Nos proponemos enseñarles a que usen medicinas naturales, promover las hortalizas, las granjas de pollos, etcétera; impulsar un acercamiento a las tradiciones y costumbres [...] Ellos mismos piensan que ya no hay indígenas porque ya no hablan la lengua, pero no es así, ellos son indígenas.³⁸

Las relaciones entre la DPO y el diácono han sido más difíciles aún, como ya expliqué, la organización ha intentado sin éxito acercarse y programar actividades en conjunto. La opinión de las líderes es que la parte incluyente y cuestionadora del discurso del diácono es “de dientes para afuera”, que no se sustenta en un trabajo cotidiano que busque construir una realidad más justa para los indígenas.

³⁶ Entrevista con Pedro, diácono en Oteapan, abril de 2003.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

Una breve conclusión

Los movimientos sociales, en este caso el indígena, transforman los significados y cuestionan las lógicas a partir de las cuales se construye el sentido común. La lucha del movimiento indígena mexicano, y de las mujeres de la DPO, es una lucha por la construcción de nuevos imaginarios sociales. Estas luchas al desnaturalizar la opresión y el racismo, transforman las identidades étnicas y de género de la sociedad mexicana en su conjunto y por supuesto de quienes participan en ellas. El movimiento indígena está luchando por demandas económicas y políticas, pero al mismo tiempo y con la misma fuerza, está disputando el significado de nación frente a un discurso hegemónico que ha impulsado el blanqueamiento progresivo de la población a partir del mestizaje de la misma forma como ahora promueve las culturas como patrimonio nacional para ser visitado en un museo.

Existen muchas formas de entender la pertenencia étnica al interior de la misma organización, y el significado político de cada una de ellas está siendo discutido a fondo. Sin duda, las transformaciones en las relaciones de género ocurridas en las últimas décadas (traídas por la desigual modernización y por la experiencia organizativa) atraviesan esta reflexión acerca de lo étnico. En este capítulo he intentado demostrar cómo la identidad nahua de las mujeres que integran la DPO ha estado en un proceso de transformación constante a lo largo de la historia.

En los últimos 30 años ese proceso ha estado marcado fuertemente por la experiencia organizativa, por los diálogos con la iglesia católica e influido por las reflexiones de otras organizaciones indígenas, especialmente del zapatismo. Este hecho alude al carácter dinámico de las identidades y pone en evidencia el valor político con que éstas se mueven en el escenario actual. Por lo tanto, el concepto de cultura del cual hablo es uno que abarca el campo de los significados, de los valores y las tradiciones pero también los procesos económicos y políticos más amplios.

Conclusiones

Aunque mis visitas comenzaron a espaciarse al iniciar la etapa de redacción de esta investigación, no dejé de ir a Oteapan al terminar el trabajo de campo. Durante mi estancia allá me fui involucrando de distintas maneras en los quehaceres de la organización y en las vidas de mis “informantes” y establecí relaciones que probablemente permanecerán a lo largo del tiempo, o al menos así me gustaría que sucediera.

Nunca tuve la pretensión de mantener una distancia emocional o política con respecto a la realidad en la que trabajé porque creo que la objetividad no radica en la asepsia de la investigación, sino en la complejidad del análisis y en la claridad con la que cada investigador señale sus motivaciones y su lugar de enunciación. Al iniciar mi trabajo de campo simpatizaba con la lucha que libran cotidianamente las mujeres de la DPO por mejorar sus condiciones materiales de vida y por cuestionar, a distintos niveles, el orden establecido. Durante mi trabajo de campo fuimos, tanto ellas como yo, tendiendo puentes a través de los cuales pude transitar de la simpatía inicial al establecimiento de compromisos concretos (como la asesoría en proyectos específicos, etcétera).

Esto no me impide ver los conflictos y las contradicciones que existen al interior del grupo. Estas contradicciones, en el contexto actual de debilidad de los movimientos populares en la zona, y en particular del movimiento indígena, ponen en riesgo la reproducción misma de la DPO. La metáfora que el sacerdote Alejo establece entre las organizaciones populares católicas que cuidan su visión del mundo tanto como los primeros cristianos cuidaban su propia vida escondiéndose en las catacumbas, es una muestra del nivel de devastación en el cual se encuentra el proceso organizativo. El hecho de que los jóvenes no se sientan convocados a

participar y de que el grupo de mujeres no se amplíe a pesar de los esfuerzos de sus integrantes y de las líderes, es otro indicador de que el momento actual es de estancamiento en lo político o por lo menos de espera.

Las crisis ofrecen condiciones singulares para el análisis crítico de las opciones que se tomaron en el pasado y de los aprendizajes y herramientas que las mismas propiciaron. Durante las crisis se cuestionan las certezas; con frecuencia, no hay caminos evidentes a seguir y las contradicciones aparecen con mayor claridad. En este contexto, la DPO y sus organizaciones hermanas desarrollan una reflexión acerca de cómo pueden sobrevivir en el contexto de la hegemonía neoliberal trabajando por una democracia participativa. En este momento, el análisis de la propia historia contribuye a entender las condiciones en las cuales los proyectos políticos participativos pueden llegar a consolidarse, y de la misma forma ofrece una ventana para analizar sus limitaciones. Ahora resulta aún más relevante reconstruir la genealogía de los procesos organizativos y escuchar el análisis que los actores sociales hacen de sus logros y fracasos.

Considerando que la DPO y las organizaciones populares del sur de Veracruz, al igual que otras organizaciones vinculadas con la teología de la liberación en México, han sido históricamente parte de la lucha por la democracia, el proceso electoral de 2006 (independientemente de sus resultados y a pesar de todas sus limitaciones) podrían convertirse en un espacio de fortalecimiento. Es una oportunidad para renovar estrategias de lucha y para convocar a nuevos integrantes. Sin embargo, la apuesta de la DPO ha sido siempre por construir procesos de largo plazo que trasciendan las coyunturas; ha trabajado siempre por tener una vida organizativa que sea en sí misma una alternativa, y una de las múltiples limitaciones que tiene lo electoral como posibilidad de fortalecimiento organizativo es que los tiempos institucionales suelen marcar la duración de los compromisos políticos.

