



Instructions for authors, subscriptions and further details:

<http://generos.hipatiapress.com>

Las Mujeres Indígenas y Campesinas del Sureste Mexicano: Agencia Femenina a Debate

Sandra Cañas Cuevas ¹

1) CIMSUR-Universidad Nacional Autónoma de México, México

Date of publication: June 25th, 2018

Edition period: June – October 2018

To cite this article: Cañas Cuevas, S. (2018). Las Mujeres Indígenas y Campesinas del Sureste Mexicano: Agencia Femenina a Debate. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 7(2), 1634-1656. doi: 10.17583/generos.2018.2776

To link this article: <http://dx.doi.org/10.17583/generos.2018.2776>

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

The terms and conditions of use are related to the Open Journal System and to [Creative Commons Attribution License](#) (CC-BY).

Indigenous and Peasant Women in Southern Mexico: Debating Female Agency

Sandra Cañas Cuevas

Universidad Nacional Autónoma de México

Abstract

In this article, I call into question feminist agency and propose new ways of approaching and understanding it ethnographically. Drawing upon indigenous and peasant women's everyday experiences in Southern Mexico, specifically in the state of Chiapas, my proposal examines the weaknesses of liberal understandings of feminist agency and seeks to expand this concept to include culturally situated female experiences. The methodology undertaken comprises a critical review of indigenous women's engagement in social struggles and their articulations with feminist anthropology and gender studies, and fieldwork among Jehova's Witnesses women at the Lacandon jungle. I contend that to the extent that feminist anthropology in particular, and feminism in general, open themselves to researching and understanding apparently conservative female experiences, they will not only complicate and expand their knowledge of the majority of women's lives but also, they would be in better position to become a valid reference for a greater number of women.

Keywords: indigenous women, feminist anthropology, religion, Jehova's Witnesses, Chiapas.

Las Mujeres Indígenas y Campesinas del Sureste Mexicano: Agencia Femenina a Debate

Sandra Cañas Cuevas

CIMSUR- Universidad Autónoma de México

Resumen

En este artículo interrogo el concepto de agencia femenina y propongo nuevas formas de estudiarlo y entenderlo etnográficamente. A partir de las experiencias cotidianas de mujeres indígenas y campesinas en el sureste de México, específicamente en el estado de Chiapas, mi propuesta examina las limitaciones del concepto de agencia entendido desde una perspectiva liberal, para ampliarlo y enriquecerlo hasta incluir experiencias femeninas culturalmente situadas. La metodología empleada se basó en una revisión crítica de la historia de participación social de las mujeres indígenas de Chiapas y sus articulaciones con la antropología de género y feminista, y en trabajo de campo en un ejido de la selva Lacandona con mujeres Testigos de Jehová. Argumento que, en la medida en que la antropología feminista y los feminismos en particular, se abran a investigar experiencias femeninas aparentemente conservadoras podrán no sólo complejizar y diversificar su entendimiento de las vidas de la mayoría de las mujeres, sino estar en una mejor posición para convertirse en un interlocutor válido para un mayor número de ellas.

Palabras clave: mujeres indígenas, antropología feminista, religión, Testigos de Jehová, Chiapas.

En las últimas décadas ha tenido lugar un incremento en la presencia de mujeres indígenas en la escena política local, nacional e internacional. Ellas han incrementado su participación, tanto en movilizaciones y organizaciones sociales, como en puestos de elección popular y en la academia. También están ganando mayor presencia en espacios religiosos, comunitarios y cotidianos que con frecuencia pasan desapercibidos. Cada uno de estos procesos y experiencias asume características específicas y supone ciertos retos para su estudio y comprensión, en particular para la academia feminista y quienes estudiamos cuestiones de género. Este es el caso de las mujeres que participan activamente en espacios religiosos, aparentemente conservadores e inmovilizadores y que a simple vista pueden resultarnos problemáticos a quienes apostamos por la equidad de género. En un país como México, en el que las mujeres indígenas encabezan los índices de pobreza y marginación, esta creciente participación, aunque incipiente e incluso contradictoria, es relevante¹.

En el caso particular de las mujeres indígenas del sureste mexicano, el levantamiento zapatista de 1994 constituye un parteaguas; no sólo en la historia de participación de las mujeres indígenas en movilizaciones sociales, por la visibilidad que adquirieron, sino también por las preguntas y cuestionamientos que generó en las ciencias sociales en general y, en la antropología de género y feminista, en particular. La participación de mujeres en la estructura militar del EZLN, así como en sus bases de apoyo suscitó respuestas contradictorias y, muchas veces problemáticas entre varias feministas mexicanas. Asimismo, la creciente adhesión de mujeres a grupos religiosos de diversa índole, que no necesariamente tienen una agenda “progresista”, ni mucho menos un trabajo para mujeres o con perspectiva de género, ha generado reacciones acaloradas en algunos espacios académicos.

En este artículo muestro cómo estas experiencias femeninas que se desarrollan al margen de procesos organizativos con demandas progresistas nos permiten no sólo interrogar, sino también ampliar el concepto liberal de agencia que ha permeado y permea a amplios sectores de la academia feminista, permitiendo una comprensión más completa y compleja de las vidas cotidianas de miles de mujeres indígenas y campesinas. En la primera parte del artículo discuto el concepto de agencia en su connotación liberal y llevo a cabo una revisión sobre trabajos etnográficos recientes que, desde

diversas geografías, dan cuenta de nuevas formas de pensar y estudiar la agencia. En la segunda parte llevo a cabo una revisión crítica de las articulaciones de las mujeres indígenas con diversos feminismos - académicos y no académicos en el contexto chiapaneco y, en la tercera parte, abordo el caso de una comunidad selvática de Testigos de Jehová (T. de J.) para dar cuenta de cómo se construyen las agencias femeninas en un contexto sociocultural específico. Apoyada en los resultados del trabajo etnográfico, cierro el escrito con una reflexión en torno a los límites del concepto liberal de agencia femenina e interrogo las formas de producción de conocimiento desde la academia feminista.

