

Las mujeres zapatistas reconceptualizan su lucha^{1,2,3}

<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.09>

SYLVIA MARCOS

<https://orcid.org/0000-0002-2393-1209>

Universidad Nacional Autónoma de México

smarcost@gmail.com

Cómo citar este artículo: Marcos, S. (2021). Las mujeres zapatistas reconceptualizan su lucha. *Tabula Rasa*, 38, 197-211. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.09>

Recibido: 2 de agosto 2020

Aceptado: 2 de noviembre 2020

Resumen:

Se analizan las re-configuraciones de género emergentes en los discursos de mujeres zapatistas, que provienen de procesos móviles y complejos que revelan concepciones profundamente propias formadas por significados históricos, simbólicos, y epistémicos de enunciaciones como: *la paridad-igualdad*, *la fluidez-dualidad de género*, *la Tierra Madre benevolente y destructora*, el «*mandar obedeciendo*», *la autoridad ejecutora de los acuerdos de la comunidad*, el *corazón: sede del conocimiento y la organización*, *la intersubjetividad con la tierra, el entorno y el todo comunal*. Son caminos propios arraigados en reconfiguraciones de legados mesoamericanos ancestrales. Se introduce el concepto de *Otroas, compañeras, niñas*, como experiencia vivida en el hoy, profundizando los alcances de una bipolaridad de género, otorgándole su cualidad de cambio permanente que expresa la fluidez inscrita en el género.

Palabras clave: mujeres zapatistas, género, episteme mesoamericana, dualidad-fluidez, paridad-igualdad, pensando con el corazón, interconectividad de todos los seres.

¹ El artículo que aquí se presenta fue, originalmente, una conferencia que Sylvia Marcos presentó en The Graduate Center, City University of New York (CUNY), el 25 de febrero de 2010. El título original es: "Resistance, Agency, Spirituality: Zapatista Women Re-envision their Struggle". La conferencia tuvo lugar en el marco del Women's Studies Certificate Program y el Center for the Study of Women and Society.

² Agradezco el ofrecimiento generoso de apoyo digital pro bono de Ninoska Alonzo, estudiante de la Licenciatura en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), para presentar este artículo con los requisitos de *Tabula Rasa*.

³ Traducido del inglés por Andrea Meza Torres.



Sha
Leonardo Montenegro

Zapatista Women Reconceptualizing their Struggle

Abstract:

Emerging gender reconfigurations in Zapatista women discourse are analyzed here. Those gender reexaminations stem from mobile complex processes revealing deeply rooted notions made up by historic, symbolic, and epistemic meanings of statements, such as: parity-equality, gender fluidity-duality, benevolent destructive Mother Earth, «commanding by obeying», an authority enforcing community agreements, heart: the basis of knowledge and organization, intersubjectivity towards Earth, the environment, and a communal whole. Those are some paths of their own, rooted on ancestral Meso-American legacies reconfigured. The concept of *otroas*, *compañeroas*, *niñoas*, as an experience lived the present day is introduced, thus deepening the extent of some gender bipolarity, which confers it its inherent feature of ongoing change expressing the fluidity of gender.

Keywords: Zapatista women, gender, Meso-American episteme, duality-fluidity, parity-equality, think with heart, interconnection of all living beings.

As mulheres zapatistas reconceitualizam sua luta

Resumo:

Analisam-se as reconfigurações de gênero emergentes nos discursos das mulheres zapatistas, que provêm de processos móveis e complexos que revelam concepções profundamente próprias formadas por significados históricos, simbólicos e epistemológicos de enunciações como: a paridade-igualdade, a fluidez-dualidade de gênero, a Terra Mãe benevolente e destrutora, o “mandar-obedecendo”, a autoridade que realiza os acordos da comunidade, o coração: sede de conhecimento e organização, a intersubjetividade com a terra, o ambiente e o tudo comunal. São caminhos próprios arraigados em reconfigurações de legados mesoamericanos ancestrais. Introduzem-se os conceitos de *otroas*, *compañeroas*, *niñoas*, como experiência vivida no hoje, aprofundando os alcances de uma bipolaridade de gênero, no intuito de dar-lhe sua qualidade de câmbio permanente que expressa a fluidez inscrita no gênero.

Palavras chave: mulheres zapatistas, gênero, *episteme* mesoamericana, dualidade-fluidez, paridade-igualdade, pensar com o coração, interconexão de todos os seres humanos.

Queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella.