Otro de los temas que debe ser analizado en la dinámica de la DPO es su relación con los asesores religiosos y laicos. Considero que ellos deben ser vistos como parte del mismo movimiento social, más que como agentes externos que ejercen presión en uno u otro sentido. Los argumentos que se han utilizado para descalificar su participación en los procesos locales son: que no son oriundos de la región o que como religiosos deben dedicarse a lo espiritual y no a lo político. Sin embargo, aunque no creo que el hecho de ser “de fuera” deba limitar la participación de alguien en la zona en la cual vive o en cualquier otra región, se debe decir que buena parte de los asesores son nativos del sur de Veracruz o

viven ahí desde hace décadas (20 o 30 años). La crítica con respecto a la religión responde a una diferencia política, la forma en que estos jesuitas viven su fe es a partir del compromiso social.

Laicos y religiosos son parte del movimiento popular, como lo son las mujeres de la DPO, pero es claro que están en distintas posiciones de poder al interior del proceso y este hecho debe analizarse. El diálogo entre la teología de la liberación y el movimiento indígena ha alimentado de manera importante el trabajo y las perspectivas de las mujeres indígenas organizadas tanto en México como en América Latina. La teología de la liberación en el sur de Veracruz ha operado como una gran fuerza que impulsa los procesos organizativos, limitando al mismo tiempo las reflexiones sobre ciertos temas. Se ha trabajado siguiendo los lineamientos de la educación popular, es decir buscando recuperar y legitimar el conocimiento de las mujeres, sin embargo, el asesor suele decidir qué temas se analizan y de qué forma (lo cual lo coloca en una innegable posición de poder). Esto no quiere decir que no haya una búsqueda honesta de parte de los asesores ni que las mujeres sean únicamente receptoras pasivas, sino que los procesos sociales son complejos y contradictorios y que no es extraño que los movimientos populares mientras transforman y cuestionan, también reproduzcan aspectos de los discursos del poder. La hegemonía no es un proceso acabado sino una tendencia en constante búsqueda de expandirse, que al mismo tiempo ofrece intersticios, a veces muy pequeños, por donde los cuestionamientos pueden entrar y crecer hasta convertirse en alternativas nuevas, que contendrán también sus propias contradicciones.

El hecho de que la iglesia católica sea un sujeto social tan importante en esta zona, como en muchas otras, pone sobre la mesa el tema de la capacidad que tienen las instituciones para generar cultura. En este sentido considero importante mencionar nuevamente que entiendo a las instituciones como constructoras de significados, y a la iglesia católica como una de las instituciones que ha logrado hacer esto con más éxito: su discurso es un marco de referencia plenamente incorporado al sentido común y tiene una autoridad moral prácticamente incuestionable. Quizá esta sea una de las razones que volvió tan importante a la teología de la liberación para los procesos sociales y revolucionarios de América Latina: la legitimidad de la palabra de Dios.

Uno de los aspectos controvertidos en el trabajo de los asesores es el análisis de género. A pesar de que en los espacios vinculados con la teología de la liberación

pocas veces se ha promovido explícitamente la reflexión en torno a las relaciones de género, la llamada iglesia de los pobres ha propiciado encuentros en donde las mujeres han podido discutir acerca de muchos temas, entre otros, las desigualdades entre hombres y mujeres. En la región estudiada, se comenzó con un trabajo por la “dignidad de la mujer” y promoviendo la participación de las mujeres en la construcción de la democracia, después se buscó volver más específico el esfuerzo, analizando los derechos de las mujeres, que es el tema que se trabaja hasta hoy. Aunque el tema de los derechos constitucionales parece muy alejado de la cotidianidad de las oteapanecas, ellas han aprovechado estos espacios para compartir experiencias y plantear estrategias frente a los problemas comunes.

El hecho de que “los derechos de las mujeres” estén siendo discutidos como tales, pone sobre la mesa el tema de la globalización de los discursos. Los debates acerca de la problemática de las mujeres están siendo “localizados”, es decir, resignificados partiendo de las lógicas locales.

Aunque las reivindicaciones de género no están en la agenda de la DPO, las mujeres que integran la organización están transformando las relaciones de poder al interior de sus familias y combatiendo situaciones muy concretas como la violencia doméstica. La pertenencia a la organización ha sido fundamental en este proceso, a partir de ésta las mujeres han construido una red de apoyo, factor fundamental para poner en marcha dichos cuestionamientos. Esto representa una crítica a quienes aseguran que las experiencias organizativas que buscan resolver las necesidades básicas no cuestionan el núcleo de la opresión de las mujeres.

La experiencia de la DPO demuestra que es posible cuestionar los discursos dominantes con respecto a las relaciones de género sin tener reivindicaciones feministas “declaradas” o explícitas. De la misma forma deja ver que es posible cuestionar la hegemonía de ciertas “tradiciones” o “costumbres” culturales y al mismo tiempo defender el valor político de la pertenencia étnica. La construcción de estas prácticas cuestionadoras y de estas reivindicaciones es un proceso complejo y contradictorio en el cual intervienen diversos actores y factores, y que a la vez desempeña un papel en la transformación de las identidades.

Las reivindicaciones étnicas y de género de las mujeres de la DPO se han ido construyendo a lo largo de su camino colectivo. Ambas identidades claramente han cambiado, se han influido una o la otra, han sido influidas por el proceso organizativo y a la vez lo han nutrido. En el colectivo han revalorado lo nahua y resignificado el sentido político de la pertenencia étnica; el trabajo organizativo

ha detonado cuestionamientos relacionados con las relaciones de género y ha permitido la puesta en marcha de estrategias concretas para transformarlas. Estos cuestionamientos de género, han llevado a su vez, a que las mujeres confronten ciertos aspectos de la tradición. El hecho de que todo esto se haga colectivamente le imprime al proceso de transformación de identidades y tradiciones una fuerza especial y un carácter reivindicativo. Tal proceso de cambio no es lineal sino conflictivo y contradictorio: hay mujeres que cuestionan las relaciones de poder al interior de sus familias, buscando para sí mismas un mayor espacio de decisión y al mismo tiempo reproducen con sus hijas viejas dinámicas de control.