Nuevas formas de pensar la agencia femenina

Una pregunta recurrente dentro del debate antropológico ha sido la relación entre estructura y agencia en contextos de distribución desigual de poder o dominación. Estudios antropológicos tempranos que se dieron a la tarea de incorporar este debate tendieron a centrar su mirada en la estructura, descuidando el estudio puntual de la agencia.

En respuesta a este énfasis en lo estructural, aportes posteriores han centrado sus miradas en procesos de redireccionamiento de estructuras de dominación que, en algunos casos, fueron categorizados como resistencia. Como señala Lila Abu-Lughod, después de las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, en las que predominaron los estudios sobre movimientos campesinos y revolucionarios de gran escala, surgió una preocupación por identificar y entender procesos de resistencia más sutiles y casi invisibles (1990, p.41). Si bien es importante dar cuenta de estos procesos de resistencia, la dicotomía estructura-agencia es reforzada de manera inversa, argumenta Abu-Lughod, privilegiando el segundo componente y corriendo el riesgo de obviar un estudio detenido sobre cómo funciona la estructura, es decir, el poder y sus configuraciones (1990).

Teóricas feministas y estudiosas del género se han dado a la tarea de complejizar la relación entre estructura y agencia. Desde el posestructuralismo se ha interrogado el carácter individualista, liberal y teleológico de la agencia (Benhabib, 1992; Butler 1999; Grosz, 1994). En sus reflexiones en torno a la agencia como capacidad para la acción, subrayan la especificidad de las relaciones de subordinación que la hacen

posible. Estas relaciones no escapan a la cultura, sino que están atravesadas por sus particularidades. A este respecto, la antropología ha jugado un papel clave al retomar el concepto de agencia, redimensionándolo culturalmente, pero sin descuidar el estudio de las relaciones de poder.

En su investigación sobre el movimiento de mujeres piadosas en Egipto, Saba Mahmood muestra que el ejercicio de la agencia no está necesariamente encaminado a liberarse de la tradición y que la realización personal no es la única vía para llevar una vida digna, como comúnmente se entiende en contextos occidentales. Mahmood sostiene que no todas las mujeres entienden la libertad de la misma manera, ni mucho menos ponen en práctica su agencia de acuerdo a un entendimiento liberal, individual y neutral de ésta. En su trabajo interroga esta supuesta neutralidad y nos muestra que esta concepción tiene un origen sociohistórico y cultural particular y, sobre todo, contingente, pero con pretensiones de universalidad.

La concepción liberal de la agencia se ha traducido no sólo en un reforzamiento de la dicotomía dominación vs. resistencia, sino también en asociaciones muchas veces problemáticas. Por ejemplo, se tiende a dar por sentado que la libertad, entendida como una meta individual desde la tradición liberal, es parte intrínseca de la lucha feminista (Mahmood, 2005, p.10) y quienes no suscriben este tipo de libertad, son vistas con sospecha e incluso se les acusa de antifeministas. Reacciones similares tuvieron lugar entre varios sectores de la academia y el movimiento feminista en un primer momento, ante las conversiones masivas de indígenas a religiones no católicas en la región Altos de Chiapas y, posteriormente, en el contexto de publicación en 1994 de la Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas por las integrantes del EZLN.

Si nuestro entendimiento sobre la agencia se restringe a su connotación liberal, las variadas experiencias de las mujeres del mundo “no occidental”, es decir, de prácticamente la mayoría de las mujeres del mundo, serían vistas de manera reduccionista, como ejemplos de falsa conciencia, retroceso y tradicionalismo. O peor aún, carentes de contenidos políticos. Además, corremos el riesgo de retroceder en el camino ya andado desde que Chandra T. Mohanty advirtiera sobre la dominación discursiva que ejercen ciertas representaciones de mujeres cuyas formas de vida no “encajan” con las nuestras (2003).

Para quienes reivindican nuevas formas culturalmente situadas de concebir la agencia, ésta es política en la medida en que enarbola cambios positivos y significativos a los ojos y en las vidas de quienes están situadas en esos contextos culturalmente específicos. Como señala Mahmood: “Si hay una lección que hemos aprendido de las maquinaciones del feminismo colonial y de las políticas de la sororidad global, es que cualquier transformación social y política siempre es una función de luchas locales, contingentes y emplazadas, cuyos programas no se pueden preestablecer ni predecir por anticipado” (traducción propia, 2005, p.36). En este sentido, los feminismos occidentales, de clase media y urbanos tienen mucho que aprender sobre estas experiencias.

Otro caso que ilustra nuestra preocupación en torno a los usos del concepto de agencia es el de los huli en Papua Nueva Guinea (Wardlow, 2004). Las mujeres de este grupo han sido piezas clave en la reproducción de sus clanes. No obstante, el auge del capitalismo global ha traído cambios significativos en las vidas de los huli, como la disminución de la protección del clan hacia las mujeres, el incremento de incidentes de violencia y el deterioro de las relaciones entre los géneros en general. Las mujeres han respondido a estos cambios a partir de intercambios sexuales no permitidos, que anulan la posibilidad de matrimonio y de otorgamiento de una dote al clan del esposo potencial y, en consecuencia, ponen en riesgo la continuidad de sus propios clanes. Para Wardlow, si bien a simple vista esto parecería un acto de transgresión con miras a la liberación femenina respecto del clan, en realidad estas acciones colocan a las mujeres huli en una posición contradictoria de marginación y vulnerabilidad no sólo respecto sus clanes, sino también ante la sociedad más amplia (2004, p.1037).