(Comandanta Esther, 2001)

Al tomar la palabra ante el Congreso de México María de Jesús Patricia, Marichuy», representando al CNI, (la red más grande de organizaciones políticas indígenas) desarrolló estos pensamientos colectivos en su discurso. Ella afirmó repetidamente que no es sólo en las comunidades indígenas en donde no se respetan los derechos de las mujeres. Se escuchó un aplauso del público: «Que, si los usos y costumbres lesionan a las mujeres indígenas en los pueblos y en las comunidades, pensamos que es un problema no solamente de los pueblos indígenas, no es de ahí, es de toda la sociedad civil también [un tumulto de aplausos llegó desde la audiencia]. Dicen que, si se aprueba esta iniciativa de la Cocopa⁴, va a lesionar a las mujeres. Nosotras decimos que no».

Con la elocuencia de su tradición oral, comenzó a enumerar los «usos y costumbres» positivos, como por ejemplo la colaboración colectiva para las tareas comunitarias, el liderazgo espiritual de las mujeres en los rituales, la representación política como un servicio hacia la comunidad y no como un medio de adquisición de poder y riqueza, el respeto por la sabiduría de los ancianos y la toma de decisiones por consenso. Después, ella mencionó algunas de las influencias tanto del sistema legal hegemónico como de las instituciones religiosas que rodean a los pueblos indígenas, que han tenido un impacto negativo en la situación de las mujeres indígenas. En diciembre de 2003, la «Declaración final de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América» demanda lo siguiente:

Que el Estado acepte, respete y promueva nuestra cosmovisión en sus procesos políticos, especialmente lo que respecta a las ceremonias rituales y los lugares sagrados... Demandamos a las diferentes iglesias y religiones que respeten las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas sin imponernos prácticas religiosas que entran en conflicto con nuestra propia espiritualidad. (Fundación Rigoberta Menchú, 2003, p.80)

Los pueblos mesoamericanos cuidan y recrean sus tradiciones ancestrales en el contexto de los cambios sociopolíticos en los cuales están inmersos. Desde hace miles de años, los pueblos originarios del continente americano han creado y

⁴ La Comisión de Concordia y Pacificación es una comisión legislativa bicameral conformada en marzo de 1995, encargada de ayudar en el proceso de diálogo en el contexto del levantamiento zapatista para reconocer constitucionalmente derechos a los pueblos indígenas. La reforma constitucional de 2001 canceló la reforma esperada en materia de pueblos indígenas, pero convirtió el documento (Ley Cocopa) en un hito de la historia moderna de México.

vivido dentro de una civilización con sus propios parámetros para comprender, organizar y honrar al mundo. Ellos defendieron su cosmovisión durante la catástrofe de la conquista y, hoy en día claman su derecho a interpretar sus propios universos simbólicos, sagrados y espirituales. Es necesario revisar esta nueva espiritualidad en su contexto histórico para ir más allá de metodologías históricas y etnográficas y, así, incorporar la dimensión filosófica en la cual se basan estas configuraciones religiosas y de género. Esto iluminaría la forma en la que los pueblos mesoamericanos han percibido y construido su cosmos, el cual está basado en una dualidad femenino-masculina. Mi argumento es, que la comprensión de las particularidades de formas locales de saber revela aspectos ocultos de las luchas de resistencia de los pueblos indígenas, las cuales –al mismo tiempo– se adaptan a situaciones contemporáneas. Esta aparente paradoja sólo puede ser comprendida a profundidad cuando uno reconoce la «otredad» de un universo epistémico, el cual no está basado en categorías binarias mutuamente excluyentes (Marcos, 1998).

Para los sujetos indígenas, la fusión de los opuestos en fluidez es un hecho que ellos perciben y viven como coherente. El descifrar las profundas complejidades de la «espiritualidad indígena» y de la dualidad de género nos muestra el lugar de los esfuerzos descoloniales de esta nueva espiritualidad; más allá, nos muestra cómo los pueblos indígenas originarios de Mesoamérica están deconstruyendo siglos de cautiverio en el ámbito «espiritual» religioso. Se trata de un campo profundamente arraigado, ligado e interdependiente del contexto de sus luchas políticas por la justicia social. Hace algunos años, Gary Gossen definió su entendimiento del concepto en su libro pionero *South and Mesoamerican Native Spirituality* (que editó en colaboración con Miguel León Portilla): «la palabra clave espiritualidad busca hacer accesible –por la vía de la traducción– los estados internos, la perspectiva del mundo y la cosmología de practicantes y creyentes (indígenas)» (Gossen & León Portilla, 1993, p.17)⁵.