Mediante la reconstrucción de las historias de vidas de dos mujeres me propuse reflexionar acerca de los vínculos entre los procesos personales y colectivos, así como sobre las interacciones entre lo micro y lo macro. De la misma forma, estas narraciones permitieron mostrar una parte subjetiva y vivencial de los procesos organizativos. Como dije antes, estas narraciones son también una forma de contrarrestar la invisibilidad de las mujeres en la literatura sobre movimientos sociales, así como de señalar las dinámicas de poder que construye la cotidianidad.

Al conocer la vida de estas mujeres es más fácil entender sus reivindicaciones y sus posiciones políticas. Además, las historias de vida son una forma clara de ver cómo se ha ido construyendo una cultura política distinta que parte de las experiencias concretas de las nahuas de la zona y de los diálogos que han mantenido.

Para la DPO ha sido fundamental el diálogo con el movimiento indígena. El discurso zapatista ha tenido especial impacto en la construcción de sus demandas, con él comparten la certeza de que las identidades étnicas son también un espacio de lucha y de construcción de alternativas no sólo culturales, también políticas y económicas. Una de las diferencias que tienen con los planteamientos zapatistas es la visión acerca de la democracia electoral, a pesar de los múltiples desencantos que ha tenido en su relación con los partidos políticos, la DPO sigue pensando en las elecciones como un momento importante para la participación ciudadana.

A partir de sus reivindicaciones étnicas las mujeres de la DPO están cuestionando la idea de nación homogénea, en la cual los pueblos indios sólo han tenido cabida como mano de obra o como pieza de museo. A pesar de que el discurso oficial del gobierno mexicano ha incorporado algunos aspectos del multiculturalismo, esto no se ha traducido en una inclusión plena en términos políticos, económicos, sociales y culturales.

En este trabajo me he referido a un concepto dinámico de cultura que abarca tanto valores, tradiciones y significados como procesos económicos y políticos. La identidad étnica de las mujeres que integran la DPO está en un proceso de transformación constante. Entre las mujeres de la DPO hay experiencias diversas frente a la propia identidad nahua y diferentes perspectivas acerca de las reivindicaciones culturales. La relación con los jesuitas ha transformado concepciones y prácticas políticas de unos y otras, colocando lo étnico en un lugar central de la agenda, como espacio de resistencia frente al Estado monocultural y neoliberal.

Las integrantes de la DPO se reivindican nahuas como postura política, y al mismo tiempo trabajan por transformar aspectos de la “tradicción y de la costumbre” que ellas viven como limitantes para su desarrollo como mujeres. De esta forma cuestionan visiones conservadoras y simplistas que consideran que las desigualdades entre los géneros son parte fundante de las identidades étnicas. Ellas reivindican su cultura y al mismo tiempo la condición dinámica de ésta. Tal reivindicación conlleva la lucha de la DPO frente al Estado, al interior de sus comunidades y familias por transformar prácticas y significados.

El hecho de que la DPO, al igual que el movimiento indígena en general, tenga demandas culturales, económicas y políticas, contradice el etnocentrismo de la perspectiva teórica que jerarquiza los movimientos sociales en aquellos que construyen una nueva cultura y aquellos que no pueden realmente transformar las sociedades. La DPO a partir de su práctica cotidiana construye una nueva cultura política, contradictoria y marcada por relaciones de poder, pero con potencial transformador y de propuesta.

Poco después de terminado el trabajo de campo de esta investigación, como respuesta al fortalecimiento del movimiento indígena de fines del siglo pasado, el Estado dio un giro multicultural a sus políticas, lo cual incluyó el reconocimiento constitucional de la condición multicultural de nuestra sociedad. Este proceso ocurrió a nivel latinoamericano en el marco de la llamada *transición democrática*, que marcó el viraje de regímenes autoritarios a las *democracias de mercado* que conocemos hoy. Se dio también en el contexto de la transición hacia un nuevo modelo de desarrollo, el neoliberal, a partir de las políticas de ajuste estructural.

Las reformas constitucionales y las ratificaciones del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, sugirieron la posibilidad de una relación diferente entre pueblos indios y Estado, sin embargo, ya a principios de la década del 2000 diversas voces señalaban las escasas posibilidades

de que se tratara de una transformación de fondo. En este sentido, Chales Hale (2006) y Hernández, Paz y Sierra (2004) han señalado cómo las políticas del multiculturalismo celebran el pluralismo cultural pero sin que esto se traduzca en una mejora en las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

En el sur de Veracruz este giro oficial hacia el multiculturalismo se tradujo en la inclusión del tema indígena en el discurso de funcionarios públicos a nivel estatal, regional y municipal, en el impulso de proyectos de “fomento a la cultura” (proyectos artesanales y de recuperación de las lenguas indígenas) e incluso en la creación de nuevas instituciones como la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), que tiene una sede en el municipio de Huazuntlán.

No se trata de decir que las posibilidades de lo que Hale ha llamado el multiculturalismo neoliberal de despojar a las reivindicaciones étnicas de su contenido político son devastadoras o totales. Existen intersticios y posibilidades de maniobra aun frente a esas iniciativas, pero abrir y defender esos espacios es una tarea complicada y desgastante.

Además, la emergencia o resurgimiento de otros sucesos plantean nuevos retos a las organizaciones indígenas y no indígenas de la zona:

- La región está viviendo el resurgimiento de algunos cacicazgos locales (como el de los Merlín en Cosoleacaque, municipio vecino a Minatitlán, que después de una década, nuevamente han llegado al gobierno municipal, refundado grupos de choque y reprimido fuertemente a las organizaciones locales).
- A pesar de que la reconfiguración de Pemex ha generado algunos empleos en la zona, la migración continúa afectando a las organizaciones.
- Los partidos políticos en la región no escapan a la crisis que estos institutos viven a nivel nacional: el PRD se encuentra dividido, ha perdido mucha fuerza, y ha dejado de ser visto por muchas organizaciones como un aliado.
- La DPO tiene ante sí el desafío de expandir las iniciativas económicas y de reflexión, de producción y reproducción autogestionada de la vida cotidiana, y de vincular estos temas con la reflexión sobre lo étnico.

