

El género y la política en Chenalhó, un pueblo maya-tzotzil en Los Altos de Chiapas, México

The Gender and the Politics in Chenalhó, a Maya Township in the Highlands of Chiapas, Mexico

*Witold Jacórzyński**

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL SURESTE
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, MÉXICO

✉ lekvinik64@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-9784-5653>

RESUMEN

En este ensayo se describe la historia de Rosa Pérez Pérez, la primera mujer alcaldesa en Chenalhó, uno de los municipios indígenas maya-tzotziles en Los Altos de Chiapas. El artículo tiene tres objetivos. En primer lugar, se presenta su victoria en las elecciones democráticas en julio de 2015, su derrota bajo las presiones de sus opositores políticos el 25 de mayo de 2016, su victoria legal el 16 de agosto de 2016, su regreso a Chenalhó en febrero de 2017 y el último año de su gobierno impregnado de los conflictos internos. En segundo lugar, se presentan los conceptos teóricos que pueden ayudar a pensar las cuestiones relacionadas con el género en Chenalhó: poder político, prácticas, instituciones, Estado, género, entre otras. Finalmente, en tercer lugar, se analiza la historia de Rosa Pérez Pérez desde dos modelos explicativos: el primero basado en el género y el otro en la estructura social. En conclusión, se argumenta que la contienda en Chenalhó representa el conflicto de dos diferentes órdenes sociales acerca de la mujer, uno tradicionalista mesoamericano y el otro moderno.

PALABRAS CLAVE: *género, política, prácticas sociales, instituciones, estructura, los indígenas mayas.*

* Profesor e investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste). Ha sido el profesor visitante en las Universidades de Notre Dame USA, Universidad de Leipzig en Alemania y Universidad de La Mancha, España. Es autor de libros y artículos sobre la filosofía y antropología de los pueblos indígenas de México. En particular ha trabajado sobre temas como violencia, locura, religión, teoría antropológica, aplicaciones de la filosofía del último Wittgenstein a las ciencias sociales.

ABSTRACT

This essay describes the story of Rosa Pérez Pérez, the first Tzotzil-Maya mayoress and her government in Chenalhó, one of the Maya townships in the Highland of Chiapas, México. The article has three objectives. The first one is to describe the drama of the rise and fall of Rosa Pérez Pérez, her rise to power in the municipal elections in July 2015, her declining the presidency in May 2016, her legal victory over her opponent on the 16 of August 2016, her victorious return to the township in February 2017, and finally the last year of her governing stricken with internal conflicts. The second purpose is to provide conceptual tools for the analysis of the Rosa Pérez Pérez case in the context of gender issues, among others: political power, practices, institutions, social structure and gender. The third purpose is to analyze the story of Rosa Pérez Pérez in terms of two explicative models: one based on the gender, and the other on the social structure. It is concluded that the story of Rosa Pérez Pérez represents a clash between two social orders concerning women which conflate in the contemporary Mexico: the traditional Mesoamerican and the modern one.

KEYWORDS: *gender, politics, social practices, institutions, social structure, Maya indigenous people.*

Introducción: *in extrema res*

El 31 de septiembre de 2018 en Chenalhó, un municipio indígena predominantemente tzotzil, tuvo lugar una ceremonia llamada *taxk'exik abteletik ta lumaltik*, lo que se traduce como “cambian las autoridades del pueblo”. Durante la ceremonia el presidente pasado entrega el bastón de mando al presidente entrante. También otros funcionarios del gobierno o los *abtel patan* hacen lo mismo con sus bastones delante de la figura de San Pedro, el santo patrono del pueblo. La ceremonia termina con un rezo llamado *Riox* y una danza ritual de todos los participantes. Este ritual se efectúa cada tres años en diciembre cuando cambia el gobierno municipal.

Esta vez la celebración se ha precipitado. Según decía la gente la fecha cambió en consecuencia de los extraños acontecimientos que habían sacudido Chenalhó a lo largo del trienio pasado. Al prender tres fogatas delante del palacio, se presentaron todos los funcionarios salientes y entrantes: el nuevo presidente, los síndicos, los jueces, los nueve regidores y los quince policías o *mayoletik*. Todos salvo Rosa Pérez Pérez – la alcaldesa saliente. “¿*Bu te ta ali Rosa?* (¿Dónde está Rosa?)” – pregunté a uno de los regidores quien vigilaba el fuego: “*Mu jnatik. Jatovem* (No lo sabemos, ella se ha fugado)” – me contestó.

En julio de 2015, Rosa Pérez Pérez, la candidata de nuevo partido Verde, ganó las elecciones municipales contra el candidato priista, volviéndose la primera mujer alcaldesa en la historia de Chenalhó. El partido dominante PRI (Partido Revolucionario Institucional) fue derrotado después de 85 años de haber gobernado en Chenalhó. Tres años después, en 2018, Rosa se retiraba de

Chenalhó, en la atmósfera de escándalo. Se decía que era la mujer que no supo gobernar, que defraudó su pueblo y echó a perder la esperanza que depositaban en ella las mujeres de Chenalhó y del país entero.

En este ensayo intentaré describir los escándalos que sucedieron durante su trienio y explicar tanto las causas de su éxito inicial como las del fracaso posterior. Primero, trataré de presentar la caja de herramientas conceptuales y teóricas útiles para analizar la cuestión de género y la política. Segundo, contaré la historia de la alcaldesa *ab ovo*, o sea, desde el inicio hasta el final, en un orden cronológico. Tercero, presentaré dos modelos explicativos: uno basado en el género y el otro basado en la estructura social. Ambos intentarán contestar cuatro preguntas: ¿Por qué Rosa obtuvo la victoria por la mayoría como la primera mujer alcaldesa en la historia de Chenalhó? ¿Por qué seis meses después de haber recibido el bastón de mando fue destituida en su ausencia y de manera carnavalesca por su propia gente? ¿Por qué regresó victoriosa a Chenalhó para nuevamente tomar la silla presidencial? Y, finalmente, ¿por qué es recordada como una alcaldesa fracasada que no supo gobernar en el último año de su trienio?

La caja de herramientas para pensar la política y el género

¿Cómo pensar la política? ¿Cómo pensar el género? Veamos punto por punto. Según la famosa fórmula de Weber: “Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder por el poder, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere” (Weber, 1979, p. 84). Weber entiende por poder político la capacidad de imponer su voluntad en el otro. Las relaciones políticas basadas en la dominación o asimetría en el ejercicio de poder aparecen en dos diferentes niveles de la organización social: el nivel de las prácticas y el de las instituciones políticas, incluyendo el Estado. Como resultado de las interacciones entre las prácticas y las instituciones se crea un orden o una estructura social.