Una red encabezada por varios grupos de mujeres indígenas se congregó en la Primera

⁵ El enunciado original es: “the key word spirituality seeks to make available –via translation– the inner states, worldview and cosmology of (indigenous) practitioners and believers.”

Cumbre e incorporó el uso del término espiritualidad para ellas –pero no sin la necesidad de una traducción–. Al utilizar este término, ellas están retando

la forma en la que sus tradiciones y prácticas religiosas han sido representadas (como ignorantes, primitivas y/o supersticiosas) y, al mismo tiempo, demandan respeto para sus creencias propias (su «espiritualidad»), expresadas a través de su cosmogonía y visión del mundo. A continuación, revisaré algunos de los principios básicos de la cosmología mesoamericana, ya que éstos iluminan la lucha actual de las mujeres indígenas en torno a la justicia y al derecho a su propia educación y espiritualidad.

Paridad o igualdad – dualidad

Herederos de un linaje filosófico en donde las mujeres y los hombres se conciben como un par (conjunto) inseparable, y mutuamente constitutivo, las mujeres indígenas demandan frecuentemente *la paridad*. «Queremos caminar parejo hombres y mujeres», dijo una anciana sabia (Palomo, 1999, p.450). En su propia búsqueda por la expresión que se adaptara a su trasfondo cosmológico, ellas demandaron caminar parejo: «Queremos caminar a la par que ellos». O lo expresan también como «aprendiendo a caminar juntos».

En el México antiguo, la unidad dual femenino-masculina era fundamental para la creación del cosmos, su (re)generación y sustento. La fusión de lo femenino y lo masculino en un principio bi-polar es una característica recurrente del pensamiento mesoamericano. Este principio, al mismo tiempo singular y dual, se manifiesta a través de representaciones de pares de dioses y diosas, comenzando por Ometéotl, el creador supremo, cuyo nombre significa «dios doble» o divinidad dual.

Morando más allá de los trece cielos, a Ometéotl se le pensaba como a un par femenino-masculino. Otras deidades, nacidas de este par supremo, encarnaron posteriormente a fenómenos naturales. Por ejemplo, Thompson (1975) habla de Itsam Na y su pareja Ix Chebel Yax en la región Maya. De las Casas (1967) menciona a la pareja de Izona y su esposa, y Diego de Landa (1966) se refiere a Itzam Na y Ixchel como al dios y a la diosa de la medicina. Para los habitantes del área de Michoacán, el par creador era Curicuauert y Cuerauahperi.

Omecihuatl y Ometecuhtli son las mitades femenina y masculina de la divinidad dual Ometéotl. De acuerdo con el antiguo mito nahua, ellos tuvieron una pelea durante la cual rompieron platos y, de cada fragmento que cayó en el piso, brotó una nueva divinidad dual. Mientras algunos estudiosos han deducido que esta narración explica la multiplicidad de los dioses, también ilustra la forma en que la dualidad principal engendró dualidades posteriores. Tal vez el género –es decir, la dualidad primordial que todo lo penetra– podría ser visto como aquello que «engendra» dualidades múltiples y específicas para todos los fenómenos.

La dualidad vida/muerte, que domina el mundo mesoamericano, contiene ambos aspectos de la misma realidad dual. Esto está expresado dramáticamente por un tipo de estatuilla de Tlatilco conformada por una cabeza humana que es mitad rostro vivo y mitad cráneo. Al nivel del cosmos, el sol y la luna eran vistos como una complementariedad dinámica masculino-femenina (Baez-Jorge, 1988). Asimismo, durante el baño ritual de los recién nacidos, eran invocadas aguas femeninas y masculinas (Sahagún, 1989). La dualidad cósmica también está reflejada en el hecho de que el maíz era, por épocas, femenino (Xilonen-Chicomeocoatl) o masculino (Cinteotl-Itztlacoliuhqui).

La dualidad, como la fuerza esencial del orden del cosmos, se reflejaba en la organización del tiempo. Éste se medía a través de dos calendarios: uno era un calendario ritual de 260 días (13 x 20) que algunos ven como relacionado al ciclo de gestación (Furst, 1986), mientras el otro era un calendario agrícola de 360 días (18 x 20), (Olmos, 1973). Cinco días se añadieron para ajustarlo al calendario astronómico. Como dijo Cándida Jiménez –una mujer de hoy e integrante de la Conami (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas)– «la dualidad se vive». (Jiménez, 2003). «Vivimos en el interior de la dualidad; está ahí en los rituales, en las procesiones y en nuestra vida diaria».