Nia Parson, en su investigación sobre mujeres peruanas migrantes en Chile, nos muestra que la agencia y sus expresiones específicas dependen de las condiciones estructurales y de las relaciones de poder en las que se sitúan las mujeres. Aún en contextos de violencia, pobreza y subordinación, estas tienen un margen de acción, que no es externo, ni independiente de dichas condiciones. Así, la agencia está en función de la condición de género y se ejerce no para liberarse de las condiciones estructurales, sino para llegar a tener una mejor situación dentro de los parámetros de género que las condiciones estructurales marcan (2010). En una misma lógica, el trabajo de Marcela Tovar-Restrepo y Clara Irazábal, en el contexto del conflicto

colombiano, subraya que el ejercicio de la agencia no pone fin a las condiciones de dominación, pero se traduce en la construcción de nuevas capacidades de agencia, a pesar del reforzamiento de la opresión. Incluso, en algunos casos, aunque parezca contradictorio, el conflicto armado colombiano ha empoderado a las mujeres, dando lugar a procesos organizativos de mujeres con demandas específicas de género (2014).

Estos nuevos aportes al estudio de la agencia femenina, entendida como proceso inmerso en estructuras y relaciones de poder enmarcadas en contextos histórico-culturales específicos, muestran que no tiene un significado, ni mucho menos, un resultado unívoco. La agencia femenina no sólo no asume la misma forma (la movilización social o el movimiento organizado), tampoco tiene necesariamente el mismo fin (la liberación o la abierta transgresión).

Como veremos a continuación, a partir de las experiencias históricamente situadas de mujeres indígenas y campesinas del sureste de México, las agencias femeninas tienen lugar tanto en el marco de movilizaciones sociales o de procesos organizativos, como también en espacios o situaciones que muchas veces pasan desapercibidos o que suelen ser considerados espacios tradicionales de reproducción social, como puede ser la participación femenina en religiones organizadas.

Un largo camino recorrido: feminismos diversos en el sureste mexicano

La participación de mujeres indígenas y campesinas en rebeliones y movimientos de resistencia es de larga data, pero la recuperación de estas experiencias y su estudio es reciente. En el siglo xvi durante las llamadas rebeliones indias, las mujeres tuvieron una participación destacada, incluso como líderes de estos movimientos (Gall y Hernández, 2004). Posteriormente, en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, las mujeres participaron activamente en tomas de tierras, marchas y plantones de movimientos campesinos, agrarios y urbanos². Muchas de estas experiencias organizativas, han estado influenciadas por contenidos religiosos de diversa índole. Desde las rebeliones coloniales, pasando por las organizaciones de indígenas expulsados de sus comunidades y asentados en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y sus demandas de

respeto a la libertad de culto del siglo pasado, hasta los procesos de colonización de la selva por indígenas sin tierras.

Un parteaguas en la historia de movilización social en Chiapas fue el Congreso Indígena de 1974 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas que reunió a miles de indígenas de diferentes regiones del estado para compartir experiencias, hablar sobre su situación de marginación y discutir demandas compartidas. El apoyo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, encabezada por Samuel Ruiz García, fue crucial para lograr una amplia convocatoria; este sector de la iglesia históricamente ha brindado apoyos importantes para la organización de espacios de mujeres.

Aunque la participación femenina en el congreso fue escasamente documentada, este evento dio pauta para que muchas mujeres comenzaran a participar de manera limitada en organizaciones campesinas independientes (S!Paz, 2015, p.28). Las mujeres no participaban en las asambleas o las reuniones y mucho menos en la toma de decisiones de las organizaciones y colectivos. Su participación ocurría “tras bambalinas”, elaborando los alimentos para los asistentes o haciéndose cargo de sus familias mientras sus compañeros asistían a las reuniones y cuando acudían a una marcha o una toma, era en calidad de campesinas, no en tanto mujeres indígenas con demandas propias de su identidad de género. Pese a que el Congreso Indígena fue un momento clave para sentar las bases de la construcción de una identidad étnica entre los asistentes, la identidad campesina seguía siendo predominante en el seno de las organizaciones campesinas. En estos espacios, dominados por hombres y por demandas construidas en torno a una identidad campesina amplia, no había lugar para un cuestionamiento de las desigualdades de género, como tampoco para la formulación de demandas específicas de género. A pesar de la exclusión de las mujeres de los espacios de discusión y toma de decisiones de los movimientos campesinos de estas décadas, éstos se convirtieron en un medio importante para que las mujeres se formaran como actoras políticas (Garza y Toledo, 2004, p.193-194).

Paulatinamente surgieron grupos de mujeres al interior de las organizaciones mixtas. Asimismo, en la década de 1980 se fundaron organizaciones y asociaciones civiles exclusivamente de mujeres y/o dedicadas a trabajar con mujeres indígenas, integradas por mujeres mestizas y urbanas, en su mayoría (Freyermuth y Fernández, 1995). Estos proyectos enfrentaron retos diversos

derivados de una falta de entendimiento profundo sobre la realidad de las mujeres con las que se pretendía trabajar y de las expectativas de transformación de las activistas. Las vidas de estas mujeres transcurrían en un contexto de migración forzada del campo a la ciudad y hacia la selva, por falta de tierras y por conflictos político-religiosos. Muchas de las mujeres con quienes querían trabajar habían sido expulsadas violentamente de sus comunidades de origen por haberse convertido al protestantismo y su establecimiento en la ciudad no estaba resultando nada fácil. Otras se habían establecido en lugares remotos de la selva a los cuales era prácticamente imposible acceder por falta de caminos.

En un ejercicio de autocritica, las activistas admiten que una de sus debilidades fue la falta de reflexión sobre la relación de poder que se estableció entre las facilitadoras y el resto de las mujeres. En esta relación, las facilitadoras eran mujeres de clase media, educadas formalmente y quienes supuestamente estaban en posición de llevar a su contraparte - mujeres pobres, sin educación y marginadas- a un estado superior de “toma de conciencia”, es decir, las unas “independientes” tenían el poder de liberar a las otras “sometidas” (Garza y Toledo, 2004, p.204).