El primer nivel es el más primordial, no tanto en el sentido histórico, sino en el sentido filosófico. El giro práctico en ciencias sociales nació con el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, el legendario filósofo vienés, quien imaginaba la vida humana como una forma de vida incrustada de diferentes actividades o juegos de lenguaje: “Llamaré también ‘juego de lenguaje’ al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que están entretejido” (Wittgenstein, 1988, p. 7)¹.

Entre los juegos del lenguaje están actividades tan diversas como dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, describir un objeto por su apariencia o por

¹ Todas las citas de Wittgenstein refieren a los números de párrafos salvo (Wittgenstein, 1988 II), o sea la II parte de *Investigaciones Filosóficas*, donde se citan los números de página.

sus medidas, fabricar un objeto de acuerdo con una descripción, relatar un suceso, hacer conjeturas sobre el suceso, formar y comprobar una hipótesis, presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas, inventar una historia y leerla, actuar en teatro, cantar a coro, adivinar acertijos, hacer un chiste y contarlo, resolver un problema de aritmética aplicada, traducir de un lenguaje a otro, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar (Wittgenstein, 1988, p. 23), relatar sueños (Wittgenstein, 1988 II, p. 427) coronar a un rey (Wittgenstein, 1988 II, p. 517) o, simplemente, jugar los juegos propiamente dichos como juegos de tablero, ajedrez o tenis (Wittgenstein, 1988, p. 67). Así entendido el lenguaje “forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, 1988, p. 23). En su última obra, Wittgenstein cita a Goethe: “*Im Anfang war die Tat* [En el principio existía el acto]” (Wittgenstein, 1997, p. 402). No fue el verbo que existía en el principio, como anuncia San Juan, sino el acto combinado con el verbo.

A Wittgenstein no le interesaba la filosofía política, pues el concepto de juego de lenguaje le servía para resolver el problema de significado. Este concepto cayó como una semilla en un fértil suelo de las ciencias sociales donde apareció bajo el nombre de “práctica”². El enfoque wittgensteiniano aporta, *nolens volens*, dos ideas importantes a nuestro tema: en primer lugar, algunos juegos de lenguaje tienen carácter político, es decir, asumen la asimetría en el ejercicio y la distribución del poder, por ejemplo, “dar órdenes y actuar siguiendo órdenes” o “suplicar”, mientras que otros, por lo menos a primera vista, no lo asumen, por ejemplo: “inventar una historia y leerla”, “actuar en teatro”, “cantar a coro” o “hacer un chiste”.

En segundo lugar, la asimetría del poder no solo se vuelve visible “en” algunas prácticas, sino que también “entre” ciertas prácticas: por ejemplo, entre las prácticas económicas capitalistas y las cristianas. En una entrevista, Hélder Câmara, el representante carismático de la teología de la liberación, dijo: “Cuando comparto el pan con los pobres, me llaman *santo*. Cuando pregunto: ¿por qué los pobres no tienen pan?, me llaman *comunista*” (Câmara, citado en Domosławski, 1999, p. 103). Claro está, que los que a Câmara llaman “santo” y “comunista” ven como irreconciliables ciertas prácticas cristianas forjadas dentro de la teología de liberación y ciertas prácticas económicas impuestas en la sociedad por el sistema capitalista³.

Supongamos que esta irreconciliabilidad constituye un dilema y refleja un conflicto político de gran envergadura. ¿Qué sucede si dos o más prácticas entran en conflicto? ¿Quién concede razón a uno de los contendientes? ¿Quién legitima la apuesta? En grupos pequeños y no estratificados, esta función le

² Hoy en día las prácticas no sólo han estado en el centro de los intereses de los filósofos (Latour, 1987; MacIntyre, 2004; Rorty, 1991; Schatzki, 1996; 2001 at al; 2002; 2010; Rouse, 2006), sino también antropólogos y analistas sociales (Foucault, 1978; 1982; Giddens, 1984; Turner, 1994; Bourdieu, 2007; Butler, 2017, pp. 195–220).

³ En este ensayo prefiero usar el término estructura social, aunque tales términos como “orden social”, “sistema” o hasta “forma de vida” son palabras emparentadas.

pertenecía a un consejo de ancianos, un chamán o un jefe. En las sociedades complejas, el papel del mediador recae en las instituciones, siendo en la actualidad el Estado la institución dominante. El Estado es en la actualidad, como sostiene ya citado Weber “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*” (Weber, 1979, p. 83). En nuestro ejemplo, el Estado junto con otras instituciones decide cómo “legítimamente” resolver el dilema de Cámara: dejarle hablar o callarlo para siempre.

De esta manera, las instituciones “ponen en escena un conflicto” (Passmore citado en MacIntyre 2004, p 218), forman prácticas secundarias que se encargan de controlar, juzgar y vigilar las prácticas primarias o informales. Esta relación entre las prácticas e instituciones encontró su mejor expresión en el clásico libro *After Virtue* [Trás la Virtud] de Alisdair MacIntyre:

Las prácticas no deben confundirse con las instituciones. El ajedrez, la física y la medicina son prácticas; los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones. Las instituciones están típica y necesariamente comprometidas con lo que he llamado bienes externos. Necesitan conseguir dinero y otros bienes materiales; se estructuran en términos de jerarquía y poder y distribuyen dinero, poder y jerarquía como recompensas. No podrían actuar de otro modo, puesto que deben sostenerse a sí mismas y sostener también las prácticas de las que son soportes. Ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones. (MacIntyre, 2004, p. 256)

Siguiendo a MacIntyre, podemos decir que las prácticas sin las instituciones se comportan como flores en un jardín abandonado por el jardinero; sin agua y cuidado se vuelven silvestres o se marchitan. Las instituciones sin el soporte de las prácticas, en cambio, son como jardineros desempleados: vaguean sin rumbo convirtiéndose en asaltantes de caminos. Las prácticas pueden, en ocasiones, rebelarse contra las instituciones cuando éstas se enajenan de la vida. Las instituciones por su parte no son neutrales ni objetivas: favorecen ciertas prácticas a costa de otras, a ciertos practicantes en detrimento de otros.

Ludwig Wittgenstein observó, por ejemplo, que el humor era irreconciliable con el orden social nazi que eliminaba las prácticas humorísticas: “El humor no es un estado de ánimo sino una visión del mundo. Y por ello cuando se dice que en Alemania nazi se eliminó el humorismo, eso no quiere decir que no se haya estado de buen humor, sino algo mucho más profundo e importante” (Wittgenstein, 1997, p. 447). El “humorismo” no sólo refiere al sentido de humor, sino que también a una constelación de prácticas legitimadas por las instituciones y finalmente por la estructura social correspondiente.