La multiculturalización del Estado formula nuevas preguntas para la reflexión acerca de las regiones rurales de nuestro país. Para el caso de la región sur de Veracruz, considero que coloca fundamentalmente tres asuntos sobre la mesa: las limitaciones y posibilidades de las identidades como espacios de resistencia; la

necesidad de reflexionar más acerca de las identidades mestizas de pescadores y campesinos desde una perspectiva política; y elaborar más acerca de los vínculos con los mencionados retos que enfrentan actualmente las organizaciones.

En otro tema, la problemática y desigual modernización producida por la industrialización de la región ha marcado profundamente la vida cotidiana de estas mujeres y las demandas de la DPO: los cuestionamientos a la política económica, a los megaproyectos, etcétera. Aunque la DPO no es una organización propiamente campesina, sí se ha solidarizado con las demandas de los campesinos de la región y de otras zonas. De hecho las dos organizaciones regionales a las cuales pertenece (MAIZ y el Freposev) son campesinas y tienen entre sus demandas principales la solución de conflictos agrarios, mejores condiciones para la producción y comercialización de los productos del campo, etcétera.

Otro de los lazos de solidaridad que está tendiendo la DPO es hacia el movimiento antiglobalización. Con todo lo diverso e incluso ambiguo que puede llegar a ser tal movimiento, el esfuerzo puede considerarse parte de lo que Chantal Mouffe (1999) ha llamado la construcción de vínculos históricos contingentes y variables para establecer acuerdos, luchas y reivindicaciones temporales. En este sentido el futuro dirá si es posible o no construir entre quienes son distintos una identidad política articulada mediante un principio de equivalencia que no elimine la diferencia.

La forma de operar de las instancias del gobierno así como los lineamientos políticos a nivel macro están siendo constantemente cuestionados por las mujeres de la DPO. Esto no ha impedido que soliciten los créditos ofrecidos por Sedesol para desarrollar proyectos productivos y de servicios. Sin embargo, la DPO ha tenido el cuidado de organizar el trabajo de tal forma que el hecho de recibir créditos del Estado no destruya su ética ni su trayectoria.

El trabajo de las mujeres de la DPO es un llamado a ver en la vida cotidiana un escenario de transformaciones, así como el lugar y momento desde el cual se teoriza y se propone políticamente. Para ellas hacer política es transformar la sociedad cotidianamente a partir del trabajo colectivo y del constante aprendizaje que trae dialogar: entre ellas, con los asesores, con otras organizaciones, etcétera. Su forma de trabajo representa un cuestionamiento al modo tradicional de hacer política y de entender el concepto. La experiencia de la DPO permite ver cómo las organizaciones populares, y en este caso las mujeres indígenas, reconceptualizan a partir de su práctica, aspectos fundamentales, como el quehacer político mismo.

Bibliografía

- Aceves Lozano, Jorge (1993), *Historia oral*, Instituto Mora/UAM, México.
- Adriance, Madeleine (1994), "Base communities and rural mobilization in northern Brazil", *Sociology of Religion*, vol. 55.
- Alberti, Pilar (s/f), "El discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México", en Sara Elena Pérez-Gil Romo, *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, Taurus/CIESAS, México.
- Alejos García, José (1994), *Mosojüntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, UNAM, México.
- Amuchástegui Herrera, Ana (1996), "Saber o no saber sobre sexo: los dilemas de la actividad sexual femenina para jóvenes mexicanos", en Ivonne Szasz y Susana Lerner, *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, Colmex, México.
- Anzaldúa, Gloria (2001), "La prieta", *Debate feminista*, vol. 24, año 12, México.
- Appadurai, Arjun (1996), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, FCE, Argentina.
- Ariza, Marina (2000), "Las mujeres frente a la emigración masculina. Nuevas construcciones de lo femenino. Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazón, *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap/UNAM/IIA, México.
- Artía Rodríguez, Patricia (2001), "Desatar las voces, construir las utopías: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca", tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.
- Barba, Carlos y Fernando Pozos (2003), "Los alcances del Progreso-Oportunidades en las regiones de Jalisco: una evaluación preliminar", *Revista de la Universidad de Guadalajara*, "Pobreza y bienestar: nuevos debates interdisciplinarios" primavera.

- Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazón (2000), *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap/UNAM/IIA, México.
- Bate, Peter (2005), "La historia detrás de Oportunidades", *Bidamérica. Revista del Banco Interamericano de Desarrollo*, 14 de diciembre.
- Beck, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.
- Belausteguigoitia, Marisa (1999), "Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.
- Bellver, Pilar (1999), "Songs that My Mother sang to me. El resurgir de la historia oral y la construcción de la identidad chicana", *Debate Feminista*, año 10, vol. 19, abril.
- Beltrán Pedreira, Elena (1998), "Público y privado. Sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de lo político", *Debate Feminista*, año 9, vol. 18, octubre.
- Berrío Palomo, Lina Rosa (2005), "Liderazgo y empoderamiento de las mujeres indígenas en Colombia y México", tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.
- Blackwell, Maylei (2004), "(Re)ordenando el discurso de la nación: el movimiento de mujeres indígenas en México y la práctica de la autonomía", en Natividad Gutiérrez Chong (coord.), *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la independencia a la nación del nuevo milenio*, UNAM/IIS, México.
- Bonfil, Paloma (2004), "Lo público es ancho y ajeno. Obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas", en Aída Hernández Castillo, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS/Porrúa, México.
- Bourdieu, Pierre (1991), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Borzeix, Anni y Margaret Maruani (1989), "La memoria como un objetivo de poder y la duplicidad insoslayable del oficio de sociólogo", en Mercedes Vilanova, *El poder en la sociedad. Historia y fuente oral*, Mercedes Vilanova, Barcelona.
- Bradley, Richard (1988), "Processes of sociocultural change and ethnicity in Southern Veracruz", tesis doctoral, University of Oklahoma.
- Brysk Alison (2000), *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford University Press, California.
- Camas Baena, Victoriano (1997), "La transcripción en historia oral: para un modelo vivo del paso de lo oral a lo escrito", *Historia, antropología y fuentes orales*, núm 18, Universidad de Barcelona, España.