Frances Karttunen y Gary Gossen describen a la dualidad Mesoamericana como dinámica (Karttunen, 1986; Gossen, 1986). Sin embargo, otros autores suman una complementariedad al ordenamiento polar de opuestos que da a la dualidad una cierta «reversibilidad» de términos –o aporta movimiento al concepto–. La fluidez hace más profundo el alcance de la bi-polaridad al otorgarle una cualidad de cambio permanente a lo femenino y a lo masculino. Con la fluidez, la femineidad está siempre en un tránsito hacia la masculinidad y viceversa. La «fluidez» de género se vive así. Hoy en día, esto se expresa cabalmente cuando las y los zapatistas hablan de «otroas», «compañeroas», «niñoas» que forman parte de su colectivo de mujeres y varones. Aquí aparecen elaboraciones de raíz ancestral que inspiran formas innovadoras de concebir el género en fluidez dual.

La realidad fluida

En un cosmos construido de esta forma, habría poco espacio para un ordenamiento y una estratificación «jerárquicos» de tipo piramidal. En distintas narrativas nahuas, así miremos los *ilamatlatolli* (los discursos de las ancianas sabias), a los *heuhuetlatolli* (los discursos de los ancianos) o revisemos las fuentes que hablan de pares de divinidades, nunca podremos inferir la categorización de algún polo como «superior» a otro. En cambio, el desdoblamiento de las dualidades parece ser la característica que sustenta este universo conceptual. Esta elaboración de dualidades se manifiesta en todos los niveles del cielo, en la tierra y bajo la tierra, así como en las cuatro esquinas del universo. Este desdoblamiento continuo está siempre en un estado de cambio y nunca está rígidamente estratificado o fijo. Por ello, la dualidad permeaba el cosmos en su totalidad, dejando su huella en cada objeto, situación, deidad y cuerpo.

Cuando el concepto de «derechos de las mujeres» llegó a Chiapas después del surgimiento del EZLN en la escena nacional, las mujeres indígenas estuvieron escuchando constantemente el término igualdad. La igualdad, así como la demandaban aquellas mujeres que ayudaban y habían llegado a apoyarlas en el proceso, no les hizo ningún sentido. En la cosmovisión mesoamericana no existe un concepto de igualdad. El cosmos entero está concebido de elementos que se

equilibran unos contra otros —a través de sus diferencias— y es así como crean un equilibrio (López Austin, 1984). Este balance está en constante cambio (Marcos, 1998). La «igualdad» se percibe como algo estático, como algo que no se mueve.

Más allá de esto, no hay dos seres iguales en el sentido de que sean exactamente idénticos. Debido al anclaje del concepto de dualidad en sus rituales y vidas cotidianas, la igualdad no es algo por lo que ellas empeñan su lucha (Marcos, 1998; López Austin, 1984). Quienes estamos estrechamente relacionados con el movimiento indígena hemos comprendido que «caminar parejo» es la metáfora que las mujeres indígenas utilizan para trabajar hacia una justa relación con sus hombres. El concepto de equilibrio comienza a aparecer como una alternativa al de igualdad.

Nuestra madre tierra/tierra sagrada: una espiritualidad

Frecuentemente escuchamos la demanda de los pueblos indígenas por su suelo, su tierra y sus territorios. Incluso parece que esta demanda es el reclamo principal de todos los pueblos indígenas en el mundo. «La sobrevivencia de los pueblos nativos está inextricablemente ligada a la tierra» (Smith, 1998). Pero: ¿qué significan sus demandas por su tierra y su suelo? Para las mujeres indígenas, hay significados múltiples que pueden leerse en aquello que es su relación hacia la tierra. El simbolismo de la tierra como madre liga a las mujeres hacia la tierra. Ellas son las encarnaciones y reproductoras de la tierra. La comandanta Esther, dirigiéndose al Congreso, lo expresó de la siguiente forma: «Queremos que sea reconocida nuestra forma de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella» (comandanta Esther, 2001). En su español idiosincrático, ella expresó un concepto de tierra muy complejo. Primero, la tierra es una persona. En el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en la ciudad de Nurio, Michoacán, una mujer indígena habló como sigue: «Todavía nuestro río, nuestro árbol, nuestra tierra, están como están... todavía están vivas» (Vera, 2001, p.4). La tierra está viva; debemos respetarla, así como respetamos a otros seres. Algunas constituciones revisadas y actualizadas de países de América Latina como Bolivia y Ecuador consideran a la tierra como sujeto de derechos.

