



Aviso Legal

Capítulo

Título de la obra: La espiritualidad como fuerza de emancipación desde las mujeres indígenas

Autor: Marcos, Sylvia

Forma sugerida de citar: Marcos, S. (2022). La espiritualidad como fuerza de emancipación desde las mujeres indígenas. En L. E. Hernández, H. Parra y D. D. Badillo (Coords.), *Horizontes emancipatorios en América Latina: luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital* (57-74). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Bajo Tierra Ediciones.

Publicado en: *Horizontes emancipatorios en América Latina: luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital*

Diseñadora de portada: Arnaut, María Fernanda

Diseño y edición: Bajo Tierra Ediciones

ISBN: 978-607-30-7027-0

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: repo.cialc@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

La espiritualidad como fuerza de emancipación desde las mujeres indígenas

Sylvia Marcos¹

Resumen:

Las mujeres organizadas de los pueblos mesoamericanos, “mujeres que luchan”, han propuesto para la defensa de sus territorios, por la vida y en favor de sus derechos como mujeres, una reconstitución de prácticas ancestrales. Revisan y recrean conceptos como la dualidad y la fluidez de género, la interconectividad de todos los seres, el corazón como eje rector del pensamiento y la organización. Todos ellos son conceptos que fundamentan una espiritualidad indígena que forma el universo epistémico sustento de prácticas políticas para su emancipación.

¹ Fundadora e integrante del Seminario Permanente de Antropología y Género IIA-UNAM. Profesora de la Cátedra de Teología Feminista Universidad Ibero Ciudad de México. Académica comprometida con los movimientos indígenas de las Américas, profesora e investigadora universitaria. Entre sus libros publicados figuran: *Cruzando Fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Quimantú, Santiago de Chile, 2017; *Tomado de los labios. Género y Eros en Mesoamérica*, Abya Yala, Quito, 2011; *Diálogo y diferencia, Retos feministas a la globalización*, CEIICH-UNAM, 2008; *Otro mundo... otro camino...*, Planetaria, Tepoztlán, 2018.

Introducción

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)

Ese día, la segunda mujer en hablar ante el Congreso de México fue María de Jesús Patricio, “Marichuy”, representando al CNI, (la red más grande de organizaciones políticas indígenas). En su discurso ella afirmó repetidamente que no es sólo en las comunidades indígenas que no se respetan los derechos de las mujeres. Se escuchó un aplauso del público.

[...Q]ue 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 Cocopa, va a lesionar a las mujeres. Nosotras decimos que no.

Y en su recorrido por el país en 2017, elegida por consenso desde el CNI, candidata a la presidencia de la República y vocera del Consejo Indígena de Gobierno (CIG) ella afirma:

Un crimen de odio es un crimen capitalista, entonces no nos calleemos y respondamos con digna rebeldía y organización... Cuando violan, desaparecen, encarcelan, asesinan a una mujer es como si toda la comunidad, el barrio, el pueblo o la familia, hubiera sido violada, desaparecida, encarcelada o asesinada, buscando por ese luto y miedo colonizar el tejido que hay en nuestro corazón colectivo...la herida es de todas y todos, de nuestra madre tierra que es la luz que nos guía (Marcos, 2018).

Con la elocuencia de su tradición oral, comenzó a enumerar los “usos y costumbres” positivos, 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 del sistema legal hegemónico y 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 (Jiménez, 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 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 interdependencia de los opuestos es un hecho que ellos perciben y viven como coherente. 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 comprensión 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 y León-Portilla, 1993, p.17).²

Aproximadamente 10 años después, una red encabezada por varios grupos de mujeres indígenas se congregó en la Primera 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 cosmogonía mesoamericana, ya que éstos iluminan la lucha actual de las mujeres indígenas en torno a la justicia y al derecho a su territorio y su espiritualidad.

² 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”.