Aquí llegamos a un tercer concepto importante desde la perspectiva de la filosofía política, a saber, el orden social o estructura social. Como dice Ernest

Gellner, siguiendo a Radcliffe-Brown, la “estructura social” está conformada por “el sistema relativamente estable de roles y posiciones y tareas asignadas a ellos que realmente forman una sociedad” (Gellner, 1998, p. 23). Gellner opone la estructura social a la cultura o “el sistema de señales que, en el idioma de una u otra sociedad, constituyen los signos en virtud de los cuales, esos varios roles, posiciones o actividades son llevadas a la atención, de sus miembros (...)” (Gellner, 1998, p. 23). Aunque la sociedad esté compuesta de ambos sistemas, la estructura es más importante que la cultura, la determina, pues “los medios de coacción y las relaciones de coacción forman parte de la estructura social y deciden sobre éste u otro uso del sistema comunicativo (Gellner, 1998, p. 23). Lo que Gellner llama “cultura” refiere, en parte, a lo que en este ensayo llamamos “prácticas”, incluyendo las reglas y los propósitos de los practicantes. Este punto introduce en la escena el viejo debate acerca de la relación entre la estructura y la agencia.

La teoría de Gellner sobreestima las dependencias entre la estructura social y la cultura. Esto ha sido un pecado notorio del funcionalismo estructuralista, según el cual las instituciones, el sistema, el orden o la estructura controlan a los individuos y determinan sus estrategias (Douglas, 1973; 1988; 1996). En otro lado de la barricada están los que subrayan el papel de los sujetos, sus estrategias, intereses y desempeños (Barth, 1976; 1981; Goffman, 2007). Esta situación ha causado un verdadero malestar entre los analistas sociales. Como recalca García Canclini, debemos buscar una solución salomónica: “No posicionarse tanto en la mirada estructural o estructuralizante ni en la sobreestimación de la capacidad de agencia de los sujetos, sino en lo que sucede entre los dos” (García Canclini citado en Greeley, 2018, p. 302).

Pero ¿cómo encontrar el término medio entre la espada de la mirada estructural y la pared de la agencia de los sujetos? El salvavidas nuevamente reside en una idea wittgensteiniana que, de una vez por todas, resuelve el viejo problema de la estructura y agencia. “«Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el ‘juego’ que jugamos con ella.» – No está en absoluto delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuan alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuan fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también” (Wittgenstein, 1988, p. 68). De esta manera, la acción social resulta una función de las reglas y los estilos individuales que “llenan” la esfera no reglamentada o ambigua del juego, práctica o actividad. En este lugar debemos asumir que no todos los jugadores muestran un estilo, algunos son mediocres, otros son innovadores; a los que muestran un estilo propio, llamaremos, siguiendo a Barth, “líderes”: “El cambio social sucede cuando los sujetos diferenciados culturalmente llamados ‘líderes’ o innovadores recurren a las estrategias subjetivas para definir su etnicidad: éstas incluyen negociaciones, conflictos, autoadscripciones, heteroadscripciones, críticas, autocríticas, etc.(...)” (Barth, 1976, p. 43). Aunque Barth hablara de la etnicidad, el liderazgo puede referirse a cualquier asunto, incluyendo la política y el género.

Ahora bien, veamos cómo los conceptos mencionados se relacionan con el concepto de género.

La antropología basada en el género nació en los setenta y fue desarrollada a fondo por Henrietta Moore:

El análisis antropológico contempla estudio de género desde dos perspectivas distintas, pero no excluyentes. El concepto de género puede considerarse como una construcción simbólica o como una relación social. La perspectiva adoptada por un investigador suele determinar, como veremos más adelante, la explicación de los orígenes y de la naturaleza de la subordinación de la mujer. (Moore, 2009, p. 27)

Un ejemplo del primer enfoque es el trabajo de Sherry Ortner en el que se afirma que la naturaleza es a la cultura lo que la mujer es al hombre (Ortner, 1974). Esta analogía resulta una herramienta muy útil para comprender el hecho de la subordinación de la mujer al hombre en casi todas las culturas humanas. “Hombre” y “mujer” resultan construcciones culturales o ideológicas y no fisiológicas o naturales. Mientras que la mujer se asociaba con la naturaleza como fuerza reproductora, la cuidadora de prole y la vigilante de los espacios privados domésticos, el hombre simbolizaba la cultura, mostraba la creatividad artificial y era dueño de los espacios públicos (Ortner, 1974, pp. 77–78). Las construcciones sociales permean diferentes órdenes sociales que, a pesar de sus diferencias, relegan a la mujer al papel de la subordinada y al hombre al del subordinador. Moore observa que una de las particularidades del simbolismo de género que pretenden explicar el estatus inferior de la mujer son los “tabúes de la contaminación”, por ejemplo, la prohibición de la participación en diferentes prácticas durante la menstruación o postparto. Moore ofrece ejemplo de tales tabúes procedentes de Melanesia. Como veremos más adelante, este tema será de capital importancia en caso de Chenalhó.

El segundo enfoque desde el cual se analizaba el género enfatizaba la acción más bien que la representación. Lo que los hombres y mujeres hacían determinaba el sistema de posiciones sociales, es decir, lo que en este ensayo llamamos la estructura social. Por ejemplo, Eleonor Leacock rechazaba la tesis de la universalidad de la subordinación de las mujeres a los hombres (Leacock, 1978). La condición de la mujer no depende de su función de concebir y criar a los niños ni cuidar espacios domésticos. Leacock, siguiendo a Friedrich Engels, afirmaba que la subordinación de las mujeres frente a los hombres es el resultado del desarrollo de la propiedad privada de los medios de la producción. Más contribuye la mujer a la economía, más fuerte es su posición social (Leacock, 1978, p. 253). Moore afirma que ambos enfoques no se excluyen en el sentido de que la representación simbólica de la posición de la mujer está en los intereses de los que ocupan los puestos más altos en la sociedad.