BIBLIOGRAFÍA

- Canto Chac, Manuel (1999), "Después de Juan Pablo II. Los desafíos de la Iglesia", *Pronesis*, núm. 3, Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos, México.
- Castellanos Guerrero (2000), "Antropología y racismo en México", *Desacatos*, núm. 4, CIESAS, México.
- Castells, Manuel (1997), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 2, "El poder de la identidad", Alianza, México.
- Castoriadis, Cornelius (2001), "Reflexiones en torno al racismo", *Debate Feminista*, vol. 24, año 12.
- Centro para el Desarrollo Comunitario del Sureste y Centro de Estudios Ecuménicos (Cedecos-CEE) (1989), *Historia de una Alianza Popular, Oteapan, Veracruz, México*, México.
- Chatterjee, Partha (1999), "La nación y sus mujeres", en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, Colmex, México.
- Chevalier, Jacques y Daniel Buckles (1995), "State Theory and Native History (1930-68)", en Jacques Chevalier y D. Buckles, *A Land Without Gods. Process Theory, Maldevelopment and The Mexican Nahuas*, Zed Books, Londres.
- Chong, D. (1991), *Collective Action and the Civil Rights Movement*, University Chicago Press, Chicago.
- Clemens, E. (1997), *The People's Lobby*, University Press Chicago, Chicago.
- Clifford, James y G. Marcus (eds.) (1986), *Writing Culture*, University of California Press, California.
- Comblin, José *et al.* (1993), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid.
- Comité de Desarrollo Regional (2003), *Diagnóstico participativo y plan regional de los municipios de Chinameca, Cosoleacaque, Oteapan, Tatahuicapan y Zaragoza (integrantes y circundantes de las microregiones Soconusco y Sierra de Sotepan)*, Veracruz, Equipo Pueblo/Comité de Defensa Popular de Zaragoza, México.
- Conger Lind, Amy (1994), "Poder, género y desarrollo: las organizaciones populares de mujeres y la política de necesidades en Ecuador", en Magdalena León (comp.), *Mujeres y participación política. Avances y desafíos en América Latina*, TM Editores, Bogotá.
- Da Gloria Marroni, María (2000), "Él siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes... Ajustes y desbarajustes familiares de la migración", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazón, *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap/UNAM/IIA, México.
- De Certau, Michel (1996), *La invención de lo cotidiano*, UI/ITESO/CFEMC, México.

- De la Cierva, Ricardo (1986), *Jesuitas, iglesia y marxismo*), Plaza y Janés, Barcelona.
- Del Rey Poveda, Alberto (2004), "La migración laboral en el sur del estado de Veracruz", en Alberto del Rey Poveda, "Movilidad y longevidad en las dinámicas familiares multigeneracionales. Aplicación al medio rural del Sotavento veracruzano, México", tesis de doctorado en Demografía, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Del Rey Poveda, Alberto (2004a), "Sistemas de reproducción familiar campesina: matrimonio, residencia y herencia en el tejido de las relaciones intergeneracionales", en Alberto del Rey Poveda, "Movilidad y longevidad en las dinámicas familiares multigeneracionales. Aplicación al medio rural del Sotavento veracruzano, México", tesis de doctorado en Demografía, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Di Stefano, Cristine (1996), "Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo", en Carme Castell (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Duarte Bastian, Ángela Ixkic (2002), "Discursos locales de poder y mujeres nahuas en Ilimatlán, Veracruz", tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.
- (2002a), "Conversación con Alma López, autoridad guatemalteca. La doble mirada del género y la etnicidad", *Estudios latinoamericanos*, Nueva Época, núm. 18, julio-diciembre.
- Engle Merry, Sally (2003), "Human Rights Law and the Democratization of Culture (And Anthropology Along the Way)", *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, 26:1.
- Escobar, Arturo; Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.) (2001), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taurus/Icah, Colombia.
- Field, Les W. (1994), "Who are the indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America", *Latin America Research Review*, vol. 29, núm. 3.
- Fireman B. y W. Gamson (1979), "Utilitarian logic in the resource mobilization perspectiva", en M. Zald, y J. Mc.Carthy (eds.), *The Dynamics of Social Movements*, Winthrop, Cambridge.
- Fortuny, Patricia (1980), "Relación entre el protestantismo y las comunidades rurales en el Estado de Yucatán", proyecto de investigación, Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, México.
- Fortuny, Patricia (coord.) (1999), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS/Conaculta/INAH, México.
- Foucault, Michel (1978), *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- Freire, Paulo (1970), *La pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, México.
- Freyermuth, Graciela (1993), *Médicos tradicionales y médicos alópatas: un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, CIESAS, México.
- Gall, Olivia (2001), "Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.
- García Alcántara, José Domingo y María Guadalupe Hernández Mejía (1999), "Biografía de Paulo Freire", *Acción Educativa Revista Electrónica del Centro de Investigaciones y Servicios Educativos*, vol. I, núm. 0, agosto, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- García Canclini, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo/Conaculta, México.
- García Dávalos, Luis A. (1999), "La sucesión de Juan Pablo II", *Pronesis*, núm. 3, Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos, México.
- García de León, Antonio (1976), *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo*, INAH, México.
- García Morales, Soledad (1989), "Análisis de la estadística de 1907. Haciendas y hacendados", en Mirna Benítez *et al.*, *Veracruz, un tiempo para contar*, INAH, México.
- Gebara, Ivone (2004), "Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista", en Sylvia Marcos, *Religión y género*, Trotta, Madrid.
- Giménez, Gilberto (2000), "Las identidades étnicas, estado de la cuestión", en Leticia Reyna (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Porrúa, México.
- Gledhill, John (1999), *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Bellaterra, Barcelona.
- González Montes, Soledad y Vania Salles (coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, Colmex, México.
- González, Román (2002), "Progresos de Zedillo, Oportunidades de Fox. Pobreza, discriminación lacerante para las mujeres", Cimac, México.
- Gooren, Henri (2002), "The Option for the Poor: Catholic Liberation Theology and Base Communities", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 41, núm. 1, pp. 29-45.
- Gros, Christian (1998), "Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano", *Revista Mexicana de Sociología*, año LX, núm. 4, octubre-diciembre.
- Gruppi, Luciano (1978), *El concepto de hegemonía en Gramsci*, Ediciones de Cultura Popular, México.