Cabe mencionar que en ese momento predominaba un enfoque de análisis marxista, cuya atención se centraba en el campesinado (Garza y Toledo, 2004). En este contexto teórico-práctico, lo étnico y lo genérico no constituían temas de interés. Asimismo, la religiosidad de las mujeres a las que se quería concientizar era vista como un medio para reforzar su posición de subordinación (Barrios y Pons, 1995, p.130) y un obstáculo para su liberación. Se tenían ciertas expectativas sobre el tipo de agencia que las mujeres indígenas y campesinas debían construir a partir de la intervención de grupos dedicados a la educación popular: una agencia orientada a la transformación, entendida como liberación de sus condiciones de opresión. Sin embargo, el entendimiento de dichas condiciones, específicamente de su complejidad, era muy limitado. Las académicas y activistas se percataron de ello e hicieron esfuerzos importantes por tender puentes con las mujeres indígenas y campesinas a partir de talleres y encuentros.

Como señalé previamente, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, ha jugado un papel destacado en la promoción de la participación femenina, apoyando a mujeres indígenas y campesinas desde inicios de 1960. Fruto de este compromiso es la conformación a principios de 1990

del Área de Mujeres y, posteriormente, la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), un espacio de trabajo y reflexión dentro de la Iglesia Católica exclusivo para mujeres. Si bien en estos espacios no tenía lugar una discusión sobre derechos y tampoco sobre género, sí se reflexionaba en torno a la situación de la mujer y sus necesidades específicas. Su surgimiento y consolidación nos permiten ver que la participación social no está peleada con la religión, al contrario de lo que se pensaba en círculos marxistas, en particular entre las feministas, que veían en la religión un discurso inmovilizador que atentaba contra la toma de conciencia de las mujeres, a quienes había que rescatar no sólo de sus costumbres y tradiciones patriarcales, sino también de su religiosidad. Para sorpresa de muchos, con el tiempo, estos espacios exclusivos de mujeres al interior de la iglesia católica, dieron lugar a procesos organizativos en donde las demandas de género son centrales (Santana, 2001). En este sentido, la participación social y la agencia de las mujeres no puede entenderse al margen de su componente o sustrato religioso, como tampoco de sus identidades indígenas y campesinas. La opción que ofrece la Diócesis es tan sólo una de muchas otras opciones religiosas en las que participan mujeres indígenas y campesinas de diferentes partes de Chiapas. Este caso, considerado de “éxito”, ha gozado de mayor aceptación entre muchas feministas, no así otras experiencias religiosas como el caso de mujeres indígenas conversas al islam (Cañas, 2015) o las que ingresan a las filas de los T. de J. y de quienes hablaré más adelante.

Este apartado estaría incompleto si dejáramos de lado la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la escena política internacional y, en particular, el activo papel que las mujeres indígenas y campesinas han jugado en él. La participación de mujeres en diferentes niveles del ejército quedó plasmada en la Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas, cuya publicación generó reacciones de escepticismo y suspicacia entre varias feministas mexicanas. Desde la academia feminista urbana y de clase media, la primera reacción fue afirmar que no eran demandas propiamente feministas y preguntarse si respondían a un proceso real de concientización sobre la posición subordinada de las mujeres frente a sus costumbres patriarcales y violentas (Rojas, 1999, p.45).

La respuesta de este feminismo negó a las mujeres indígenas su carácter de sujetos políticos e históricos, así como su capacidad de agencia, fijándolas en el tiempo y el espacio como víctimas pasivas de costumbres

arcaicas sin posibilidad de transformación. Un sector del feminismo académico se distanció de esa posición y se propuso entender el contexto en el que surgió dicha ley, así como los complejos procesos y dinámicas sociales que se derivaron de su puesta en marcha (Klein, 2015; Millán, 2014). Estos trabajos evidenciaron que la experiencia de las mujeres indígenas era más compleja que lo que las reflexiones y descalificaciones iniciales habían querido mostrar. También que la academia feminista había quedado rebasada en su aproximación a la experiencia organizativa de las mujeres zapatistas, específicamente los tipos concretos de agencias que estaban en construcción. Aparentemente no se contaba con los recursos epistemológicos ni políticos para aprehender la experiencia de estas mujeres. En su mayoría indígenas, “pobres”, “tradicionales” y religiosas; y, al mismo tiempo, revolucionarias, demandando cambios en sus vidas, como mayor independencia y control sobre sus cuerpos, pero también luchando junto a sus compañeros y colectivos y demandando el respeto a la vida en comunidad. Más aún, para sorpresa de las feministas, muchas de ellas completamente ajenas al concepto de feminismo y al propio movimiento feminista.

Estos trabajos toman distancia de la idea de agencia individual y, en su lugar, reivindican la colectividad del sujeto como parte fundamental de las cosmologías indígenas y de sus luchas por el reconocimiento (Hernández, 2008; Marcos, 2014; Millán, 2014). No obstante, se enfocan en procesos de movilización sociopolítica, dejando de lado otras experiencias, como las de mujeres que participan en colectivos religiosos no organizados política ni socialmente.

Cabe mencionar que también ha habido esfuerzos importantes por estudiar más detenidamente las vidas de las mujeres “marginadas” o “tradicionales” que no necesariamente están involucradas en procesos organizativos o movilizaciones sociopolíticas de corte progresista. En el caso particular de Chiapas, con el auge de los protestantismos y su diversificación a partir de los 1970, un sector de la academia se avocó al estudio de la conversión de indígenas a estas nuevas religiones. Ejemplo de estos trabajos son los que buscan entender las vidas y prácticas de mujeres en este nuevo contexto religioso (Eber, 1995; Gil, 1999; Robledo, 2009). En ellos se analiza el uso que las mujeres dan a los discursos religiosos para realizar ajustes y cambios en sus vidas. Estas investigaciones nos muestran que,

contrario a las expectativas feministas de la época, las mujeres no se rebelaban en contra de la “tiranía” de la religión, vista como fuente de una falsa conciencia y desmovilización, sino que, al formar parte de grupos religiosos, las mujeres aprovechaban ciertos recursos simbólicos y materiales para mejorar sus vidas. Y que, de manera aparentemente contradictoria, muy seguido, a la par de esta mejoría, se daba un fortalecimiento de su práctica religiosa y fe. Considero que el valor de estas investigaciones radica en dar voz a las mujeres y no simplemente hablar de ellas y por ellas o calificar sus acciones y prácticas como más o menos feministas o incluso antifeministas; y, además, mostrar la complejidad de sus vidas y de los procesos sociales en los que participan cotidianamente. Sobre todo, cuestionan la oposición tajante entre dominación y resistencia que había prevalecido en trabajos previos, así como la concepción liberal de agencia discutida en estas páginas.