¿Cómo se combina este enfoque de género con el aparato teórico referente a las prácticas, instituciones y estructura social? Tomando como criterio el

género, podemos dividir la estructura social en tres tipos diferentes: el primer tipo de la estructura podemos llamar el patriarcado estricto; éste se basa en la subordinación de las mujeres a los hombres en la esfera de las relaciones sociales, sobre todo, en las prácticas políticas, religiosas y económicas. Este modelo asume una visión siniestra de las sociedades humanas en cuanto al género. Las mujeres son vistas como las esclavas frente a sus amos masculinos como los pacíficos e ingenuos Eloi frente a los agresivos y fuertes Morlocks de la novela de H. G. Wells “La máquina del tiempo”. Mientras que en las prácticas sociales constituyen una casta explotada y subordinada, esta subordinación está legitimada por las instituciones patriarcales. La baja posición social de la mujer está justificada al aludir a la naturaleza y la razón. Como dijo Platón: “Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita al padre, y la naturaleza intermedia al hijo, (...)” (Platón, 1992, pp. 202–203). En Platón encontramos la misma analogía de Ortner sólo que invertida: la materia/naturaleza es como mujer/recipiente, la idea es como el padre creativo mientras que las cosas visibles que reúnen las imperfecciones de la madre y las perfecciones del padre son “hijos” o las criaturas intermedias.

Las sociedades patriarcales estrictas no aparecen en realidad en forma pura. El hombre trata a la mujer como esclava sobre todo cuando ella pertenece a la sociedad de los conquistados y él a la clase de los conquistadores (esto, puede ser *nota bene* una hipótesis explicativa del machismo latinoamericano). Si hombres y mujeres son parte de la misma sociedad el patriarcado estricto se entreteteje con el segundo modelo que llamaremos aquí el patriarcado moderado. Este modelo no se basa en la subordinación esclavista de las mujeres a los hombres, sino más bien en la complementariedad de los roles de ambos sexos basada, sobre todo, en la división de trabajo.

La representante de este enfoque es Christine Eber, la autora de libros y artículos sobre Chenalhó. Es precisamente en este municipio donde la autora descubrió un “dualismo complementario” de roles, parecido al que existía en la sociedad maya clásica (Eber, 2008). El símbolo de este dualismo en la cultura maya era la pareja divina de Xmukané y Xpiyacoc, la abuela y el abuelo, los creadores de hombres presentada en el Popol Vuj, el libro sagrado de los K'iches, del altiplano de Guatemala escrito en el siglo XVII. Como dice Eber: “Aunque existía dominación masculina en las sociedades Estado de Mesoamérica, considerable evidencia sugiere que la ideología de la dominación masculina que los españoles trajeron con ellos contrastaba fuertemente con la ideología de género de las sociedades mesoamericanas” (Eber, 2008, pp. 24–25).

El tercer modelo de la estructura social bajo el aspecto del género se basa en el principio de la igualdad de los roles de hombres y mujeres. Dicha igualdad de roles asume la posibilidad de la suspensión parcial o total de la división de trabajo. Las tres olas de feminismo han abrazado este postulado como el suyo. La complementariedad de los roles era considerada como una forma de subordinación y ambos modelos fueron el blanco para las teorías feministas. Como afirmaba Alison Jaggar, lo que unía a las diferentes teorías

feministas era el “compromiso de eliminar la subordinación de las mujeres” (Jaggar, 1983, p. 5).

Fue, paradójicamente, en Chiapas, donde este modelo estaba calurosamente recibido por parte de los y las activistas del movimiento feminista (Hernández, Speed, Lynn, 2006). Este hecho no nos debe extrañar. El papel subordinado de la mujer en la política cambiaba radicalmente en el tiempo de las insurrecciones y rebeliones cuando las antaño amas de casa portaban armas hombro a hombro con los varones (Olivera, 2002, pp. 93–95). Un buen ejemplo de este fenómeno fue el levantamiento zapatista en 1994, precedido por la anunciación de la Ley Revolucionaria de Mujeres por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI): “En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer tuyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución.” Entre los diez derechos básicos de la mujer, está la primera: “Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.”; la tercera: “Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar”; la cuarta: “Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente”; y, finalmente la novena: “Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias” (Ley Revolucionaria de mujeres, 1993). Este modelo ha permanecido un ideal puesto que la vida social en las comunidades indígenas se basa en la complementariedad, no la igualdad de roles. Tal vez, por un error de dedo la tercera ley dice que las “mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos” pero no dice que tienen derecho a decidir de tener hijos o no tenerlos.

El género y la política en Chenalhó, un pueblo maya-tzotzil en Los Altos de Chiapas, México

Witold Jacórzyński

Los escándalos de Rosa Pérez Pérez

Sabemos de la historia oral de Chenalhó y de su propia historia contada en el programa en el Canal Judicial, que era oriunda de Yabteklum, un paraje del municipio de Chenalhó, que su padre murió al nacer ella y que su madre, poco tiempo después, se juntó con otro hombre (Luna, 2017). De ambas familias nacieron en total seis hijos. Cuando Rosa tenía 12 años, llegaron, como es la costumbre en Chenalhó, a pedirle su mano: los padres del muchacho trajeron regalos: piña, plátanos, *pox*. Llegó el momento de tomar decisiones:

Cuando todavía vivía mi mamá, tenía 12 años y estaba terminando mi primaria, me llegaron a pedir. Yo estaba chiquita. (...). Mi mami me decía:

– Acéptalo, mi hija.

– Es que quiero superarme, quiero estudiar.

– No vas a poder. Eres mujer, nos vas a ridiculizar. (Luna, 2017)

Rosa decidió seguir estudiando. Al morir su madre, tenía que cuidar a sus dos hermanitos. Ya que hasta los noventa del siglo pasado la mujer en Chenalhó no heredaba tierras, no podía sobrevivir sola. Decidió buscar trabajo en San Cristóbal, una ciudad fronteriza entre el mundo mestizo y el indígena, un lugar a donde emigran los campesinos mayas de las comunidades satélites tzotziles y tzeltales dispersas en la región de Los Altos de Chiapas en busca de trabajo, comercio, comodidades, educación y libertad religiosa. Fue allí donde Rosa encontró el trabajo como traductora de tzotzil en CIES, Centro de Investigaciones Ecológicas de Sureste, actualmente ECOSUR o Colegio de la Frontera Sur. Rosa recuerda que cuando entraba allí, tapaba su cara con el chal, pues “la costumbre fue tener la cabeza bajo, porque si miramos así, piensan que buscamos hombres, que miramos a los hombres. Así me educaba mi mamá” (Luna, 2017).

