

**SEMES RENCONTRES INTERNATIONALES DU RESEAU
INTERUNIVERSITAIRE DE L'ECONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE ET
DEVELOPPEMENT**

Marie-José Nadal

Université du Québec à Montréal.

**GÉNERO Y ETNICIDAD EN EL DESARROLLO : NUEVAS FORMAS DE
CIUDADANIA PARA LAS MUJERES INDIGENAS MEXICANAS**

En esta ponencia presentaré los sistemas de autoridad y de reciprocidad en los ejidos mayas de Yucatán con el objetivo de analizar cuáles son las características de las experiencias de economía social indígena. Consideraré el caso de la economía ejidal ya que el ejido tiene una profundidad histórica que autoriza generalizar a otras esferas de la economía social la especificidad organizacional de los indígenas mexicanos. Por otra parte, la doble estructura del ejido, político-administrativa y agraria, pone en evidencia lógicas económicas y políticas que se practican a un nivel submunicipal e indígena. En efecto, los ejidatarios han podido adquirir un poder político,¹ desenvolviéndose dentro de la vida política municipal pero también participando en la organización de la producción ejidal. A pesar de que desde la reforma del artículo 27 de la Constitución (en el caso de Yucatán, desde la liquidación henequenera de 1992) el ejido ya no es el eje principal de reproducción del campesinado maya, sin embargo, la práctica del sistema de liderazgo ejidal, impuesta por las políticas agrarias, nos permite entender cómo los indígenas se han adaptado a las representaciones dominantes de lo público y de la autoridad, conservando, en parte, sus propios valores y sus propias lógicas. Esta resistencia hacia la imposición valores y lógicas

¹ Este poder está subordinado al poder de los funcionarios o de los representantes de la autoridad externa que actúan en el campo mexicano a partir de programas de desarrollo rural.

ajenas se encuentra también dentro de las ONG, como lo he podido observar en mi trabajo de campo.

La dialéctica de aceptación/resistencia específica de toda situación de dominación cultural permite poner en evidencia cómo las representaciones mayas de la autoridad se perpetúan, a pesar de la aparición de una nueva jerarquía la cual impone periódicamente elecciones de los dirigentes. No se trata aquí de oponer la modernidad –que estaría del lado de la sociedad global- con la tradición, representada por la indigeneidad. Más bien se trata de observar el entretejido de lo moderno y de lo tradicional dentro de las prácticas culturales híbridas (García, Canclini, 1989²) de los pueblos indígenas contemporáneos teniendo en cuenta que lo tradicional está reinterpretado a la luz de la modernidad.

Con los programas gubernamentales de desarrollo rural, dos figuras de la autoridad han aparecido en los ejidos: el secretario ejidal y la presidenta de cooperativas femeninas. Me detendré a analizar sus características para entender como se inventan nuevas formas de ciudadanía en las sociedades plurirétnicas modernas.

ANÁLISIS DEL SISTEMA DE AUTORIDAD EJIDAL

El clientelismo dominante: reproducción de la lógica indígena de reciprocidad

La doble estructura político-administrativa y agraria de los ejidos ha implicado que la organización ejidal sea íntimamente imbricada con el sistema de partidos políticos. Por ello, esta asociación de lo político con lo económico ha generalizado la confusión entre los deberes del Estado y la generosidad de un partido. El clientelismo agrario se ha vuelto desde entonces el paradigma de las relaciones de fuerzas implicadas en el campo.

Hasta fines de los años noventas, los candidatos se han opuesto dentro de facciones diferentes del mismo partido, el PRI. De esa manera, el sector ejidal ha participado en pacto social nacional. Horacio MacKinlay (1991³) ha caracterizado el sector agrario como un sistema político-corporativista el cual funciona combinando el control y el consenso. La

²Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México. Grijalbo.

³ "La política de reparto agrario en México (1917-1990) y las reformas al artículo 27 constitucional" in Massolo *Procesos rurales y urbanos en el México actual*, México UAM, pp.176-167;

reciente diversificación política del campo, con la multiplicación de los partidos políticos que distribuyen los recursos (dependiendo del que esté en el poder local, estatal o central) no ha acabado ni con el clientelismo ni con la confusión relativa al deber del Estado. Los recursos públicos siguen siendo utilizados con la misma perspectiva electoralista. El único cambio ha sido la diversificación de los programas y de los recursos.