- Gutiérrez Chong, Natividad (2004), "Tendencia de estudio de nacionalismo y mujeres", en Natividad Gutiérrez Chong, *Mujeres y nacionalismo en América Latina. De la independencia a la nación milenio*, UNAM/IIS, México.
- Guy-Sheftall, Beverly (2003), "Speaking For Ourselves: Feminisms in the African Diaspora" en Carole Boyce Davies (ed.), *Decolonizing the Academy: African Diaspora Studies*, African World Press, Nueva Jersey.
- Hale, Charles (2006), *More than an indian. Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*, School of American Research Press, Estados Unidos.
- Haraway, Donna J. (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*, Cátedra, España.
- Harvey, Neil (2004), "Disputando el desarrollo: el Plan Puebla Panamá y los derechos indígenas", en Aída Hernández Castillo, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS/Porrúa, México.
- Hernández Castillo, Aída (1995), "Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano", *América Indígena*, vol. IV, núms. 1-2, enero-junio, pp. 130-148.
- (1997), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*, CIESAS, México.
- (2001), "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.
- (2004), "Descentrando el feminismo: lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas", Congreso Anual de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Políticas (Alacip), Universidad Iberoamericana, México.
- (2004a), "Indígenas y teología india. Límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas", en Sylvia Marcos, *Religión y género*, Trotta, Madrid.
- (2004b), "La diferencia en debate: la política de identidades en tiempos del PAN", en Aída Hernández Castillo, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS/Porrúa, México.
- (2005), *El movimiento indígena en México ante los retos de la "Otra campaña"*, mimeo.
- (2005a), "Entrega de resultados del proyecto Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas, organización colectiva y resistencia cotidiana", mimeo.
- y Margara Millán (2002), "Proyecto colectivo Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas, organización colectiva y resistencia cotidiana", mimeo.

- Hernández Castillo, Aída y Ronald Nigh (1998), "Global Processes and Local Identity: Indians in the Sierra Madre of Chiapas and the internacional Organic Market", en Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva Solano, *Encuentros antropológicos: power, identity and mobility in mexican society*, Institute of Latin American Studies, University of London, Londres.
- Hernández Castillo, Aída; Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.) (2004), "Introducción", en Aída Hernández Castillo, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS/Porrúa, México.
- Hertz-Lazarowitz, Rachel y Tamar Shapira (2005), "Muslim Women's Life Stories: Building Leadership", *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 36, núm. 2, junio.
- Hjelmar, Ulf (1996), "Constructivist Analisis and movements organizations: Conceptual clarifications", *Acta Sociológica*, vol. 39, núm. 2.
- Hobsbawm, Eric (1983), "Introducción: la invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Cambridge.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.) (1983), *La invención de la tradición*, Crítica, Cambridge.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2000), *XII censo general de población y vivienda*, INEGI, México.
- Jasper, J.M. (1997), *The Art of Moral Protest*, University Chicago Press, Chicago.
- Jelin, Elizabeth (comp.) (1987), *Participación, ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, PNUD, Francia.
- Juan Pablo II (1988), *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem del sumo pontífice Juan Pablo II sobre la Dignidad y la Vocación de la mujer con ocasión del año mariano*, Librería Parroquial de Parrería, México.
- Juárez Cerdi, Elizabeth (1995), *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas*, INAH, México.
- Juárez Cerdi, Elizabeth (1997), *Mi reino sí es de este mundo*, Colegio de Michoacán, México.
- Knauth, Lothar (2000), "Los procesos del racismo", *Desacatos*, núm. 4, CIESAS.
- Lazos, Elena (2004), "Mujeres nahuas en lucha: pequeños espacios, grandes carencias", en Natividad Gutiérrez Chong, *Mujeres y nacionalismo en América Latina. De la independencia a la nación milenio*, UNAM/IIS, México.
- Lazos, Elena y Lourdes Godínez (1996), "La familia como estructura productiva en el inicio de la ganadería en tierras campesinas del sur de Veracruz", en L. Velasco, Elena Lazos y Lourdes Godínez, *Estudiar a la familia, comprender a la sociedad*, PUEG/Conapo/DIF/UAM-Azcapotzalco/UNICEF, México.