Mientras Rosa trabajaba, se inscribió en la preparatoria abierta para, posteriormente, terminar sus estudios al nivel de licenciatura en el sistema semi-escolarizado, primero en COBACH plantel 1, luego en la Facultad de Derecho en la UNACH, y en el Instituto de Estudios Superiores Manuel José de Rojas. Seguía estudiando a pesar de tenía que asumir el rol de la esposa y el de la madre: pues contrajo el matrimonio con un investigador indígena de Tenejapa y dio a luz cuatro hijos. El resultado de su carrera fue fulminante: dos títulos de maestría en derecho y un doctorado en ciencias políticas en Tuxtla (Narcía, 2016; Luna, 2017).

A partir de 2012 le apasionaron las actividades políticas o *tajimol politika*⁴. Antes de Rosa, este camino estaba cerrado a la mujer. Las prácticas políticas en Chenalhó, como en otros municipios indígenas de Los Altos de Chiapas, consisten en atenerse a ciertas reglas; en primer lugar, al principio de reciprocidad⁵. Los políticos deben mostrar su generosidad durante las campañas, ofreciendo dulces, refrescos, galletas y otros regalos, patrocinando eventos, apoyando económicamente a los necesitados, prometiendo puestos y remesas en el futuro gobierno a los partidarios y activistas. A cambio de regalos comprados de su propio bolsillo y las promesas reciben votos; a cambio de votos deben cumplir con las promesas hechas durante la campaña; a cambio de cumplimiento de promesas reciben el suntuoso salario y los pagos informales por parte de las empresas contratadas para realizar las construcciones prometidas; esta inyección de dinero le permitirá al presidente pagar las deudas que contrajo durante la campaña y, por fin, enriquecerse bestialmente en aureola del prestigio. Son muy pocas las mujeres que pueden invertir dinero para “jugar” la política. Rosa pertenecía a esta minoría.

⁴ El juego de la política (*tzotzil*).

⁵ En política, como en otras esferas de vida en Chenalhó, reina la reciprocidad; las expresiones en tzotzil que se pronuncian durante los encuentros políticos son las siguientes: *chkak'boxuk amotonik kòltaun ek'u* (les doy regalos para que también me ayuden) o *taxk'ak'bot pero k'usi chavak'bun* (te doy pero para que me des también), o más general *tajk'eltik me jech chavale* (intercambiamos cosas si me das cosas).

La segunda regla hacía el juego de política para las mujeres casi imposible. Las mujeres en Chenalhó y otras comunidades tzotziles y tzeltales en Los Altos de Chiapas, están tradicionalmente excluidas de los puestos políticos⁶. Como justificación de esta exclusión se alude a las creencias tradicionales según las cuales las mujeres no pueden tocar los símbolos del poder político, o sea los bastones de mando. En Chenalhó existen tres clases de bastones. A la primera clase pertenece el bastón del presidente y, en segundo plano, el del alcalde. Estos bastones son de punta plateada de color marrón y tienen el nombre de *snab-te' bankilal spas mantal* o Palo de Mando de Nuestro Hermano Mayor o simplemente *baxton*. A la segunda clase pertenecen los bastones llamados *varax* que pertenecen a los nueve regidores, entre ellos, su líder llamado *soplente* o gobernador. Los regidores son los vigilantes de la tradición; su tarea más importante es organizar las fiestas tradicionales del pueblo. Al tercer grupo pertenecen los bastones llamados *xahuax* portados por los 15 *mayoletik* o los vigilantes tradicionales llamados también “policías”. Todos los bastones son sagrados: poseen alma (*xch'ulel*), son vivos (*kuxul*), sudan (*xch'ikinaj*) para advertir de algún peligro que se aproxima. Se cree que el bastón tocado por una mujer pierde su fuerza y deja de sudar. Estos bastones se lavan en la arena del río dos veces al año y se les reza tres veces al año para pedir que el Dios Sol *Ojorioxtotil* y *Totil Meil* – los dioses ancestrales los sigan bendiciendo. De esta bendición depende la seguridad y la fuerza del pueblo (Vogt, 1992, p. 280).

Rosa Pérez Pérez era mujer, pero tenía estudios, vivía en la ciudad, hablaba castellano, podía invertir en la política y sabía cómo se usaban las creencias de los tradicionalistas. A finales del siglo XX, Chenalhó era ya un municipio multirreligioso. La conversión al presbiterianismo empezó a mediados del siglo XX en Chibtik y se expandió a otros parajes (Pérez Pérez, 2009, pp. 474–524; Garza Galigaris, 2007, pp. 115–124; Jacórzyński, 2019). Actualmente en la cabecera municipal, la mitad de sus habitantes está conformada por los feligreses de una de las nueve iglesias protestantes. La otra mitad seguía organizada

⁶ El *yajval na' lum*, o el gobierno municipal en Chenalhó, consta de seis clases de funcionarios más importantes: 1) el *jbankil abtel* o “hermano mayor del cargo” llamado también *preserente*; 2) el *sch'ibal preserente*, el segundo presidente o el síndico; 3) el de *chabita k'in* o tesorero; 4) los 15 *mayoletik* o policías tradicionales divididos en tres grupos: cinco *martomari-letik*, cinco *kox mayoletik*, o sea mayoles pequeños, cinco *julumentarioetik* o *mayoles* inferiores; 5) Los *jch'apanvanejetik* o *ch'apanik k'op* o sea, “los que arreglan los problemas” es decir, jueces que están formados por el primer juez o el juez propietario quien encabeza cualquier asunto, el segundo juez, y dos alcaldes; 6) comisariado. Este gobierno civil se toma de la mano con el tradicional compuesto por nueve regidores, su jefe llamado *kobernador* o *soplente* y dos alcaldes. Los regidores pueden reclutarse únicamente de los que habían pasado por uno de los cargos religiosos llamados *nichimal patan*; *paxion*, capitán, alférez y mayordomo. El papel de la mujer en el gobierno civil se limita a la función representativa y la participación en las fiestas religiosas. Me refiero a tales cargos como *me'-preserente* (la jefa del DIF municipal), *me'-sindiko* (la esposa del síndico), *me'-soplente* (la esposa del *soplente*), *me'-rejidor* (la esposa del regidor). Las esposas de los *nichimal patanetik* o los funcionarios religiosos: *paxion*, alférez y mayordomo, se llaman *me'-paxion*, *me'-alopez* y *martoma*, respectivamente.

según la vieja estructura religiosa maya basada en el sistema de cargos políticos y religiosos. Aun así, a partir de los ochenta del siglo pasado, los miembros de otras religiones, sobre todo los presbiterianos, podían tener ciertos cargos en el gobierno municipal, y no se les exigía a que cumplieran con todos los requisitos de la ceremonia: los protestantes se abstendían de tomar *pox*, no se los obligaba a que entraran a la iglesia católica donde se efectuaban parte de las fiestas religiosas ni que se arrodillaran delante de los santos de la Iglesia. Además, los tabúes no obligaban absolutamente, incluso en el grupo de los tradicionalistas. Un rezo de los regidores podía inmunizar el bastón de la contaminación femenina.