Durante varias décadas, incorporarse a la CNC ha sido la única manera, para los campesinos, de conseguir tierra y créditos, y para el partido en el poder, una manera fácil de lograr votos gracias a la cooptación de los representantes ejidales. Por otra parte, la permanencia del consenso es el resultado del control rígido ejercido por los sindicatos campesinos y por el partido en el poder. En la actualidad los sindicatos campesinos han perdido gran parte de su influencia, ya que los mecanismos de control se han redefinido a partir de nuevos grupos de poder relacionados con las políticas de solidaridad social, pero la mecánica de reproducción política del sistema se perpetúa.

Muchos analistas han querido ver en el clientelismo, una perversión de la organización política indígena. No se puede negar que la lógica dominante externa haya penetrado dentro de la estructura sociopolítica indígena; sin embargo, mis investigaciones en el campo me han permitido aclarar que la práctica del clientelismo se organiza, también, a partir de lógicas internas del sistema de autoridad tradicional y que tiene su legitimidad dentro de la concepción indígena del principio de reciprocidad. Veamos como funciona esta lógica a partir de mis investigaciones con los mayas de Yucatán.

El resultado de mis investigaciones es que el consenso es el resultado de la congruencia que los mayas encuentran entre la obligación de sometimiento al partido que los “ayuda” y sus propias representaciones de sometimiento al jefe, actualizando de esta manera representaciones antiguas de la autoridad. Aguirre Beltrán (1953⁴) comenta que en las sociedades prehispánicas el jefe electo quedaba en el poder durante toda su vida mientras servía a su comunidad. Más tarde, en las comunidades indígenas, el voto fue reemplazado por el consenso entre los ancianos encargados de nombrar a las autoridades. El bastón de

⁴ *Formas de gobierno Indígena*, INI, México.

mando daba la facultad de dirigir y otorgaba un carácter sagrado al jefe quien merecía sumisión y respeto. Esta lógica de reciprocidad es una lógica del don y contra-don, estudiada por Marcel Mauss que Boege (1988⁵) caracterizó en tanto que sistema de lealtades primordiales, definido por la fórmula “dar para recibir”. En el caso de Yucatán, Redfield y Villa Rojas (1950⁶) revelaron que el *batab* o *tatich* era electo por toda su vida y dirigía ayudado de los consejos del hombre más anciano de la comunidad, y en 1977⁷, demostraron que en Quintana Roo, los jefes desempeñaban su cargo durante toda su vida siempre y cuando cumplieran con sus deberes.

Considerado este hecho, la lógica clientelar se redefine dentro de la lógica mesoamericana de reciprocidad y reactiva las representaciones tradicionales del poder, imponiendo la sumisión a los representantes de la autoridad externa. En nuestro caso, “servir a su pueblo” significa encontrar créditos o “ayudas del gobierno” para sobrevivir a la crisis permanente del agro. La sumisión a los jefes ejidales se extiende a los funcionarios los cuales tienen la responsabilidad de distribuir el crédito y de controlar la lealtad política de los beneficiarios.

Esta lógica del “dar para recibir” permite que se genere el consenso dentro de un sistema de control. Sin embargo, hay que tomar en cuenta también que el arraigo a concepciones endógenas provoca, al mismo tiempo, una resistencia a la imposición externa o al control externo. Eso implica que el consenso no se puede analizar sin la resistencia, la cual toma la forma de una voluntad de continuidad cultural.

Reproducción de la imagen del viejo jefe maya en las cooperativas agrarias.

En el caso del ejido, podremos asegurar que se reproduce la imagen del jefe maya, cuando el líder legitima su cargo alegando que sirve a su comunidad; cuando ha obtenido el consenso de sus aliados (cuando no es de toda la comunidad) por sus capacidades para

⁵ Los Mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual, México, Siglo XXI.

⁶ *A Village that chose progress. Chan Kom Revisited*, The University of Chicago Press, Chicago

⁷ “Los Mayas actuales de la península de Yucatán” en *Enciclopedia Yucatanense*, tomo VI, Gobierno del Estado de Yucatán, México.

imponer la paz, la justicia y por tener la confianza de los hombres más ancianos de la comunidad o de su grupo de aliado. Además, hay reproducción cultural cuando, debido a esas cualidades, el jefe merece respeto y sumisión. Entonces el sistema de autoridad debe de entenderse también a partir de la reciprocidad y de la solidaridad entre hombres ya que los ejidos son masculinos.