Estudios sobre las visiones de pueblos indígenas sobre seres «más que humanos» que habitan en el mundo son el trasfondo de esta interpretación (Morrison, 2000; Appfel, 2001). En gran parte de la mitología mesoamericana la tierra aparece como un lugar sagrado (Marcos, 1995). Ella es una deidad abundante. También es el lugar donde el peligro y el mal pueden ocurrir a aquellos que la han habitado. La tierra es un lugar resbaladizo y peligroso (Burckhart, 1989). Se le concibe dentro de la dualidad clásica del bien y el mal. Como un ser sobrenatural, ella puede dañarte o beneficiarte dependiendo de tus actos. Marcos, el subcomandante poético del EZLN, lo expresa de esta forma: «Y estos indígenas vienen a decir que la tierra es la madre, es la depositaria de la cultura, que ahí vive la historia y que ahí viven los muertos» (subcomandante Marcos, 2001, p.30).

La perspectiva de los indígenas hacia la tierra es una perspectiva moral, y la prescripción moral es que uno debe actuar muy cuidadosamente en toda circunstancia. Hablando de los cristianos contemporáneos, Manuel Gutiérrez E. expresa: «como herederos de una espiritualidad... ancestral... [ellos] han desarrollado una espiritualidad vigilante, caracterizada más por una expectativa cautelosa que por una esperanza mesiánica» (Gutiérrez E. en Gossen & León Portilla, 1993, p.277)⁶.

Casi nunca se toma en consideración la veneración y espiritualidad que la tierra

⁶ El enunciado original es: “as inheritors of ancient... spirituality... [they] have developed a vigilant spirituality, characterized more by cautious expectancy than by messianic hope”.

suscita en las mujeres indígenas. Casi siempre se reduce al derecho de poseer la tierra o al derecho de heredarla. Se traduce como si el «suelo» significara

solamente una materia prima o una mercancía. En el mundo actual, en donde uno puede poseer un pedazo de tierra, las mujeres indígenas quieren poseer o heredar un pedazo de tierra. En una sociedad que ha privado a los pueblos indígenas del derecho a la propiedad colectiva, esta demanda es comprensible e indispensable.

Sin embargo, las mujeres indígenas demandan el derecho a la tierra como lugar de los orígenes, como lugar sagrado y como un símbolo que se fusiona con su identidad. En la Cumbre, la declaración de las mujeres indígenas expresó que: «Pedimos que los gobiernos respeten el valor de nuestra Madre Tierra y la relación espiritual de los pueblos indígenas con sus tierras ancestrales» (Fundación Rigoberta Menchú, 2003, p.78).

Mandar obedeciendo

¿Qué significa realmente esta frase? ¿Desde qué influencias culturales fue acuñada? Lenkersdorf (1996) dice que no fue creada por los *zapatistas*. Esta frase es una expresión común de los indígenas mayas tojolabales en Chiapas, y está presente en el diccionario tojolabal-español-tojolabal que fue redactado durante la década de 1970. Obviamente, la frase es más antigua que este diccionario. Siguiendo a Lenkersdorf, esta frase es un ejemplo de la forma en que los *zapatistas* incorporan ideas sabias y ancestrales del mundo Maya –especialmente dichos antiguos del grupo Tojolabal– al debate político nacional.

Sin embargo, para regresar a la expresión *mandar obedeciendo*: ¿implica realmente esta frase que uno domina sobre otro, o que uno somete a otro, como algunos críticos afirman? Lenkersdorf continúa decodificando el profundo significado de esta frase (Ceceña, 1999). La traducción de la frase original Maya es: «nuestras autoridades reciben órdenes». El común colectivo «nosotros» es el que da las órdenes. Este «nosotros» es la autoridad máxima. Otro nivel de significado es «en la comunidad somos nosotros lo que controlamos a nuestras autoridades».

En *tojolabal*, gobernar significa «trabajar»: aquellos que gobiernan son «aquellos que trabajan». A veces, la frase cambia ligeramente y significa, literalmente: «las autoridades - los trabajadores de la comunidad». Todos tienen una función en este «nosotros» comunitario. Se trata de una colectividad horizontal, pero no todos tienen la misma función. Aquellos que gobiernan no están en un nivel superior a aquellos que son gobernados, ya que trabajan como todos los demás. Ellos son ejecutores de las decisiones del «nosotros» comunitario. Hay presidentes de las capillas, catequistas, los representantes municipales. Cada uno/una tiene su tarea específica bajo el control del «nosotros» comunitario, el cual es la autoridad suprema.