Estos aportes siguen vigentes, considerando el panorama religioso actual en Chiapas, uno de los estados con mayor diversidad religiosa a nivel nacional³. Desde la selva hasta las periferias urbanas, miles de indígenas han optado por convertirse a religiones diferentes al catolicismo. Para muchas mujeres, la religión (sea ésta una expresión del cristianismo, paracristianismo, islam, etc.) es un medio que hace posible la construcción de una vida digna, la recomposición de los lazos comunitarios ante la embestida neoliberal e incluso la realización personal en el seno de sus comunidades y colectividades. Este es el caso de las mujeres T. de J. con las que he trabajado y de las que hablaré a continuación.

Otras experiencias femeninas, otras agencias femeninas

La presencia del movimiento armado constituye un referente obligado para entender las vidas contemporáneas de muchas mujeres indígenas y campesinas en Chiapas. Sin embargo, hay muchas otras experiencias femeninas que no tienen cabida en este marco de referencia, incluso dentro de la Selva Lacandona en donde el zapatismo tuvo su origen y tiene una presencia significativa. Se trata de mujeres organizadas, pero no precisamente en torno al zapatismo como tampoco a otras movilizaciones sociales de corte progresista, sino a organizaciones religiosas que pueden ser consideradas más o menos conservadoras. ¿Cómo apprehender las vidas de

estas mujeres sin caer en la tentación ya anunciada por Mohanty, de representarlas como tradicionales, proclives a la religiosidad, y en el peor de los casos, carentes de agencia? Estas mujeres y su compromiso religioso plantean retos importantes para los estudios de género y para los feminismos actuales.

Este es el caso de las mujeres T. de J. que viven en un ejido ubicado en los límites de la Selva Lacandona. Éste fue fundado a partir de las dotaciones de tierras realizadas por el gobierno durante la década de 1980 en respuesta a demandas de indígenas campesinos sin tierra. El grupo que petitionó las tierras estaba formado por familias T. de J.⁴, que además de necesitar las tierras para el cultivo de café, querían llevar a cabo su sueño de construir una comunidad religiosa en la selva, el “paraíso en la tierra”⁵.

Los primeros años después de la fundación del ejido se destinaron a la siembra de café, pero los beneficios de este cultivo duraron muy poco, no sólo por la baja calidad de las tierras (únicamente 25% es cultivable), sino sobre todo por las crisis recurrentes del mercado del café. Ante la inestabilidad, la comunidad optó por apostarle a la creación de un proyecto ecoturístico con apoyo del gobierno federal que, con el paso de los años, se ha consolidado y convertido en una fuente importante de ingresos y de empleo para los habitantes del ejido. En la década de 1990 se vivieron transformaciones importantes derivadas del levantamiento armado en 1994, cuando varias familias dejaron el ejido para no volver y otras más llegaron para establecerse. Algunas de estas familias profesan otras religiones (son presbiterianos y pentecostales), pero los T. de J siguen siendo mayoría.

Actualmente, el ejido tiene alrededor de 400 habitantes y se encuentra en los márgenes de un río, cuya belleza lo ha convertido en un sitio visitado por miles de turistas al año. A la par de la actividad turística se siembra maíz y frijol para el consumo local y, sobre todo, “para no perder la costumbre, porque después de todo somos campesinos”. El cultivo de café y cacao para su venta se sigue llevando a cabo, pero no es la principal actividad económica. También hay quienes crían ganado, tienen negocios de carpintería, tiendas pequeñas de abarrotes y peluquerías. Algunas mujeres obtienen ingresos de la venta de pasteles y tamales, y de la elaboración de ropa.

En los últimos años, la migración de hombres jóvenes de comunidades y ejidos vecinos a los EE.UU. ha incrementado

significativamente. Las historias de los que se fueron y lograron cruzar son frecuentes, como también las de aquellos que han sido repatriados y cuya reinscripción a sus comunidades de origen se convierte en un proceso difícil y en muchos casos doloroso. En el caso que me ocupa, tanto la comunidad religiosa, como la posibilidad de trabajar en el centro ecoturístico, se han convertido en medios de disuasión y de contención, logrando que los jóvenes no migren: “con el proyecto, los jóvenes tienen en donde trabajar, es para que se queden, para que no se vayan y los saque el Trump”.

Al llegar al ejido lo primero que llama la atención es el edificio blanco del Salón del Reino, el espacio en torno al cual gira la vida comunitaria. Incluso los horarios de trabajo del centro ecoturístico, en el que muchas mujeres se desempeñan como cocineras y recamareras, están pensados en función de sus obligaciones y compromisos religiosos, específicamente el estudio de la biblia, de La Atalaya y la prédica de los domingos en territorios vecinos⁶. Mujeres y hombres de diferentes generaciones -los fundadores del ejido, sus hij@s y niet@s- organizados en congregaciones o grupos de estudio mixtos participan en el estudio de la biblia, reuniéndose dos veces a la semana con ese fin. El domingo se destina a la predica fuera del ejido.

Conforme se profundiza en el conocimiento bíblico, mujeres y hombres van ascendiendo en la jerarquía de la estructura religiosa. Las posiciones más altas, como la de “ancianos de congregación”, encargados de presidir las reuniones, no pueden ser ocupadas por mujeres. Dependiendo de las horas semanales que destinen a predicar, las mujeres son nombradas precursoras especiales (130 horas), regulares (70 horas) y auxiliares (30 a 50 horas). Una precursora se dedica de tiempo completo a la evangelización, en particular a abrir camino en localidades en donde no hay T. de J.