Las investigaciones que hice a partir de 1993 en un ejido de la zona henequenera, servirán de ilustración. Entre 1978 y 1999, diecisiete personas han compartido el poder; de este grupo se entrevistaron a los siete líderes que habían acumulado el número más grande de cargos y encabezaban a los tres grupos de influencia que han alternado en el poder. Esto quiere decir que son los representantes de las tres familias extensas que tienen el poder en el pueblo, ya que la reciprocidad tiene que estudiarse dentro del sistema de parentesco. Dentro de estos grupos de influencia algunos hombres reúnen la aceptación de un número importante de parientes y de aliados relacionados por una lógica de solidaridad. Ellos son los que podemos asociar con los jefes antiguos, pues reúnen las cualidades enumeradas arriba, además de tener el apoyo de la autoridad externa.

En este pueblo, a pesar de la presencia de tres grupos adversos, uno de ellos se quedó sin discontinuidad en el poder por más de veinte años, a pesar de las elecciones, ya que sólo cambian los que ocupan el cargo pero siguen perteneciendo al mismo grupo de aliados. Este monopolio se prolongó hasta principios de 1970, cuando un ejidatario, sostenido por funcionarios, organizó un grupo de producción ganadera. Acumulando dinero e influencias, tanto externas como internas, este hombre poderoso cambió la relación de fuerzas a su favor, y rodeado de su familia extensa y de sus aliados, guardó el poder durante otros veinte años más.

La historia de esta familia revela que el sistema ejidal no ha erradicado completamente el poder (oficial o no) de algunos hombres viejos, que son verdaderos personajes influyentes del pueblo a pesar de haberse alejado de la lucha por el poder, una vez que ocuparon todos los cargos. Eso quiere decir que siguen imponiendo sus decisiones, a pesar de no competir directamente en las elecciones. No obstante carecer de algún título de autoridad, son ellos los verdaderos jefes, los que hacen la mediación entre sus protegidos y la autoridad externa. Son ellos los que tienen el conocimiento y el poder. Parientes y

aliados actúan como asociados o ayudantes y se benefician de un poder subordinado. Los demás tendrán que demostrar su sumisión al que les permite vivir repartiendo el crédito del gobierno...hasta las próximas elecciones.

Estos hombres poderosos han acumulado autoridad y honor con los años pasados en el desempeño de sus cargos. Reproducen la imagen de la autoridad indígena, (el *batab* y el viejo consejero), ya que dirigen el ejido (directamente o por vía de influencia) ayudados por sus fieles asistentes. Entonces, el “juego político”, el de la “política chica”, escenifica la lucha por la permanencia en el poder de estos hombres, de su parentela y de sus aliados. Para eso necesitan la complicidad de sus protectores externos, ubicados en la CNC, en las secretarías de estado involucradas en la vida económica del ejido, en el municipio. La obtienen mientras los ejidatarios se quedan en conformidad con el sistema dominante, Nadal (2001⁸).

Mezclando características tradicionales y modernas al mismo tiempo, estos líderes son los verdaderos intermediarios entre la sociedad global y el grupo de ejidatarios. De su contacto con los funcionarios han acumulado informaciones administrativas y políticas y un conocimiento empírico de las reglas implícitas que rigen las relaciones con los dominantes. Al mismo tiempo, poseen el respeto y la confianza de su grupo de parientes y aliados ya que ellos benefician del poder de estar en una familia dirigente y de los beneficios económicos provenientes del clientelismo. Estos líderes han sabido asegurar su continuidad en el poder local, nombrando como candidatos en las elecciones ejidales a sus protegidos que saben activar la lógica de reciprocidad con el fin de conseguir el consenso político requerido a nivel nacional. Al mismo tiempo, los jóvenes candidatos tendrán que ser fieles a sus protectores, según la misma lógica de reciprocidad.

No obstante, es posible observar unos cambios que están afectando este modelo de autoridad local. En ellos podemos ver ejemplos de innovación cultural. En efecto, el poder implacable de los ancianos se ha visto limitado cuando los jóvenes se han dado cuenta que el caos y el regreso a la esclavitud, anunciados por los ancianos, no se produjo al ganar el PAN las elecciones presidenciales de 2000. Los jóvenes líderes entrevistados en 2005 han

⁸ Les Mayas de l'oubli. Genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique, Éditions Logiques, Montreal.

entendido que los ancianos se habían equivocado, en consecuencia, ya no se sienten ligados por la obligación de obedecerles. El pacto de reciprocidad se ha roto porque los ancianos no han sabido servir a su pueblo. Al votar por el partido vencido han perdido la posibilidad de que las ayudas del partido vencedor llegaran hasta el pueblo. Otros ejemplos de innovación podrían mencionarse, entre ellos recordemos a los campesinos mayas inspirados por las experiencias zapatistas que quieren practicar otro tipo de poder, otras relaciones con la autoridad.