- Levine, Daniel (1992), *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Linnekin, Joselyn S. (1993), "Defining tradition: variations on the Hawaiian identity", *American Ethnologist*, vol. 10, núm. 2, mayo.
- López Mejía, Alma (2001), "Empoderamiento y participación política de las mujeres mayas kichés", ponencia presentada en el Primer Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género, 28-31 de agosto, Antigua, Guatemala.
- López Mejía, Alma (2005), "Aciertos y desaciertos de la participación política de las mujeres mayas Kichés: un reto histórico de nosotras", en Martha Sánchez Néstor (coord.), *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Unifem/Instituto de Liderazgo Simona de Beauvoir, México.
- MacLeod, Morna (2002), "L@s divers@s desobedientes otr@s. Los encuentros y desencuentros del feminismo y los movimientos indígenas en la lucha por sus derechos y reconocimiento", mimeo.
- Mahmood, Saba (2008), "Teoría feminista y la representación de una sujeta dócil: algunas reflexiones sobre el Islam egipcio", en Liliana Suárez y Aída Hernández (eds.) *Descolonizando el feminismo, teorías y prácticas desde los márgenes*, Universidad de Valencia, España.
- Mani, Lata (1999), "Tradiciones en discordia: el debate sobre la *sati* en la India colonial", en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, Colmex, México.
- Marcos, Sylvia (2004), "Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género", en Sylvia Marcos, *Religión y género*, Trotta, Madrid.
- Marcos, Sylvia (2005), "The Borders Within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico," en Marguerite Waller y Sylvia Marcos (eds.), *Dialogue and Difference, Feminisms Challenge Globalization*, Palgrave/Macmillan, Nueva York.
- Marion Young, Iris (1996), "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en Carme Castell (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Mattiace, Shannan; Aída Hernández Castillo y Jan Rus (eds.) (2002), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS/IWGIA, México.
- Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the Present*, Hutchinson Radius, Londres.
- (1996), *Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mernissi, Fátima (1994), *Dreams of Trespass, Tales of a Harem Girlhood*, Basic Books, Estados Unidos.
- Mernissi, Fátima (1995), *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, Icaria, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- Módena, María Eugenia (2001), *Géneros y generaciones: etnografía de las relaciones entre hombres y mujeres de la Ciudad de México*, Edamex/Population Council, México.
- Mohanty, Chandra (1986), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres (eds.), *Third world women and the politics of feminism*, Indiana University Press, Broomington.
- (2002), "Encuentros feministas: situar la política de la experiencia", en Michele Barreto y Anne Phillips (comp.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, PUEG/UNAM, México.
- (2002a), "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, núm. 2.
- Moller Okin, Susan (1996), "Liberalismo político, justicia y género", en Carme Castell, (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- (1996a), "Desigualdad de género y diferencias culturales", en Carme Castell, (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- (1999), "Is multiculturalism bad for women?", en Susan Moller Okin, *Is multiculturalism bad form women?*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Molyneux, Maxine (1986), "Mobilization without emancipation", en R. Fajen *et al.* (eds.), *Transition and Development. Problems of Third World Socialism*, Monthly Review Press, Nueva York.
- (2003), *Movimiento de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*, Cátedra, España.
- Moore, Henrietta (1999), *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid.
- Morales Franco, Claudia (1993), "Vida comunitaria en Zacatipa", en Graciela Alcalá y Jesús Ruvalcaba, *Espacio y tiempo, mujer y trabajo*, CIESAS, México.
- Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, España.
- Mundo Mujer (2005), *Nuestra casa grande*, México.
- Muñoz Aguirre, Christina D. (2000), "Impacto de la migración en la estructura y dinámica de los hogares", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazón, *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap/UNAM/IIA, México.
- Nahmad, Salomón (2004), "Los acuerdos y los compromisos rotos y no cumplidos con los pueblos indígenas de México", en Aída Hernández Castillo, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS/Porrúa, México.
- Nicholson, Linda L. (1992), "Hacia un método para comprender el género", en Carmen Ramos (comp.), *Género e historia*, Instituto Mora, México.

- Nnaemeka, Obioma (2004), "Nego Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way", *Signs*, vol. 29, núm. 2, invierno.
- Núñez, H., Carlos (1985), *Educación para transformar, transformar para educar: una perspectiva dialéctica y liberadora de educación y comunicación popular*, Imdec, México.
- Obejas, Achy (1994), *We Came All the Way From Cuba So You Could Dress Like This: Stories*, Cleiss Press, California.
- Ocaña, Lucila et al. (1987), *La herencia de Foucault. Pensar la diferencia*, UAM/El caballito, México.
- Ochoa, Rocío (2000), "Producción agropecuaria, intercambios comerciales y relaciones de poder en la región de Acayucan, Veracruz (1920-1999)", tesis de licenciatura, Universidad Veracruzana, México.
- Oehmichen Bazón, Cristina y Dalia Barrera Bassols (2000), "Introducción", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazón, *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap/UNAM/IIA, México.
- Olivera, Mercedes (2004), "Sobre las profundidades de mandar obedeciendo", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México.
- Olson, M. (1965), *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge.
- Ortner, Sherry (1974), "Is female to male as nature is to culture", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Woman, culture and society*, Stanford University Press, Stanford.
- Palma Rafael, André Quesnel y Daniel Delaunay (2000), "Una nueva dinámica del poblamiento rural en México: el caso del sur de Veracruz (1970-1995)", en Eric Léonard y Emilia Velázquez (coord.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS/IRD, México.
- Palma, Yolanda y Gabriela Rivera (1996), "La planificación familiar en México", en A. Langer y K. Tolbert (eds.), *Mujer: sexualidad y salud reproductiva en México*, Edamex/Population Council, México.
- Paré, Luisa (1975), "Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla", en Roger Bartra (comp.), *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo XXI Editores, México.
- Pastor, Raquel (1999), "La doctrina social de la Iglesia en Juan Pablo II", *Pronesis*, núm. 3, Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos, México.
- Pateman, Carole (1989), "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, España.
- Peralta, Verónica (2004), "Las CEB en México", *Christus*, núm. 745, noviembre-diciembre.

- Pérez Castro, Ana Bella (1998), "El proceso de proletarización y la reproducción social en Hidalgotitlán, Veracruz", tesis de doctorado, UNAM/IIA, México.
- Pérez García, Samuel y Arturo Antonio Pérez (1991), *Oluta: memoria y recuerdo*, Dirección General de Culturas Populares/CNCA, México.
- Phillips, Anne (1996), *Género y teoría democrática*, UNAM/PUEG, México.
- (1996a), "¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?", en Carme Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- (2002), "Las pretensiones universales del pensamiento político", en Michele Barrett y Anne Phillips (comp.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, UNAM, México.
- Polletta, Francesca y James M. Jasper (2001), "Collective identity and social movements", *Annual Review of Sociology*, vol. 27, pp. 283-305.
- Puente Lutteroth, Alicia (2002), *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la acción católica a las comunidades eclesiales de base*, UAEM, México.
- Rabotnikof, Nora (1998), "Privado/Público", *Debate Feminista*, año 9, vol. 18, octubre.
- Ranger, Terence (1983), "El invento de la tradición en el África colonial", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Crítica, Cambridge.
- Red Nacional de Asesoras Rurales (1999), "*Dinero del diablo*". *Ejercicio de revisión de la perspectiva de género en el Programa de Alimentación Educación y Salud (Progesa)*, México.
- Rivas Zivy, Martha (1996), "Valores, creencias y significaciones de la sexualidad femenina. Una reflexión indispensable para la comprensión de las prácticas sexuales", en Ivonne Szasz y Susana Lerner, *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, Colmex, México.
- Rivera Zea, Tarcila (2005), "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos", en Martha Sánchez Néstor (coord.), *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Unifem/Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México.
- Robin, Regine (1989), "¿Cede la historia oral la palabra a quienes están privados de ella o es la historia de vida un espacio al margen del poder?", en *El poder en la sociedad. Historia y fuente oral*, Mercedes Vilanova, Barcelona.
- Roca Guzmán, María Elena (2000), "El agua, coto de poder y conflictos en Acayucan y Soteapan, Veracruz", tesis de maestría en Sociología Política, Instituto Mora, México.
- Rodríguez Magda, Rosa María (1999), *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos/UAM, México.
- Rojas, Rubén (2006), "Pemex es nuestra muerte", *Diario de Xalapa*, 13 de febrero.