Noemí es precursora y como tal, no esconde su entusiasmo cuando le pregunto cuál es el lugar de las mujeres dentro de la comunidad religiosa, qué se espera de ellas y cómo se logra ser una buena T. de J. Escucha mis preguntas con atención, las reflexiona detenidamente y se disculpa para ir por sus materiales didácticos que le servirán de apoyo para responderme. Me explica que las mujeres no pueden ser ancianas de congregación porque así lo estipula la Biblia, porque “las mujeres no tienen la capacidad necesaria para solucionar problemas, ni para tomar un puesto de responsabilidad, por eso el hombre es cabeza de la mujer y la mujer debe ser sumisa ante él”.

Hace una pausa y me dice enfática que esto no quiere decir que el hombre mande por mandar o que la mujer valga menos, al contrario, “las mujeres somos muypreciadas en la religión”. Para respaldar su opinión agrega en que la biblia dice “trata a tu esposa como a tu propio cuerpo, al cual no golpearías y no maltratarías”.

Un aspecto clave para ser considerada una buena T. de J. es el compromiso demostrado en la transmisión del conocimiento bíblico a través de la prédica. Para llevarla a cabo con éxito, las mujeres aprenden habilidades para comunicarse con claridad, elocuencia y asertividad, ya sea en persona o por teléfono. Así, las mujeres pasan largas horas haciendo llamadas por teléfono a números seleccionados al azar, tanto de México como de Guatemala⁷, y visitando ejidos vecinos -territorios como ellos les llaman- todos los domingos para hablar de la biblia. Quienes cubren sus horas de predica son elegidas para participar en las asambleas masivas que se realizan dos o tres veces al año en ciudades vecinas y que reúnen a T. de J. de todo el circuito⁸. Ser elegida para participar en estos eventos masivos no sólo es un logro personal o familiar, sino sobre todo un reconocimiento público para la congregación a la que se pertenece. Estos logros las convierten en miembros instruidas y confiables, capaces de transmitir el conocimiento de la biblia y de agrandar y consolidar la comunidad religiosa. En este sentido, algunas mujeres mayores, que han estudiado la biblia por casi 40 años, me han compartido con mucho orgullo que “es algo de toda la vida, así como estudiar una carrera, una puede profundizar y profundizar, porque son tantos libros”.

Las asambleas masivas de circuito tienen una duración de entre 6 y 7 horas, organizadas en bloques intercalados de canto, exposición de temas específicos por parte de los ancianos de congregación, sesión de preguntas y respuestas sobre temas específicos estudiados con antelación y escenificación de situaciones concretas. La preparación para asistir a las asambleas masivas consiste en largas horas de estudio tanto de la Biblia (las partes que se tratarán en la asamblea), como de La Atalaya. También implica la memorización y ensayo de guiones enviados desde “la central” para las puestas en escena de situaciones que los T. de J. suelen enfrentar en sus relaciones con personas que no lo son y que culminan con una moraleja o enseñanza. Niñas y mujeres participan en la sesión de preguntas y respuestas basada en La Atalaya y también en las escenificaciones, y para ello estudian

y ensayan con mucho ahínco. Memorizar las respuestas es sin duda importante, pero para comprender mejor los textos estudiados, hay que saber lo que significan las palabras y responder con claridad y dicción, y adoptar una postura corporal que demuestre seguridad y dignidad. También aprenden a desenvolverse en el escenario y a actuar para las puestas en escena frente a miles de hermanos y hermanas de religión.

Además del estudio pormenorizado y del ensayo de sus participaciones, hay una preparación de tipo más personal que consiste en la planeación de cómo se presentarán públicamente para ese día, es decir, qué ropa llevar, de qué color, cuáles accesorios, zapatos, peinado e incluso maquillaje en el caso de las jóvenes. Éstos varían mucho de una generación a otra, así como del estatus civil de las mujeres. Las mujeres de mayor edad y las casadas tienden a vestirse de manera más modesta, es decir, visten ropa de colores discretos, usan zapatos bajos, sus peinados son sencillos, con el pelo recogido y no usan maquillaje o lo hacen de manera casi imperceptible. En cambio, las mujeres jóvenes y solteras entienden la modestia de diferente manera y en las asambleas masivas destacan por sus atuendos perfectamente combinados, de colores llamativos, el uso de accesorios, de peinados más elaborados y maquilladas para lo que ellas consideran una celebración religiosa muy importante. Además, la asamblea representa una oportunidad de salir del ejido por algunos días, pasar tiempo en la ciudad, convivir con otros hermanos y, ¿por qué no?, conocer a algún chico soltero que las corteje según lo establecido por la religión.

Este es el caso de Jazmín de 19 años, nieta de uno de los fundadores del ejido y cocinera en el centro ecoturístico. Durante nuestras conversaciones me platica de su trabajo, de su vida en familia y en la comunidad religiosa. Accede a la grabación de las conversaciones, pero cuando me platica de sus “pretendientes”, hace pausas para pedirme que no le muestre el audio a nadie, porque no quiere que se sepa que está interesada en dos jóvenes, sobre todo porque ha tenido pretendientes que no son T. de J. Jazmín no está segura de querer casarse, “así que tenga que casarme, ¡no!, a mí me da miedo el matrimonio, siento que es demasiada responsabilidad, además nadie me puede obligar a casarme, yo puedo tomar mis propias decisiones”. Además, considera que es mejor no casarse a temprana edad, ya que “entre más edad tengas, más se te abre la mente, más vas a elegir mejor

y te va más bien que cuando te casas de muy joven. Los que se casan de jóvenes echan a perder su vida porque no disfrutan”.

Jazmín valora mucho su soltería “porque cuando estás soltera tienes más libertad para salir o hacer ciertas cosas, y cuando ya estás casada pues te dedicas a atender a tu esposo y ya no puedes hacer las mismas cosas que cuando estabas soltera: andarte con tus amigas y todo; ya con esposo tienes que preguntarle”. También me comenta que no podría trabajar y que ya no tendría su propio dinero, “por ejemplo yo no doy en mi casa, mis papás se encargan del gasto. Igual como tenemos asambleas, ya pues compro mi ropa, mis zapatos”. Entró a trabajar por iniciativa propia, porque le gusta cocinar, “quería probar, no por necesidad”. Su dinero también lo usa para predicar por teléfono, lo gasta en “el saldo del celular”. Su tiempo libre lo ocupa en jugar fútbol y básquet con sus amigas en la cancha de la escuela del ejido.