Para concluir, podemos definir el sistema de autoridad ejidal como un sistema híbrido que entreteje modernidad y tradición. Es moderno porque el poder queda desligado de los aspectos religiosos, lo que es una ruptura importante con las representaciones indígenas de lo político. Es moderno porque en vez de empobrecer (como es el caso de los cargos tradicionales), es una fuente de enriquecimiento personal y juega un papel en la diversificación social del ejido. En fin, porque los hombres poderosos compiten para imponer a sus candidatos en vez de buscar un consenso interno y se alejan de la función de un consejo de ancianos tradicional. Sin embargo, la permanencia de estos patriarcas nos permite afirmar que el sistema de autoridad ejidal reproduce una característica de los sistemas políticos indígenas, la de no hacer una ruptura entre lo público y lo privado, entre lo político y el parentesco; entre lo político y lo sagrado si consideramos el respeto con el cual se trata a estos ancianos.

GÉNERO Y ÉTNICIDAD EN EL SISTEMA FEMENINO DE AUTORIDAD

En los municipios, como esposas y no como mujeres, las mujeres mayas han ocupado puestos subordinados en el sistema de autoridad; ya que, al principio, fueron las esposas de los líderes locales quienes ocuparon cargos relacionados con la asistencia social, encargándose del aspecto maternal del poder y dejando a su esposo las “verdaderas” preocupaciones políticas.

Además de tener una visión subordinada de su papel político, las mayas lo definen de un modo esencialista: la maternidad daría “naturalmente” a las mujeres cualidades diferentes y complementarias a las de los hombres. Sabemos que esta visión maternalista se

desarrolló en la esfera política, en los años 1980 y 1990, dentro de la corriente del feminismo culturalista (Dietz, 2000⁹) y se expandió en las dependencias gubernamentales hasta llegar a los pueblos. Mis entrevistas con encargados y promotoras del programa “Mujer campesina”, en 1986 y 1988, revelan muchos ejemplos de esta visión.

Esta intrusión reciente de mujeres mayas en la vida pública local, es decir dentro de una esfera eminentemente masculina es reciente. ¿Cuáles son las consecuencias sobre las representaciones mayas de la autoridad y del poder al aparecer una nueva autoridad local, que es la presidenta de una unidad productiva de mujeres? En efecto, las dirigentes de unidades productivas han tenido que desempeñar un papel político en los pueblos y los ejidos, según la misma lógica clientelista presentada arriba.

Separación de lo femenino y de lo político

En la simbología maya hay una incompatibilidad entre feminidad y política. Esta incompatibilidad proviene de una visión esencialista del género según la cual la acción política afectaría la naturaleza misma de la feminidad. En mis datos de trabajo de campo, esta visión está argumentada diferentemente por las mujeres y por los hombres.

Según las mujeres, la política pone en peligro la vida de las mujeres embarazadas y la vida de sus bebés. El embarazo incrementaría la sensibilidad emocional y las mujeres tienen que apartarse de un mundo en el cual los sentimientos o las actitudes son excesivos como lo es el mundo político, en particular, durante los periodos de lucha electoral. Por esta razón, una mujer embarazada tiene que alejarse de las reuniones públicas, ya que la madre y sobre todo el niño no podrán soportar estos excesos. Para las mujeres, entonces, la naturaleza femenina tiene la característica de ser demasiado emotiva o sensible para soportar la dura realidad del juego político varonil.

Por su parte, los hombres justifican el monopolio masculino sobre la esfera política alegando que las mujeres ponen en desorden un espacio que no conocen. No tienen los conocimientos ideológicos necesarios, tampoco poseen la competencia discursiva necesaria para hablar con las autoridades externas o para convencer a los pueblerinos. Además,

⁹ “Tout est dans le contexte: féminismes et théories de la citoyenneté” en Carver, Teryl *et al* (coord.), *Genre et politique. Débats et perspectives*, Gallimard, París, pp. 122-166.

invocan una incompatibilidad de esencia entre lo femenino y lo político. Siendo “de por sí” celosas o rencorosas, las mujeres lo toman todo en serio, lo dramatizan todo.. No entenderían que cuando la temporada de la “grilla política” termina, las peleas entre rivales tienen que terminarse también. Para los ejidatarios, la incompatibilidad natural entre política y género femenino proviene del escaso entendimiento femenino Y cuando la situación externa ocasiona que las mujeres desarrollen un papel público, la supremacía masculina se reconstruye asegurando que los esposos de estas nuevas lideresas sean los que las dirigen y las aconsejan.