En 2012, la licenciada Rosa trató de ocupar la silla presidencial por parte del partido PRI, y posteriormente PRD. A partir de sus derrotas, se unió al nuevo partido, a saber, el Partido Político Verde Ecologista de México (PVEM) encabezado por Manuel Velasco Coello. En aquel entonces *tajimol politika* no era su única actividad. Trabajaba como abogada en San Cristóbal, prestando servicios a sus paisanos de Chenalhó, quienes, sin hablar español, llegaban a San Cristóbal buscando la justicia mestiza donde la justicia indígena no les podía garantizar soluciones satisfactorias. Al perder las elecciones en 2012, recibió un trabajo en el Ministerio de Justicia en el gobierno de Tuxtla. Moisés Pérez Arias, su colaborador y el futuro juez en su gobierno, así relata las conexiones de Rosa: “El gobierno no lo dejó así, le dejó un cargo donde atendía el derecho de la mujer al nivel del Estado. Fueron 120 sus empleados, puros mestizos, licenciados y licenciadas. Tres plantas fue el edificio donde le dieron. (...) Ella era una dirigente ahí en su cubículo y todo manejaba” (Entrevista 1).

En 2015, aprovechando las políticas de paridad⁷, Rosa ganó el plebiscito en abril del mismo año. Los miembros del partido de Chenalhó aprobaron su candidatura para la presidenta. En su campaña, entre abril y julio, Rosa superó con sus promesas a todos los candidatos. Prometió, *inter alia*, entregar despensas anuales a cada familia, 5 mil pesos a cada mujer mayor de 18 años para desarrollar artesanías, carreteras, universidad, caminos sin concreto, viviendas además de malla ciclónica, tinacos y fertilizantes para cada familia. Un punto importante, un secreto a voces nunca mencionado por los medios de comunicación, fue la promesa de pasar el privilegio de cobrar así llamado “diezmo” pagado por las empresas constructoras, de los presidentes municipales a las comunidades. La candidata subrayó también la necesidad de cooperación con el presidente de México, Enrique Peña Nieto y el gobernador del estado Manuel Velasco y con otros funcionarios municipales.

En las elecciones municipales para la presidencia, el 19 de julio de 2015, Rosa Pérez Pérez obtuvo 8 332 votos frente a 7012 votos de su rival del PRI,

⁷ La paridad tiene dos variantes: uno horizontal y otro vertical. La primera variante de paridad asume que debe de existir una asignación de 50 % de mujeres y 50 % de hombres en las candidaturas a las presidencias municipales; la segunda variante admite que dicha proporción debe obligar en las candidaturas en los diferentes cargos edilicios (Castro Apreza, 2017, p. 312).

lo que, por una parte, le garantizaba la victoria electoral, pero por la otra – mostraba una escisión de la sociedad sanpedrana en dos partes casi iguales. Las mujeres nunca antes habían desempeñado cargos de *abtel patan* o los del gobierno civil del municipio. Como ella misma observó, tenía que caminar con los hombres, no con las mujeres porque “sólo los hombres caminaban en la política” (Luna, 2017).

Rosa Pérez Pérez heredó políticamente uno de los municipios más difíciles de gobernar en Los Altos de Chiapas.⁸ A partir de Acteal, la violencia armada ya no era excepción, se volvió la regla. Dos conflictos por colindancia, a saber, Chenalhó versus Chalchihuitán y Santa Martha versus Aldama, amenazaban con que la tragedia de Acteal se repitiera. Además, los partidarios del partido que había dominado en Chenalhó por decenas de años– el PRI– presentaron una demanda del Juicio de Nulidad Electoral ante el Consejo Municipal Electoral de Chenalhó, bajo el cargo que “se dieron diversos hechos irregulares” (TEECH, 201, p. 22). El primer hecho “irregular” consistía en que “no existía mayoría a favor de la C. Rosa Pérez Pérez”. Y el segundo hecho “irregular”, residía en que la votación estaba “manipulada en muchos casos con la compra y coacción del voto por parte del Partido Verde Ecologista de México (...)” (TEECH, 2015, pp. 22–24). Aunque el Tribunal del Estado de Chiapas declaró la validez de la elección para miembros de Ayuntamiento en el Municipio de Chenalhó (TEECH, 2015, p. 46), los opositores seguían con la demanda, obstruyendo las labores del gobierno de la alcaldesa.

En marzo de 2016, los opositores apuntaron a que la alcaldesa no cumplía con las promesas electorales. En primer lugar, se argumentaba que nadie, incluyendo a las mujeres, no había recibido apoyo alguno: ni canastas básicas, ni maya ciclónica, ni dinero para las artesanías, ni obras. En segundo lugar, se levantó la voz de que alcaldesa violaba las reglas de la tradición introduciendo innovaciones: en los primeros meses de su gobierno, dejó de atender a la gente, llegaba tarde a las reuniones, no recibía a los agentes municipales, no organizaba las reuniones del ayuntamiento. Organizaba el ayuntamiento a su manera, de acuerdo con su propia voluntad. En tercer lugar, los opositores encabezados por el síndico en su gobierno, Miguel Sántiz Álvarez, y organizados en así llamado “Movimiento Pedrano” cuya vocera era también una mujer, Claudia Luna Gómez, acusaron a Pérez Pérez de apoyar a los grupos paramilitares en la colonia Puebla desde donde salieron 257 hombres, mujeres y niños buscando refugio en la cabecera municipal y San Cristóbal. El Movimiento

⁸ Chenalhó ganó la fama de un municipio violento el 22 de diciembre de 1997 cuando en la población de Acteal, un paraje en el municipio de Chenalhó, fueron masacrados 45 indígenas de la organización civil Las Abejas. En total fueron 19 mujeres, 8 hombres, 14 niñas, 4 niños, además de 25 heridos. La agresión fue realizada por un grupo paramilitar armado con rifles de alto calibre y balas expansivas de uso exclusivo del Ejército Mexicano. Los Policías de Seguridad Pública acuartelados a escasos 200 metros, y el Ejército ubicado a menos de 1 km no intervinieron esperando a que se llevara a cabo la masacre (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1997; 1998).

Pedrano sostenía firmemente que los refugiados habían sido amenazados por los seguidores de la alcaldesa.