En la comunidad religiosa también hay mujeres solteras de mayor edad que desde hace varios años decidieron dedicar su vida a la religión. Apoyan a otras mujeres de su familia en las actividades domésticas o cubren a las empleadas del centro ecoturístico cuando así se requiere, pero su prioridad es el estudio de la biblia, la transmisión de este conocimiento a otros miembros de la congregación menos instruidos y la prédica. Sobre su soltería Avelina comenta que “así sucedió y estoy muy bien, ya más grande la piensa una más, además los hijos son mucha responsabilidad y mucho trabajo... es como aquí que yo veo que tienen varios y siguen teniendo”.

La comunidad religiosa da por hecho que, al contraer matrimonio, muchas mujeres dedicarán más tiempo a las tareas del hogar y al cuidado de l@s hij@s cuando estos lleguen y que incluso dejarán sus trabajos remunerados, si los tienen. No obstante, no se espera que l@s hij@s lleguen cuanto antes, ni se mira con sospecha a las mujeres que no l@s han tenido tiempo después de haber contraído matrimonio. Al contrario, se respeta la decisión de posponer su llegada si es para dar continuidad a los compromisos religiosos, como ilustra la vida de Adela. Cuando era niña el gobierno expulsó a su familia de sus tierras y a iniciativa de su mamá llegaron a vivir al ejido, ya que “estaba deseosa de vivir entre hermanos que la ayudaran con el aprendizaje de la biblia, pero sobre todo para que mi papá finalmente dejara los vicios”.

Antes de convertirse en T. de J. le llamaba la atención la vida tranquila que llevan, le gustaba mucho el orden, la limpieza y la

organización y también su amabilidad. En secreto decidió convertirse en T. de J., a pesar de que sus padres la habían disuadido de hacerlo, argumentando que “es una responsabilidad grande y una decisión que hay que pensar muy bien porque es para toda la vida”. Con mucho orgullo me cuenta que un día salió a escondidas de su casa para ir a la ceremonia de “simbolización” o bautizo y que, aunque sus padres se molestaron con ella, con el paso del tiempo aceptaron su decisión y que, al ver su compromiso, empezaron a asistir más frecuentemente a las reuniones de estudio de la biblia, hasta que decidieron ser simbolizados también. Adela está convencida de que, gracias a esto, “papá encontró apoyo para dejar el alcohol, mamá ahora vive más tranquila y con menos sufrimiento y la familia está unida”.

Hace cuatro años que contrajo matrimonio con Alejandro. Antes de aceptar la propuesta habló con él y le dijo que su pensamiento era que si se casaba no quería tener hij@s pronto porque su deseo es dedicarse de lleno al estudio de la biblia y participar activamente en la congregación. Incluso después de casarse mantienen el acuerdo de postergar la llegada de l@s hij@s porque ella quiere “seguir trabajando en su religión” hasta lograr determinado reconocimiento dentro del reino y para ello requiere libertad para salir a predicar, hacer llamadas, asistir a las asambleas, reuniones y demás actividades religiosas y está consciente de que “con hijos esto ya no sería posible y mis sueños se verían interrumpidos”.

Reflexiones finales

Las experiencias de las mujeres indígenas y campesinas del sureste mexicano dan cuenta de que las agencias femeninas no siguen trayectorias lineales, sino que se construyen y reconstruyen a partir de articulaciones múltiples. Las mujeres se han vinculado con diferentes opciones religiosas más o menos conservadoras, llevando a la práctica sus discursos y normas religiosas, pero también reinterpretándolos.

El trabajo etnográfico me permitió recuperar las voces de las mujeres, así como dar cuenta de su activa participación en la comunidad religiosa y de la construcción culturalmente situada de sus agencias femeninas. Estas tienen lugar al poner en práctica la voluntad para estudiar la biblia, aprender a transmitir el conocimiento bíblico a través de la prédica,

pero sobre todo al convertirse en cierto tipo de mujer y ejecutar esta identidad tanto dentro de la propia comunidad religiosa, como fuera de ésta.

Más allá de la dicotomía sumisión y resistencia tan común en ciertos trabajos académicos, el caso de las mujeres T. de J. ilustra que la agencia tiene que más ver con la activa construcción de cierto tipo de subjetividad, es decir, con convertirse en una buena T. de J. Esta concepción alternativa de agencia es inseparable de un contenido moral específico que implica no sólo convertirse en cierto tipo de mujer, sino sobre todo en miembro digno de la comunidad religiosa para así fortalecerla.

No obstante, dentro del marco normativo religioso se abren espacios para la reinterpretación de las normas y su flexibilización en momentos concretos y en ciertas situaciones de vida, como en el caso de la participación de las jóvenes en las asambleas masivas y su interpretación sobre lo que significa vestir modestamente o la decisión de algunas de posponer el matrimonio o la llegada de l@s hij@s. Así, la agencia no se restringe a la transgresión de normas, reglas y tradiciones, sino también a su correcta ejecución y, en algunos casos su reinterpretación, como vías para la realización personal, pero ante todo como parte de una colectividad que busca construir una vida digna.

En un sentido más amplio, las vidas de las mujeres T. de J. nos permiten reflexionar en torno al feminismo como propuesta teórico-analítica y práctica. Por un lado, nos ayudan a entender cómo ha operado el feminismo y la propia antropología del género, quizá sin proponérselo, negando la capacidad de agencia de miles de mujeres adscritas a una comunidad religiosa, al dar por hecho que los discursos religiosos se imponen y que las mujeres se someten mecánicamente a estos. Por otro lado, las experiencias de mujeres comprometidas con organizaciones religiosas conservadoras muestran los límites del proyecto de sororidad global, al echar luz sobre cómo esta sororidad excluye ciertas experiencias femeninas. Más allá de concluir este artículo con reflexiones acabadas, me gustaría cerrarlo con las siguientes interrogantes: ¿Por qué llegan a incomodarnos tanto las prácticas religiosas de estas mujeres y qué hay detrás de un feminismo que reacciona con aversión? ¿Acaso sus vidas no aportan nada a la reflexión crítica desde la antropología del género y la feminista?