¿Porque esta incompatibilidad entre lo femenino y lo político?

Los huesos de la mujer no están soldados para poder dejar pasar el feto durante el parto. Esta movilidad de los huesos femeninos es la que explica la debilidad de las mujeres. Debilidad física, pero también intelectual. En efecto, la falta de soldadura en los huesos de la mujer parte desde el cráneo hasta el pubis. Un cráneo abierto es débil ya que deja pasar demasiadas ideas y sentimientos, y en particular los malos pensamientos: “La mujer tiene siete pensamientos pero uno sólo es bueno. En cambio el hombre tiene un solo pensamiento y éste sí es bueno”, dice un informante. Esta debilidad física y mental legitima que las mujeres sean incapaces de tomar un papel importante, ya que sus malos pensamientos pueden poner en desorden la vida colectiva (Nadal, 2001¹⁰). Además, el cuerpo de las mujeres, impuro por su sangre menstrual, puede contaminar todo espacio sagrado y lo político tiene un aspecto sagrado como lo hemos visto. Por lo tanto, la ley de la reforma agraria de 1971 reconoció a la esposa o a la hija de los ejidatarios algunos derechos.¹¹ Desde entonces, en el campo yucateco, los espacios se han abierto a la presencia femenina a tal punto que varios observadores hablan de feminización del espacio público local,

El sistema de autoridad femenina en los proyectos de desarrollo gubernamental

¹⁰ *Les Mayas de l'oubli. Genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique*, Éditions Logiques, Montreal.

¹¹ Es obvio que la integración de las mujeres mayas en proyectos de desarrollo rural no puede ser emancipatoria con este ejemplo de machismo institucional el cual se niega a reconocer a la mujer independientemente de sus relaciones familiares con un varón, en este caso un ejidatario.

Las cooperativas de mujeres empezaron a funcionar a partir de los años 1960, impulsadas por las instituciones gubernamentales las cuales promovieron el trabajo femenino en el campo mexicano.¹² Estos programas han favorecido la aparición de un grupo de mujeres minoritario y particular, el grupo de las socias de una cooperativa de economía social. Por primera vez, algunas campesinas tenían un espacio social específico: la unidad, el taller, la granja y la parcela. Esto implica una trasgresión de las normas del género ya que la economía formal era una esfera eminentemente masculina hasta entonces. También el tipo de trabajo estuvo percibido como diferente : igual que los ejidatarios, la socias de una cooperativa trabajan con crédito, es decir con dinero del Estado y/o con ayuda material. Igual que los hombres, las socias están relacionadas con funcionarios, o sea, con los representantes de la autoridad externa y con el ámbito político nacional, teniendo el deber de participar en la política local apoyando al partido benefactor, lo que no corresponde a la definición del género femenino maya. Luego, el hecho de ocupar un espacio femenino productivo, ha sido vivido por los ejidatarios como una trasgresión de la división sexual del trabajo y, todavía más, como una trasgresión de la definición del género, y eso a pesar de que este espacio sea desvalorado en comparación con los espacios sociales masculinos (Nadal, 1995).

Características de la autoridad femenina

El éxito de una presidenta para conseguir trabajo para las demás campesinas depende de las informaciones que pueda obtener y de su capacidad de intermediación. Estas dos características implican las siguientes cualidades: el sentido de iniciativa y el anticonformismo para sondear el mundo ajeno y estar presente en las secretarías de estado y en el palacio de gobierno (Nadal, 2000, 2002¹³). Estas están considerado como una trasgresión. La segunda característica es la movilidad espacial: viajar a menudo a la capital

¹² El INI promovió los primeros programas productivos. Es con la UAIM a mediados de los ochentas que las cooperativas de mujeres son más numerosas.