- Rosenthal, Gabriele (1990), "Narración y significado biográfico de las experiencias de guerra", *Historia y fuente oral*, núm. 4, Universidad de Barcelona, España.
- Rovira Sancho, Guiomar (2001), "Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.
- Ruiz, Apen (2001), "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.
- Sánchez Franco, Irene (1999), "Teología de la liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas: Petlalcingo un estudio de caso", tesis de maestría, CIESAS, México.
- Sánchez Néstor, Martha (2005), "Ser mujer indígena en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década", en Martha Sánchez Néstor (coord.), *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Unifem/ Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México.
- Sánchez Salazar, María Teresa; Norma Martínez Laguna y M. Martínez Galicia (1999), "Industria petroquímica y cambios socioeconómicos regionales en la costa del Golfo de México. El caso del sureste de Veracruz", *Investigaciones Geográficas*, Boletín núm. 40, UNAM-Instituto de Geografía, México.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998), *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, UNAM, México.
- (2005), "Os novos movimentos sociais", en Roberto Leher y Mariana Seúbal (orgs.), *Pensamento crítico e movimentos sociais. Diálogo para uma nova praxis*, Río de Janeiro.
- Scott, James C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México.
- Sierra, María Teresa y Aída Hernández Castillo (2005), "Proyecto de investigación: Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y el poder: una propuesta comparativa", mimeo.
- Spivak, Gayatri (1998), "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Illinois.
- Starr, Armory (2000), *Naming the enemy: Anti-corporate movements confront globalization*, Zed Books, Nueva York.
- Stephen, Lynn (2002), *Zapata lives!: histories and cultural politics in southern Mexico*, University of California, California.
- Stolke, Verena (1993), "Is sex to gender as race is to ethnicity?", en Teresa del Valle, *Gendered Anthropology*, Routledge, Londres.
- Szasz Ivonne, Susana Lerner (1998), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, Colmex, México.

BIBLIOGRAFÍA

- Taguieff, Pierre André (2001), "El racismo", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.
- Tamayo-Acosta, Juan José (1989), *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Navarra.
- Tamez, Elsa (2004), "Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva", en Sylvia Marcos, *Religión y género*, Trotta, Madrid.
- Tiedje, Kristina (s/f), "Las mujeres nahuas de la Huasteca y el cambio", mimeo.
- Touraine, Alan (1987), *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, Prealco, Chile.
- Tripp, Aili Mari (2008), "La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda", en Liliana Suárez y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid.
- Ulin, Robert C. (1995), "Invention and Representation as Cultural Capital. Southwest French Winegrowing History", *American Anthropologist*, vol. 97, núm. 3, septiembre.
- Valentin, Susann (2001), "El proceso de la migración en el marco de la globalización. El caso de Oteapan, Veracruz", tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.
- Van De Castele, Sylvie y Danielle Voleman (1992), "Fuentes orales para la historia de las mujeres", en Carmen Ramos (comp.), *Género e Historia*, Instituto Mora/UAM, México.
- Vázquez, Verónica (1996), "Donde manda el hombre, no manda la mujer. Género y tenencia de la tierra", *Cuadernos Agrarios*, núm. 13.
- Vázquez, Verónica (1997), "Mujeres que 'respetan su casa': estatus marital de las mujeres y economía doméstica en una comunidad nahua del sur de Veracruz", en Soledad González y Josefina Tuñón (comp.), *Familias y mujeres en México*, Colmex, México.
- Vázquez, Verónica (2000), "Género y migración. Actividades remunerativas de mujeres indígenas del sur de Veracruz", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazón, *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap/UNAM/IIA, México.
- Vázquez, Verónica (2002), *¿Quién cosecha lo sembrado? Relaciones de género en un área natural protegida mexicana*, Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas/Plaza y Valdés, México.
- Velázquez, Emilia (2000), "Ganadería y poder político en la Sierra de Santa Marta", en Eric Léonard y Emilia Velázquez (coords.), *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS/IRD, México.

- Velázquez, Emilia (2003), "Agrarismo vs comunalismo: dos formas diferentes de pensar a la comunidad. Un estudio de caso en el sur de Veracruz", ponencia presentada en el IV Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), 20-23 de junio, Morelia, Michoacán.
- (2003a), "Apropiación del cambio legal por los actores locales: el parcelamiento de tierras ejidales en la Sierra de Santa Marta, Veracruz, México", en Eric Léonard, André Quesnel y Emilia Velázquez (coords.), *Políticas y regulaciones agrarias. Dinámicas de poder y juegos de actores en torno a la tenencia de la tierra*, CIESAS/IRD, México.
- (2004), "La integración de nuevos discursos políticos en una comunidad indígena del sur de Veracruz: el caso de Soteapan", ponencia presentada en la XXVII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Xalapa, Veracruz.
- (s/f), "La desamortización de tierras comunales en el istmo veracruzano", en Emilia Velásquez, *La fragmentación del territorio de los popolucas de Soteapan. Estado y comunidad indígena en el istmo veracruzano*, en prensa.
- VV. AA. (2004), "Tendencias de la Iglesia en AL y en Caribe", *Christus*, núm. 745, noviembre-diciembre.
- Wolf, Virginia (1998), *Un cuarto propio*, Colofón, México.
- Young, Iris Marion (1990), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, España.
- Young, Iris Marion (1996), "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, España.
- Yuval Davis, Nira (2004), "Género y nación", en *Mujeres y nacionalismo en América Latina. De la Independencia a la nación milenio*, UNAM/IIS, México.
- Zillah, Eisenstein (2004), "Feminisms from Elsewheres: Seeing Polyversal Humanity", en Zillah Eisenstein, *Against Empire, Feminisms, Racism and the West*, Zed Press, Reino Unido.
- Zimbalist Rosaldo, Michelle (1974), "Woman, Culture and Society: a Theoretical Overview", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lampere (comps.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.