Notas

¹ De acuerdo a la encuesta Intercensal de 2015, la población que habla alguna lengua indígena asciende a 7 382 785¹; de este número 27.9% viven en Chiapas y el 51.3% son mujeres. Siete de cada 10 hablantes de una lengua indígena se encuentran en situación de pobreza (INEGI, 2015).

² Para mayor información consultar: S!Paz, 2015.

³ En 2000 los católicos representaban el 88% de la población y en 2010 el 83.9%. De una población total de 112, 336, 538 mexicanos, 1 millón 561 086 son T. de J., de los cuales 127, 130 viven en Chiapas (INEGI, 2011).

⁴ Los Testigos de Jehová llegaron a Comitán, Chiapas, a principios de la década de 1970 (Hernández, 1991).

⁵ Por respeto al anonimato de las personas a quienes hago referencia en este artículo, no mencioné el nombre del lugar en el que viven y recurro al uso de pseudónimos.

⁶ La Atalaya es una revista con fines proselitistas publicada por la Watch Tower, la organización central o “la central” que rige a los T. de J. de todo el mundo. Territorios son aquellos lugares en los que no hay Testigos de Jehová y en donde es prioritario predicar.

⁷ El ejido se ubica a 60 kilómetros de la frontera con Guatemala y la cobertura de telefonía celular mexicana es prácticamente inexistente. En su lugar, los habitantes recurren a los servicios guatemaltecos por su mejor cobertura.

⁸ De acuerdo a la estructura organizativa de los T. de J., México está dividido en distritos y estos a su vez en circuitos.

Referencias

- Abu-Lughod, L. (1990). The Romance of Resistance: Tracing Transformation of Power Through Beduin Women. *American Ethnologist*, 17:1, 41-55.
- Barrios Ruiz, W. E. y Pons Bonals, L. (1995). *Sexualidad y Religión en los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNACH.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, New York: Routledge.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Cañas Cuevas, S. (2015). The politics of conversion to Islam in Southern Mexico. En A. Khan (coord.), *Islam and the Atlantic World* (pp. 163-185). Florida: University of Florida Press.
- CODIMUJ, (1999). *Con mirada, mente, y corazón de mujer*. Lima: Consejería en Proyectos, México: Mujeres para el Diálogo.
- Eber, C. (1995). *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*, Austin: University of Texas Press.

- Freyermuth Enciso, G. y Fernández Guerrero M. (1995). Migration, Organization and Identity: The case of a Women's group from San Cristobal de Las Casas, *Signs*, summer, 20:4, 970-995.
- Gall, O. y Hernández Castillo R.A. (2004). La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas. En S.E. Pérez-Gil Romo y P. Ravelo Blancas (coords.), *Voces disidentes: debates contemporáneos en los estudios de género en México* (pp. 151-182). México: CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.
- Garza Caligaris, A. M. y Toledo, S. (2004). Mujeres, agrarismo y militancia en Chiapas en la década de los ochenta. En M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias: Tierra, género y poder en Chiapas* (pp. 191-218). México: INAH.
- Gil Tébar, P. R. (1999). *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*. España: Atenea, Universidad de Málaga.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hernández Castillo, R. A. (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, UNAM-PUEG.
- Hernández Castillo, R. A. (1991). Cambio y reelaboración religiosa: Los testigos de Jehová en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas, *Anuario CEI III*, 1989-1990, pp. 113-126.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2011). Panorama de las religiones en México 2010.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2015). Encuesta Intercensal
- Enlaces (consultados: 12 de mayo de 2017):
<http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chis/poblacion/vivienda.aspx?tema=me&e=07>
http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/boletines/2015/especiales/especiales2015_12_3.pdf
- Klein, H. (2015). *Compañeras: Zapatistas Women's Stories*. N. Y.: Seven Stories Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. N. J.: Princeton University Press.

- Marcos, S. (2014). Feminismos en camino descolonial, en M. Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 15-34), México: Red de Feminismos Descoloniales, Pez en el árbol.
- Millán, M. (2014). *Des-ordenando el género/¿descentrando la nación?. El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, México: UNAM-IIA, BUAP, Ediciones del Lirio.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Parson, N. (2010). I Am Not [Just] a Rabbit Who Has a Bunch of Children!: Agency in the Midst of Suffering at the Intersections of Global Inequalities, Gendered Violence, and Migration. *Violence Against Women*, 16:8, 881-901.
- Robledo Hernández, G. (2009). *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*. México: CIESAS.
- Rojas, R. (1999). *Chiapas ¿y las mujeres qué? Tomos 1 y 2*. México: Ediciones La Correa Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A. C.
- Santana Echeagaray, M. E. (2001). *Las mujeres organizadas de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas: De la lucha por su dignidad al empoderamiento*. Tesis Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. El Colegio de la Frontera Sur. Chiapas.
- S!Paz (Servicio Internacional para la Paz) (2015). *Luchar con corazón de mujer. Situación y participación de las mujeres en Chiapas (1995-2015)*. México: S!Paz.
- Tovar-Restrepo, M. y Irazábal C. (2014). Indigenous Women and Violence in Columbia. Agency, Autonomy and Territoriality. *Latin American Perspectives*, Issue 194, 41:1, 39-58.
- Wardlow, H. (2004). Anger, Economy, and Female Agency: Problematizing “Prostitution” and “Sex Work” among the Huli of Papua New Guinea. *Signs*, 29:4, 1017-1040.

Sandra Cañas Cuevas Investigadora CIMSUR-Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Antropología Social por la Universidad de Texas en Austin.

E-mail address: mail@sandracanas.com