Paridad o igualdad-dualidad

Herederos de un linaje filosófico en el que mujeres y hombres se conciben como un par (conjunto) inseparable, 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 de la expresión que se adaptara a su trasfondo cosmológico, ellas demandaron caminar parejo: “Queremos caminar a la par que ellos”. También lo expresan 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 13 cielos, se pensaba a Ometéotl como a un par femenino-masculino. Otras deidades, nacidas de este par supremo, encarnaron posteriormente fenómenos naturales. Thompson (1975), por ejemplo, habla de Itsam Na y su pareja, Ix Chebel Yax, en la región maya. Fray Bartolomé de las Casas (1967) menciona a la pareja de Izone y su esposa; y Diego de Landa (1966) se refiere a Itzam Na e Ixchel como el dios y la diosa de la medicina. Para los habitantes del área de Michoacán, el par creador era Curicuaert 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 configura —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 es 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 (Báez-Jorge, 1988). Asimismo, durante el baño ritual de los recién nacidos eran invocadas aguas femeninas y masculinas (Sahagún 1969, 1989). La dualidad cósmica también está reflejada en el hecho de que el maíz era, por épocas, femenino (Xilonen-Chicomocoatl) o masculino (Cinteotl-Itztlacolihqui).

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 con el 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 Conmi (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 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 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 feminidad está siempre en un tránsito hacia la masculinidad y viceversa. La “fluidez” de género se vive así.

La realidad fluida

En un cosmos construido de esta forma habría poco espacio para un ordenamiento y una estratificación “jerárquicos” de tipo piramidal. Al analizar distintas narrativas nahuas, sea que miremos los *ilamatlatolli* (los discursos de las ancianas sabias), 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 firmamento, 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 imagen, 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 se concibe como formado por 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). Aquellos de nosotros que estamos estrechamente relacionados con movimientos indígenas hemos comprendido que *caminar parejo* es la metáfora que las mujeres indígenas

utilizan para trabajar por 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 del 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 con la tierra. El simbolismo de la tierra como madre liga a las mujeres con 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 Nurío, 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 las de 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, 2011). 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 sobre la tierra es también 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 y León-Portilla, 1993, p. 277).³

Casi nunca se toma en consideración la veneración y espiritualidad que la tierra 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, una mercancía. En el mundo actual, en el que 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

³ El enunciado original es: “as inheritors of ancient... spirituality... [they] have developed a vigilant spirituality, characterized more by cautious expectancy than by messianic hope”.

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 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 (Cecena, 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 los 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 capillas, catequistas, 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. Éstos 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 transcurridos desde que surgió el zapatismo en la escena nacional, hemos escuchado 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 y Yolanda y Myriam, Amanda. Uno pensaría que, con la aceptación que cada una ha adquirido, ellas continuarían apareciendo, dirigiendo, pero ésta 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 la hemos escuchado, durante su paso por innumerables comunidades indígenas del CNI como vocera 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—” (Jiménez, 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)*, de Calixta Guiterras-Holmes, expresa claramente lo que el corazón significó para la gente de la región. El corazón tiene toda la sabiduría, es la sede de la memoria y el conocimiento: “la percepción tiene lugar a través de él” (Guiterras-Holmes, 1961, pp. 246-247).

En el Primer Congreso Nacional Indígena de Mujeres en Oaxaca en 1997, las mujeres —aproximadamente 500— 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, pp. 14-16).

En 1995, la comandanta Ramona envió un mensaje desde el 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). Obviamente, el corazón es la sede del trabajo y de la organización. Los sentimientos aislados no hacen la organización (comandanta Ramona, 1999). 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 la cabeza— 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 el 28 de marzo de 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, 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” (Jiménez, 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 el que 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).⁴ 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).⁵

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 la que 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 adecuan mejor a su cosmogonía.

Revisando estas 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 de todos y de todo en el

⁴ 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).

⁵ El enunciado original es: “a physical and conceptual continuum with others, with the body and with the world beyond it”.

universo. La naturaleza intersubjetiva de hombres y 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.”

Bibliografía

- Apfel, Frank, “Andean Concepts of Nature”, presentación en la conferencia sobre *Orality, Gender and Indigenous Religions*, Claremont School of Religion, mayo de 2001.
- Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.
- Burckhart, Louise, *The Slippery Earth: Nahuatl Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 1989.
- Ceceña, Ana Esther, “El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf”, *Chiapas*, núm. 7, 1999, pp. 191-205.