Frente a todas estas acusaciones, la alcaldesa sostenía que la causa real del desorden era “por su condición de ser mujer” y que los “varones” recurrían a la violencia siendo los viejos caciques priistas que echaban aceite al fuego defendiendo sus intereses (Luna, 2017). Los opositores tomaron la alcaldía, el DIF, la carretera, sin que se les olvidara de expandir sus protestas a Tuxtla, la capital del estado donde se enfrentaron con los policías en dos mítines. Como cuenta Érica, una de las mujeres de Chenalhó: “Cuando llegaron recibieron puros gases lacrimógenos. Lo aventaron y todos los agentes quedaron como ciegos, ya no podían ver” (Entrevista 2). El Congreso encabezado por su presidente Eduardo Ramírez Aguilar estaba firme: “Se respetará la paridad de género en cargos de elección popular que ya tienen ganados las mujeres. El Congreso del Estado no dará lugar a presiones y chantajes políticos para sustituir a una mujer por hombre, toda vez que son espacios que legítimamente ganaron las mujeres con el voto ciudadano” (Cuarto Poder, 2016).

Las negociaciones en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas no llevaban a ninguna solución. Finalmente, el 25 de mayo de 2016, los inconformes de Chenalhó, secuestraron al presidente del congreso estatal Eduardo Ramírez, a Carlos Penagos, coordinador de la bancada del Partido Verde y su chofer, para trasladarlos a Chenalhó. A Ramírez se le vistió de mujer y se le hizo bailar en la plaza central. Juan Pérez Arias así relata los sucesos de la noche 25 de mayo:

Lo vistieron de mujer y le pusieron su nahua, su blusa, su toca. Lo tengo grabado; dice: ‘no me pongan eso, yo no soy mujer, yo soy hombre.’ ‘¡Vas a poner este! ¡Órale! ¡Baila!’ Bailó. Estaba yo viendo pues. (...) Empezó a bailar y todo. Entonces manda su ejército (...). Dicen pues los que estaban presenciando ‘por favor licenciado Eduardo, regresa tu ejército, porque si no regresas tu ejército va a morir Chenalhó, pero a ti, sólo te van a levantar tu ceniza porque te van a quemar aquí. Mejor si habla por teléfono y su micrófono por favor al estado mayor, favor de regresar el ejército. ‘Estoy bien, estoy sano y vivo y voy a reglar el asunto de Chenalhó’. (...) Ora sí, la toma de protesta. Lo quitan la blusa, lo quitan todo, ora si le ponen el sombrero, porque significa pues que si cumplió como hombre. Primera vez le dieron vestido de mujer porque no cumplió su palabra. Ahora cuando cumplió, ahora sí, le ponen su listón en su sombrero. ¡Órale! así fue. Entonces dio toma de protesta. (...) Cuando terminó pues le dieron su copa de trago, órale. (...) sin zapato vino; de ahí se metió en helicóptero. (Entrevista 3)

Al ser amenazado de muerte, el jefe del congreso se comunicó con la alcaldesa por teléfono pidiendo su renuncia. Como alcalde sustituto se nombró a Miguel Sántiz Álvarez, el ex síndico en el gobierno de Rosa. El bastón de mando le fue entregado a Álvarez; a Chenalhó regresó la paz.

Las opiniones en torno a estos sucesos estaban divididas. La antropóloga Aracely Burguete afirma que ese procedimiento era ilegal, pues “la legalidad establece, que según la ley municipal a un presidente municipal podrá destituirse según el siguiente procedimiento: la presidenta en este caso debe solicitar al congreso un cambio, decir porque va a renunciar y exponer sus motivos” (Entrevista 4). Esta regla fue violada. La renuncia de Rosa fue un acto de barbarie. Los opositores de Rosa en Chenalhó opinaban lo contrario: el acto de barbarie fue que ella no quería renunciar por sí sola pues estaba en poder seis meses sin cumplir con las promesas electorales. Circulaban comentarios que era otra, casada con un hombre tzeltal de Tenejapa, que no apoyaba la tradición, que su padre era de Chalchihuitán, el municipio enemigo, que finalmente, recibía el apoyo de los *kaxlanes* o los mestizos del Congreso.

A pesar de los estigmas, Rosa Pérez Pérez no se rindió. Aprovechando sus contactos y habilidades recurrió al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) Tribunal Supremo en la ciudad de México. El 17 de agosto de 2016 un fallo histórico de la Sala Superior de esta institución ordenó la inmediata restitución al cargo de la presidenta y su cabildo, con el argumento, de que la alcaldesa había renunciado contra su voluntad, bajo presión y por violencia política y de género. La Sala Superior del Tribunal Electoral ordenó también al gobernador, Manuel Velasco, generar las condiciones de seguridad para que Rosa Pérez Pérez pudiera seguir ejerciendo este cargo “con tranquilidad”. El alcalde sustituto, Miguel Santis Álvarez y sus simpatizantes iban a ser alejados: “No es asunto de policía ni de fuerza, es un asunto de derecho” (Herrera, 2016). Se ordenó además la traducción de la sentencia a tzotzil para que se la diera a conocer en las comunidades indígenas de Chenalhó.

También otra institución que había acompañado a Rosa en su lucha, a saber, La Red Chiapas por la Paridad Efectiva (REPARE) se pronunció a favor de la decisión tomada por el Tribunal. Las integrantes de esta institución manifestaron su preocupación por la “situación de violencia y los actos infames” cometidos por los opositores de Rosa (Chiapas Paralelo, 2016). REPARE agregó: “El gobierno del estado de Chiapas tiene en sus manos una oportunidad histórica de allanar el camino para que la primera mujer electa democráticamente en el municipio indígena de San Pedro Chenalhó concluya su mandato sin traspies” (CHIP, 2016). Entre otras cosas recomendó: “Formalizar la restitución al cargo de Rosa Pérez, que la ceremonia tenga lugar en el edificio municipal de la cabecera de Chenalhó, con la participación del Gobernador del Estado, Manuel Velasco, y otros funcionarios importantes” (CHIP, 2016). Apela también a que “pueda pública pagar los adeudos comprometidos con las artesanías” (CHIP, 2016).

El fallo fue histórico también en el sentido que TEPJF seguía una regla nueva dictada por la coyuntura nacional y mundial. Justo después del veredicto sobre la restitución de Rosa, el 1 de septiembre del 2016, la Sala Superior ordenó la reincorporación de María Gloria Sánchez Gómez como alcaldesa del municipio indígena tzeltal de Oxchuc, quien en un marco de violencia so-

cial solicitó licencia indefinida el 4 de febrero del año 2016. La estrella de Rosa Pérez Pérez brilló nuevamente en el firmamento de la política nacional; en una de las entrevistas se le preguntó: “¿Cómo quieres ser recordada? – la alcaldesa contestó: —Lo que me dicen en el pueblo (Yabteklum) es que cuando muera habrá una estatua mía en el pueblo como mujer indígena luchadora y que en mi tumba van a narrar una historia de lucha” (Narcía, 2016).