Como podemos ver, el concepto de *mandar* es un concepto totalmente distinto en estas comunidades. Este «nosotros» colectivo, como autoridad máxima, puede escoger a algunas personas para hablar en su nombre. El problema, nos dice Lenkersdorf, es que la sociedad dominante (mexicana), completamente ignorante de las costumbres de los mayas, confunde a estos voceros con líderes. Estos no son líderes, sino sólo voceros elegidos por el «nosotros» comunitario. Si los voceros ya conocidos no hablan, esto no significa que el «nosotros» comunitario está guardando silencio. Por ejemplo, en los años desde que surgió el *zapatismo* en la escena nacional, hemos escuchado ya a diferentes voceras. Ramona fue la elegida por un cierto periodo de tiempo. Ana María también estuvo visible un tiempo, después llegó la *comandanta* Trini, así como otras innumerables mujeres que aparecen y desaparecen. Ahora escuchamos a las *comandantas* Fidelia, Yolanda y Myriam. Uno pensaría que, con la aceptación que cada una ha adquirido, ellas continuarían apareciendo, liderando y dirigiendo, pero esta no es la base de su presencia. En el Congreso de México, escuchamos a dos mujeres que no habían llamado nuestra atención hasta el momento: la *comandanta* Esther y María de Jesús Patricio. Este último año las hemos escuchado, a su paso por innumerables comunidades indígenas del CNI como voceras del CIG (Concejo Indígena de Gobierno): «Es en el nivel de organización comunitaria que podemos identificar varias estructuras... como organizar la creación y la recreación del conocimiento –incluyendo la vida espiritual–» (Fundación Rigoberta Menchú, 2003, p.174).

El «nosotros» comunitario elige a sus voceras. Esther, en su presentación frente a los legisladores, lo expresó de esta forma: «Nosotros [¡ellas usan el masculino genérico!] somos las comandantas, las que mandamos en común, las que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos» (comandanta Esther, 2001).

Pensando y organizando con nuestro corazón

Si hay una palabra que es central en el contexto de las demandas de las mujeres indígenas, es *corazón*. El corazón (*teyolía* según López Austin, 1984), es el asiento de las actividades intelectuales más elevadas. La memoria y la razón residen en él. El corazón no es una referencia a sentimientos y al amor; es el origen de la

vida. Una etnografía clásica de las tierras altas mayas en Chiapas, *Perils of the Soul: The Worldview of a Tzotzil Indian (Los peligros del alma: la cosmogonía de un indígena tzotzil)*, por Calixta Guiteras-Holmes, expresa claramente lo que el corazón significó para la gente de la región. El corazón tiene toda la sabiduría, es la silla de la memoria y el conocimiento: «la percepción tiene lugar a través de él» (Guiteras-Holmes, 1961, p.246-247).

En el Primer Congreso Nacional Indígena de Mujeres en Oaxaca en 1997, las mujeres –aproximadamente quinientas– se hacían eco las unas a las otras: «Grabar en nuestros corazones». Ellas estaban guardando en esta sede de la memoria todo lo que estaban reconociendo sobre sus derechos como mujeres y como personas indígenas (Marcos, 1997, p.14-16).

En 1995, la *comandanta* Ramona envió un mensaje desde la CCRI del EZLN: «Estoy hablando al pueblo de México, a las mujeres de México, a todos en nuestro país» (*comandanta* Ramona, 1999 p.303). Al finalizar su mensaje, ella dijo: «Quiero que todas las mujeres se levanten y siembren en sus corazones la necesidad de organizarse para poder construir el México libre y justo con el que todas soñamos» (*comandanta* Ramona, 1999 p.303). Obviamente, el corazón es la sede del trabajo y de la organización. Los sentimientos aislados no hacen la organización (*comandanta* Ramona, 1999 p.303). Una de las principales características de las artes en Tojolabal, dice Lenkersdorf, es que ellas «manifiestan aquello que el corazón piensa» (Lenkersdorf, 1996, p.166). Nuevamente el corazón –y no el cerebro– es aquello que se señala como el asiento del pensamiento.