¹³ “Las cooperativas de mujeres: un lugar de transgresión social y especialmente de género” en Xavier Paunero *et al* (ed), *Mercosur: territorio, competitividad y desarrollo sostenible*, Universitat de Girona, España, pp. 227-232.

del estado y a veces del país es considerado como salir del control masculino. Por eso, las presidentas suelen ser mujeres de edad madura, así no caen en la categoría de seductora y su conducta (de salir lejos y regresar tarde) no pone en peligro la reputación del esposo. Salir de su pueblo para trabajar es una práctica común de las campesinas; sin embargo, los viajes que no producen beneficios (como los trámites administrativos) o que no pueden ser controlados (como las esperas interminables en las oficinas de los ministerios) siguen siendo mal aceptados, ya que son viajes que acercan a las presidentas al poder político. La tercera característica es la capacidad discursiva. “La presidenta es la que habla. Es la que está apoyada por las demás cuando habla”. La presidenta reproduce aquí una cualidad constitutiva de la definición del jefe. El jefe es el que sabe convencer, que sabe llegar a un consenso. Además de convencer a las socias, la presidenta tiene que conocer el lenguaje institucional que se desarrolla en el idioma dominante, el español. Luego, para desempeñar su papel de presidenta, una mujer tiene que saltar dos barreras: la de su género (hacer cosas de hombres) y la de su etnia (hablar el idioma y entender la lógica del dominante). Muchas han necesitado ser guiadas en esta travesía. Una presidenta me explicaba sus dificultades y cómo las venció con su mentor. Ella le decía: “Es que no sé hablar, no sé escribir; además, no salgo nunca de aquí... es que tengo vergüenza...” Esta idea de que para ser presidenta una campesina maya tenga que vencer su vergüenza me parece interesante. La vergüenza puede entenderse como una inhibición característica del autodesprecio y del miedo que sienten los dominados. La considero también como parte intrínseca de la definición de la mujer¹⁴. Así, vencer la vergüenza es ir más allá de su género, es intrincar las fronteras entre los géneros. Luego, una mujer casada no puede ser presidenta sin ser apoyada por su esposo, el cual se encarga (o da la impresión de encargarse) de todos los aspectos públicos de este cargo.

Todas estas trasgresiones explican el hecho de que pocas mujeres hayan querido desempeñar el cargo de presidenta. Por eso, la última característica de la presidenta es el sentido de sacrificio para servir su comunidad. El sacrificio es importante durante los trámites necesarios para crear una cooperativa. La actividad de la presidenta está

¹⁴ Mujeres en un pueblo me contaron que no sabían nada de las menstruaciones. El primer día que se vieron con sangre se asustaron, su mamá les dijo: “Esta es tu vergüenza”.

considerada como un gasto importante de energía, de tiempo y de dinero. Cuando una mujer pobre se atreve a crear una cooperativa, su sacrificio está considerado como un don de sí, y la deuda de las demás socias hacia ella es más importante ya que es simbólica. Ningún reembolso de los gastos financieros podrá compensar este don de sí mismo, salvo la sumisión absoluta de las socias. Con este sacrificio la presidenta adquiere prestigio y reactiva la lógica maya de la autoridad basada en la ley de reciprocidad, en las lealtades primordiales. La dialéctica del sacrificio de una y de la deuda de las demás es lo que distingue a los grupos de mujeres de los ejidatarios. En el ejido, la autoridad masculina no está legitimada por la abnegación. Reproduciendo el sacrificio de la madre (“las quiero a todas como si fueran mis hijas”, dice una presidenta), las presidentas borran las transgresiones de las normas del género volviéndose la mujer por excelencia que es la madre maya.

Por todas estas razones la mayoría de las presidentas son mujeres casadas con hijos grandes o mujeres menopausadas para poder gozar de estas libertades¹⁵; las pocas solteras que se han arriesgado en esta función lo pagan quedándose solteras.

El ejercicio del poder en las unidades productivas de mujeres

Las características requeridas para ser presidentas son tan apremiantes que pocas mujeres se atreven a jugar este papel. En mis encuestas he encontrado a presidentas que estaban en su cargo desde hace más de 20 años. Otra dificultad, ya mencionada, es que para ser presidenta una mujer casada necesita el apoyo de su esposo. En fin, la permanencia de las presidentas en su cargo es una consecuencia de la lógica del sacrificio y de la deuda, ya que la sumisión de la socia es la única manera de demostrar su reconocimiento.