- Comandanta Esther, "Queremos ser indígenas y mexicanos", *Perfil de la Jornada*, IV, 29 de marzo de 2001.
- Comandanta Ramona, "Mensaje de Ramona", en S. Lovera y N. Palomo (eds.), *Las Alzadas*, CIMAC/La Jornada, 1999. p. 303.
- De Landa, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1966 [1574].
- Fundación Rigoberta Menchú. *Memoria* (documents and final declarations), *First Indigenous Women's Summit of the Americas*, Fundación Rigoberta Menchú, México, 2003, p. 80.
- Furst, Peter, "Human Biology and the Origin of the 260-Day Calendar: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)", en G. H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Institute for Mesoamerican Studies-State University of New York, Albany, 1986.
- Gossen, Gary, "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis", en G. H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Institute for Mesoamerican Studies-State University of New York, Albany, 1986.
- Gossen, Gary y Miguel León-Portilla, *South and Mesoamerican Native Spirituality*, Crossroad, Nueva York, 1993.
- Guiteras-Holmes, Calixta, *Perils of the Soul: The Worldview of a Tzotzil Indian*, Free Press of Glencoe, Nueva York, 1961.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, "The Christian Era of the Yucatec Maya", en G. H. Gossen y M. León-Portilla, *South and Mesoamerican Native Spirituality*, Crossroad, Nueva York, 1993, pp. 251-277.
- Jiménez, Cándida, *First Indigenous Women's Summit of the Americas, Memoria (preparatory documents)*, Fundación Rigoberta Menchú, México, 2003.
- Karttunen, Frances, "In Their Own Voices: Mesoamerican indigenous Women Then and Now", manuscrito en inglés para un artículo en finlandés, *Noiden Nuoli, The Journal of Finnish Women Researchers*, 1986.
- Klor de Alva, Jorge, "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", *Arbor*, núms. 515-516, noviembre-diciembre de 1988, pp. 49-78.

- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia summaria de las gentes destas Indias*, IIH-UNAM, México, 1967 [1527].
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 1996.
- López Austin, Alfredo, “Cosmovisión y salud entre los Mexicas”, en *Historia general de la medicina en México*, vol. 1, UNAM, México, 1984.
- Marcos, Sylvia, “Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente”, *Cuadernos Feministas*, vol. 1, núm. 2, 1997, pp. 14-16.
- _____, “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, *Religion*, vol. 28, núm. 4, octubre de 1998, pp. 371-382.
- _____, *Tomado de los labios: género y Eros en Mesoamérica*, Abya Yala, Quito, 2011.
- _____, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, EON, México, 2013.
- _____, “Reconfigurando el campo feminista, Maria de Jesus Patricio enlaza mundos”, *Cuadernos Feministas*, Año 21, núm. 35, abril de 2018.
- _____, “Un bosque de mujeres: carta a las zapatistas”, en Gabriela Jauregui (ed.), *Tsunami 2*, Sexto Piso, México, 2020.
- Morrison, Kenneth, “The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-than-Human Persons”, en Graham Harvey (ed.), *Indigenous Religions: a Companion*, Cassel, Londres-Nueva York, 2000.
- Olmos, Andrés de, *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa, México, 1973 [1533].
- Palomo, Nellys, “San Andrés Sacamchen. Si caminamos parejo, nuestros corazones estarán contentos”, en Víctor Lovera y Nellys Palomo (eds.), *Las Alzadas*, 2a. ed., CIMAC/La Jornada, 1999.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Conaculta, México, 1989 [1577].
- Smith, Andrea, “Report on the Native Health and Sovereignty Symposium”, *Political Environments*, núm. 6, 1998.
- Subcomandante Marcos, “La Cuarta Guerra Mundial”, *Ideas*, núm. 1, diciembre de 2001, p. 30.
- Thompson, Eric, *Historia y religión de los mayas*, FCE, México, 1975.

Vera, Ramón, “Autonomía no es independencia, es reconciliación”, *La Jornada*, 27 de marzo de 2001.