Vamos a referirnos ahora al discurso de la *comandanta* Esther para la *Cámara de Diputados* en marzo 28 del 2001. Ella dijo: «Ellos [los legisladores] han sido capaces de abrir su espacio, sus oídos y sus corazones a un mundo que tiene a la razón de su lado» (*comandanta* Esther, 2001). El corazón se abre a la razón. Nos podríamos estar perdiendo las implicaciones profundas del concepto de «corazón» cuando las mujeres lo utilizan. Para ellas, es el centro de la vida, de la razón, de la memoria. No hay que hacer sentimentalismos, colonizar o reducir las referencias al corazón en su discurso como algo meramente emocional, no importa cuán cariñosamente lo podamos traducir. Esto nos podría llevar, involuntariamente, a interpretaciones etnocéntricas. Cuando ellas se juntan para organizarse, ellas dicen: «se siente fuerte nuestro corazón» (comunicación personal).

En la Cumbre, uno de los documentos declara: «nosotras proponemos reconstruir nuestra propia identidad guardando el conocimiento antiguo del corazón, escuchando a las voces de nuestros ancestros, así como a nuestras voces espirituales» (Fundación Rigoberta Menchú, 2003, p.60).

Interconectividad de todos los seres: una forma de estar en el mundo

Para los mesoamericanos, el mundo no estaba «allá afuera», establecido fuera de y aparte de ellos. El mundo estaba dentro de ellos y, más aún, «a través de» ellos. Las acciones y sus circunstancias estaban mucho más imbricadas que, por ejemplo, en el pensamiento occidental, en donde el «yo» puede ser abstraído analíticamente de su entorno. Más allá, la porosidad del cuerpo refleja una porosidad esencial del cosmos, una permeabilidad del mundo «material» entero que define un orden de existencia caracterizado por un tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial. El cosmos emerge, literalmente, de esta conceptualización como la complementariedad de una corporalidad permeable. Klor de Alva escribe: «los nahuas imaginaron su ser multidimensional como una parte integral de su cuerpo y del mundo físico y espiritual que los rodeaba» (Klor de Alva, 1988)⁷. El autor añade que el «ser conceptual» del nahua era mucho menos limitado que aquel de los cristianos al momento de la conquista y más inclinado a formar «un continuo físico y conceptual con otros, con el cuerpo y con el mundo más allá de él» (Klor de Alva, 1988)⁸.

En las palabras de la *comandanta* Esther, la tierra es vida, es naturaleza, y todos somos parte de ella. Esta simple frase se refiere a la interconectividad de todos los seres en la complementariedad del cosmos mesoamericano (López Austin, 1984). Los seres no se separan unos de otros. Este principio básico ha sido identificado consistentemente dentro de los sistemas médicos indígenas y también en las fuentes históricas primarias (López Austin, 1984), y crea una forma de colectividad humana muy particular en donde casi no existe la individuación (Klor de Alva, 1988). El «yo» no puede abstraerse de su entorno. Hay un tránsito permanente entre el adentro y el afuera (Marcos, 1998). Lenkersdorf (1996) interpreta una expresión de la lengua tojolabal (una lengua maya de Chiapas): *Lajan, lajan aytik*, que puede significar «estamos parejos», que quiere decir «todos somos sujetos». De acuerdo con el autor, esto expresa la «intersubjetividad» básica de la cultura Tojolabal. Esto también nos lleva de regreso al término preferido de las mujeres indígenas mencionadas al principio de este texto. Su insistencia en la paridad (*caminar parejos*) y no en la igualdad, significa que ellas están extrayendo conceptos alternativos de equidad de género de su patrimonio común, los cuales se adecúan mejor a su cosmogonía.

Revisando éstas pocas referencias espirituales y cosmológicas, que han sido retomadas y reproducidas hoy por las mujeres indígenas de la Mesoamérica contemporánea, me parece que la que prevalece en el centro es la interconectividad

⁷ El enunciado original es: “the Nahuas imagined their multidimensional being as an integral part of their body and of the physical and spiritual world around them” (1988).

⁸ El enunciado original es: “a physical and conceptual continuum with others, with the body and with the world beyond it”.

de todos y de todo en el universo. La naturaleza intersubjetiva de los hombres y las mujeres, interconectada con la tierra, el cielo, las plantas y los planetas. ¿De qué otra forma podemos entender la defensa de la tierra «que nos da vida, que es la naturaleza que somos» de la *comandanta* Esther frente a los legisladores? ¿De qué otra forma podemos interpretar que *mandar obedeciendo* no es una imposición de uno sobre otro? ¿Que el yo está inmerso en el «nosotros»? ¿Que las comunidades, como sujetos colectivos, son una unidad?