Entonces, dentro de los grupos productivos de mujeres, el poder es un poder absoluto como lo presienten los promotores cuando critican el “liderismo” constitutivo de las unidades de mujeres. Con esta explicación: “Nosotras sabemos que no se cambia así de presidenta” se vuelve evidente que las socias conocen muy bien los estatutos, lo cuales imponen elecciones cada tres años, por lo tanto, no quieren respetarlos para seguir leales a

¹⁵ Las mujeres menopausadas pierden las características femeninas y ponen menos en peligro el orden sexual. Por eso en muchas áreas en donde las mujeres son muy controladas, vemos a las menopausadas gozar de una gran libertad y a veces las vemos aparentarse a los roles masculinos (Lacoste Dujardin, 1988).

valores que les parecen más importantes. Quieren adaptarse al cambio sin tener que renegarse y reinterpretan la definición de la autoridad y de la organización reproduciendo su visión de la comunidad de antaño, donde el jefe elegido por toda su vida dirigía con sus fieles ayudantes. Merecía y recibía respeto siempre que servía a su pueblo.

A esta connotación con el viejo *batab*, se añade otra representación arcaica de la imagen de la autoridad. En efecto, las entrevistadas hablan de la necesidad de ser acompañadas por un guía en esta travesía que es la de hacerse presidenta. Este guía puede ser el esposo o el promotor. Por esto, considero que el aprendizaje de la autoridad es un verdadero rito de pasaje para las mujeres el cual les permite adentrarse en el otro mundo, el de los hombres, el de la sociedad dominante. Esa aserción está confortada por el hecho que muchas presidentas perciben su cargo como un don, “Dios me dio este don”. A veces la idea de un don les fue revelada por un sueño: “Dios me apareció y me dijo que tendría que servir a mi pueblo... que tendría que hacer discursos”. De este modo, las presidentas se acercan a la autoridad sagrada del *h-men*. Así como para entrar en el mundo de los espíritus se necesita estar acompañado por una persona ya iniciada, para el conocimiento del otro mundo – el del poder – se necesita que una presidenta se encuentre acompañada por un representante de la autoridad o por una persona ya iniciada. Lo mismo que un individuo siente un don de curación y se convierte en chamán, una presidenta es una persona que siente que tiene que poner su don de autoridad al servicio de su pueblo. Las mujeres revitalizan la imagen tradicional de la autoridad político-religiosa maya (Nadal, 2000¹⁶).

Esta dimensión sagrada de la autoridad no se nota tanto en el caso de los ejidatarios, salvo el respeto con el cual los jóvenes hablan con los ancianos, los verdaderos líderes del grupo de influencia. Este carácter sagrado de la autoridad femenina explica la permanencia de las mismas personas en el cargo de presidenta y la sumisión de las demás. Las elecciones son ineficaces frente a un poder sagrado y las disidentes sólo tienen la posibilidad de salir de la unidad para crear su propio grupo de trabajo. En un pueblo observé a nueve grupos de bordadoras provenientes de escisiones de los dos grupos iniciales (a final de mi estancia, varios meses después, ya eran 11 grupos).

¹⁶ “Les présidentes des coopératives féminines du Yucatán: transgressions du genre et reproduction sociale” en *Revue Tiers-Monde: Disparités régionales et globalisation. Organisations paysannes et marchés*, PUF-Université de Paris I, t. XLI, núm.164, pp. 865- 884.

La concepción arcaica del poder – consecuencia de la lógica del sacrificio y de la deuda – no se aleja, en cuanto a sus resultados, de la lógica dominante del poder, o sea el clientelismo. Por un lado, mientras la sumisión de las socias a la presidenta se traduzca por una fidelidad sin falta al partido o a la ONG que distribuye “ayudas” y crédito, la autoridad absoluta de la presidenta no será cuestionada. Por otro lado, la presidenta no opone tradición y modernidad; igual que en todas las situaciones de dominación cultural, la práctica del clientelismo se reinterpreta dentro de las representaciones de los dominados. En particular, las presidentas utilizan las elecciones para confirmarse en el poder o para continuar a ejercer su autoridad imponiendo como candidata a una de sus aliadas o de sus familiares (volvemos a ver el modelo del ejido). También, las presidentas encuentran una compensación al don de sí mismo, utilizando por su propia cuenta los recursos de la unidad. En este caso, la corrupción viene matizar la imagen sagrada de la autoridad. A pesar de estas diferencias entre hombres y mujeres, el análisis del sistema de autoridad da a entender que, en los pueblos indígenas, los estatutos cooperativos son reinterpretados a partir de unas representaciones endógenas de la reciprocidad y de la solidaridad, las cuales se diferencian de la visión dominante al poner por encima de las relaciones de trabajo, las lealtades entre parientes y aliados y cierta religiosidad en lo que se refiere a la persona que tiene el poder.