Reflexiones finales

Las iniciativas de las mujeres indígenas para recuperar el legado de sus espiritualidades ancestrales son un esfuerzo descolonial. A través de la deconstrucción de cautiverios previos, ellas recrean el horizonte de una resistencia inspirada ancestralmente. Ellas reclaman la ética de la recuperación y, al mismo tiempo, rechazan la violencia de la subyugación que sufrieron sus ancestros dentro de los ámbitos económico, político y cultural. Terminaré con una frase que he escuchado repetidamente en sus voces: «¡Venimos a pedir justicia, no lástima... sólo justicia!».

«Las zapatistas no estamos cansadas ni desanimadas... estamos felices porque vamos a continuar con nuestra lucha».

Referencias

Appfel, F. (2001). Andean Concepts of Nature. Presentation at International Conference on *Orality, Gender and Indigenous Religions* at Claremont School of Religion. Claremont California.

Baez-Jorge, F. (1988). *Los oficios de las diosas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Burckhart, L. (1989). *The Slippery Earth: Nahua Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

Ceceña, A. E. (1999). El Mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf. *Chiapas*, 7, 191-205.

Comandanta Esther. (2001). Queremos ser indígenas y mexicanos. En *Perfil de la Jornada*, IV, March 29, 2001. <https://www.jornada.com.mx/2001/03/29/per-indigena.html>

Comandanta Ramona. (1999). Mensaje de Ramona. En Lovera, S. y Palomo, N., *Las Alzadas*, Segunda Edición, eds., pp. 302-303 (CIMAC-Convergencia Socialista, A.P.N.).

Landa, D. de (1966). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Ediciones Porrúa.

- Olmos, A. de (1973). *Teogonía e historia de los mexicanos*. México: Editorial Porrúa.
- Sahagún, B. de (1989). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Casas, B. de las (1967). *Apologética historia summaria de las gentes destas Indias*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Furst, P. T. (1986). Human Biology and the Origin of the 260-Day Calendar: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872—1955). En Gossen, G. H. (Ed.). *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- Gossen, G. & León Portilla, M. (1993). *South and Mesoamerican Native Spirituality*. New York: Crossroad.
- Gossen, G. H. (1986). Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis. En Gossen, G.H. (Ed.). *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- Guiteras-Holmes, C. (1961). *Perils of the Soul: The Worldview of a Tzotzil Indian*. New York: Free Press of Glencoe.
- Gutierrez, E. (1993). The Christian Era of the Yucatec Maya. En G. Gossen & M. León Portilla. *South and Mesoamerican Native Spirituality* (pp.251-277). New York: Crossroad.
- Jiménez, C. (2003). Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América First Indigenous Women's Summit of the Americas, *Memoria* (preparatory documents). México: Fundación Rigoberta Menchú.
- Karttunen, F. (1986). In Their Own Voices: Mesoamerican indigenous Women Then and Now. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 13(1), 2-11.
- Klor de Alva, J. (1988). Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua. *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, 515-516, 49-78.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Marcos, S. (2011). *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito: Abya Yala.
- Marcos, S. (1998). Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica. *Religion*, 28(4), 371-382. <https://doi.org/10.1006/reli.1998.0146>
- Marcos, S. (1997). Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente. *Cuadernos Feministas*. 1(2), 14-16.
- Marcos, S. (1995). Sacred Earth: Mesoamerican Perspectives. *Concilium*, 5(261), 27-37.

Morrison, K. M. (2000). The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-than-Human Persons. En G., Harvey (ed.). *Indigenous Religions: A Companion*, (pp.23-36). London-New York: Bloomsbury.

Palomo, N. (1999). San Andrés Sacamchen. Si caminamos parejo, nuestros corazones estarán contentos. En S. Lovera & N. Palomo (Eds.). *Las Alzadas*, (pp. 456-459). Segunda ed., México: CIMAC/Convergencia Socialista, A.P.N.

Smith, A. (1998). Report on the Native Health and Sovereignty Symposium. Report Editorial Board meeting *Journal Feminist Studies in Religion JFSR*.

Subcomandante Marcos. (2001). La Cuarta Guerra Mundial. *Ideas* 1, Dic., p. 30. <https://inmotionmagazine.com/auto/cuarta.html>

Thompson, E. (1975). *Historia y religión de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vera, R. (marzo 27 de 2001). Autonomía no es independencia, es reconciliación. *La Jornada*, p.4.