Las cooperativas han tenido un efecto social importante si consideremos que las socias se reconocen como agentes sociales modernos al mismo tiempo que reivindican su diferencia y su apego a ciertos valores de su pueblo. Esta innovación la encontramos también en el movimiento político de mujeres indígenas, el cual reclama que sea reconocida su ciudadanía a partir de su diferencia. La generalización de este cambio social a nivel de las sociedades contemporáneas nos obliga a redefinir el pluralismo y la democracia para que los sujetos sociales puedan gozar de un tratamiento igualitario respetando sus diferencias (Mouffe, 2000,2001¹⁷).

LA CUESTIÓN DE LA CIUDADANÍA DE LAS MUJERES INDÍGENAS

¹⁷ 2000 "Féminisme, citoyenneté et démocratie plurielle", en Terrel Carver *et al*, *Genre et politique. Débats et perspectives*. Gallimard, Folio Essais, núm. 370, París, pp. 167-202.
2001 "Quelques remarques au sujet d'une politique féministe", en *Actuel Marx*, no 30, pp. 173-182.

Para las mujeres, el logro más importante de los programas de desarrollo rural ha sido, en cierto casos, su constitución como sujeto político. En México, la organización independiente de las mujeres indígenas empieza en los años ochentas a partir de unos grupos de catequistas relacionados con la teología de la liberación y también a partir de organizaciones de defensa de los derechos de los pueblos indígenas. En estas organizaciones se promueve la independencia económica de las mujeres y se defiende la creación de cooperativas campesinas. En un principio, las mujeres se organizaron para luchar contra el alcoholismo de los hombres y sus consecuencias para las familias y las comunidades.

A partir de los acontecimientos en torno a los quinientos años del descubrimiento de las Américas, y sobre todo de la rebelión en Chiapas, la actividad independiente de las indígenas es cada vez más visible a nivel económico, político y social. Ellas se oponen a la militarización de las regiones indígenas y a la violencia sexual y económica que la acompaña la cual afecta sobre todo a las mujeres y a los niños. Se oponen a los grandes proyectos de desarrollo neoliberales como el plan Puebla-Panama, y a los tratados de libre comercio porque incrementa la miseria y la marginación de los indígenas. Exigen políticas de salud, de educación para poder ejercer una actividad productiva mejor. Critican la violencia cultural de las políticas indigenistas y de los dispositivos de desarrollo que no toman en cuenta sus idiomas, su conocimientos y las obligan a aceptar reglas de funcionamiento ajenas a sus costumbres. Al mismo tiempos, se oponen a los “usos y costumbres” de sus comunidades que las mantienen en la subordinación económica; sexual y política. Exigen la posibilidad de trabajar y poseer la tierra en sus comunidades, de organizarse en cooperativas independientes y de tener una capacitación profesional.

Dentro del debate político nacional relativo a la autonomía de los pueblos indígenas, ellas afirman que la autonomía debe obtenerse al nivel de la comunidad, del estado, de la nación, pero también a nivel personal, operando de esta manera una ruptura con el discurso de los hombres. Esta insistencia sobre el nivel personal, hay que entenderla como una voluntad de distanciarse de la visión dominante del género la cual les había convencido de la necesidad de ver a los hombres de su comunidad como los intermediarios obligatorios

entre ellas y la sociedad global. De este punto de vista, podemos afirmar que las mujeres indígenas han logrado politizar relaciones sociales que nunca habían sido consideradas como políticas en las comunidades.

Si tomamos en cuenta que la mayoría de las militantes del movimiento indígena provienen de programas de desarrollo económico o cultural, podemos pensar que ellas se han constituido en sujeto político resistiendo a estos mismos dispositivos. En efecto, son estos dispositivos los que las han definido como “mujeres”, “mujeres indígenas”, “mujeres campesinas”, “líderesas”, “militantes”... A partir de estas asignaciones, ellas han podido tomar conciencia de su cualidad de sujeto pero también han podido rehusar las características exógenas impuestas a estas categorías y los roles que se les asignaban en la reproducción de las relaciones sociales dominantes. De la misma manera han experimentado los límites de las organizaciones indígenas mixtas. Así, se han constituido en sujeto resistente (Semelin¹⁸ (2005, p. 247).

Que sea a nivel económico o político o cultural, este nuevo imaginario que está emergiendo en México puede favorecer el desarrollo de una visión plural de la sociedad de la cual emergerá una nueva ciudadanía, respetuosa de las diferencias entre los géneros y entre las culturas.

¹⁸ « Résister sans armes : du combat non violent et de la résistance civile » in Héritier, F. opus cité, pp. 245-265