El gobierno de la alcaldesa, aunque no ella misma, regresaron de manera violenta, protegidos por los paramilitares el 22 de febrero. Marcos, el secretario de la Casa de Cultura en el gobierno de Rosa, y después en el gobierno de Sántiz afirmó lo siguiente:

Los que vinieron a Chenalhó fueron enviados por Rosa, fue la banda de Dagoberto, el famoso narcotraficante de Chamula. Nos avisaron por la radio que estaban viniendo. Fuimos todos a defender la presidencia. Taparon todas las calles. Había personal que si nos avisó. ‘Van a venir a quitar nuestra presidencia’ – dijeron. A las 11.00 o 12.00 llegaron. La balacera fue a la 1.00 o a las 2.00 de la madrugada. Vinieron muchos, eran muchos como 30 o más. Vinieron en carros polarizados, camionetas. Nos escapamos porque no éramos armados. Sólo tres hombres tenían armas. (Entrevista 5)

La primera víctima mortal fue Yoni Orlando Vázquez Pérez, de 24 años, el maestro de música en la Casa de Cultura en cabecera y el hijo de Enrique Vázquez, integrante del Comisariado ejidal de Chenalhó; el cuerpo de Yony, en estado de descomposición y comido por lo “chuchos” fue hallado el día 26 de febrero en un basurero en Chamula (Henríquez, 2017b). Nueve días después, el 7 de marzo, fue asesinado Lorenzo Sántiz Álvarez, hijo del expresidente municipal sustituto de Chenalhó – Miguel Sántiz Álvarez. El Movimiento Pedrano con su vocera Claudia Luna Gómez declaró: “la muerte de Lorenzo representa la lucha por la autodeterminación y la autonomía del pueblo indígena” (Henríquez, 2017, p. 7). Responsabilizó del homicidio a la alcaldesa y agregó: “se busca acabar con la oposición de un pueblo en lucha en contra del mal gobierno” (Henríquez, 2017c, p. 7). La presidenta contestó: “Se mató él solo”. En otra ocasión añadió: “Son sus estrategias de los violentos” (Henríquez, 2017a, p. 11).

La alcaldesa no regresó a Chenalhó sino hasta 15 de marzo mientras que la situación se iba estabilizando. Le acompañaron los integrantes de su gobierno además del resguardo de 200 elementos de seguridad pública. Al sentarse en la silla presidencial municipal, en conferencia de prensa, dijo:

Desde la presidencia municipal de San Pedro Chenalhó, quiero agradecer al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), pues a través de su sentencia logré mi restitución de mis derechos políticos y a las autoridades estatales, al gobernador del Estado, Manuel Velasco Coello, a la Secretaría General de Gobierno y a la Secretaría de Seguridad Pública. (Coello, 2017)

Cuatro fueron los asuntos que debían resolverse urgentemente: el cumplimiento de las promesas electorales, el problema de los desplazados de Puebla y los problemas por colindancia entre Chalchihuitán-Chenalhó, por una parte, y entre Aldama y Santa Martha, por la otra. En cuanto al primer problema, el gobierno de Rosa elaboró una lista de los parajes que iban a recibir el apoyo económico, como sustituto de los materiales para las obras. Cada familia iba a recibir 15.800 pesos. La lista elaborada por Rosa tomaba en cuenta el apoyo y lealtad que mostraba cada paraje. Hasta los finales de 2018, algunas familias recibieron toda esta suma, otras la mitad, otras, como los habitantes de Chibtik –nada.

El segundo problema tocaba a los desplazados de Puebla y estaba lejos de resolverse. Los centros de derechos humanos desde el inicio acusaban a la alcaldesa de haber promulgado los desplazamientos de Puebla y reactivado los grupos paramilitares parecidos a los que intervinieron en Acteal; haciendo sumas y restas, las salidas forzadas ocurridas en el mes de mayo del 2016 en la Colonia Puebla dejaron un total de 329 desplazados. Los agresores serían miembros de un grupo paramilitar fuertemente armado que “presuntamente está vinculado con el gobierno municipal de Chenalhó” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2018, p. 2; Vega, 2018).

El tercer problema se relacionaba con los conflictos por colindancia: uno entre Aldama y Santa Martha y otro entre Chenalhó y Chalchihuitán. Los desplazamientos que ocurrieron a partir del mes de noviembre del 2017 en el municipio de Chalchihuitán tuvieron un saldo de 5023 personas. El número de los desplazamientos de los habitantes de Aldama en marzo de 2018 alcanzó 700 personas. Todos estos desplazamientos eran atribuidos por centros de derechos humanos al mismo grupo originario de Chenalhó que actuaba bajo el amparo del gobierno municipal de Rosa Pérez Pérez y el gobierno del estado de Chiapas (Mariscal, 2018; Mandujano, 2017).

En septiembre de 2018, Rosa Pérez Pérez dejó su puesto a favor del siguiente candidato del partido Verde y el extesorero en su gobierno –el presbiteriano Abraham Cruz Gómez quien ganó el plebiscito y las elecciones municipales en julio de 2018. Entre las nuevas reformas del nuevo presidente estaban la solución de los conflictos internos e internos de Chenalhó, la alianza con los tradicionalistas, la promoción de los usos y costumbres, la política de bienestar para las comunidades. El nuevo presidente hizo las paces con los priistas, recibiendo de ellos seis bastones antiguos de mando, y participó en la ceremonia del intercambio de los bastones de mando de las viejas y nuevas autoridades. En cuanto a los usos y costumbres, creó en octubre de 2018 un nuevo puesto y una nueva institución dentro del cabildo: “la oficina de usos y costumbres” presidida por el líder tradicionalista y el reconocido *j’ilol* –José Sampil; su oficina se encuentra vis-a-vis a la otra oficina gemela, a saber, La Oficina de Asuntos Religiosos. La exalcaldesa no participó en la ceremonia del intercambio de bastones ni ha aparecido en la cabecera nunca jamás.

El sendero que se bifurca: un análisis

Recordemos tres cuestiones claves que necesitan una explicación: ¿Por qué Rosa Pérez Pérez ganó las elecciones de 2015 como la primera mujer en la historia de Chenalhó por la mayoría de votos? ¿Por qué perdió en confrontación con otra mayoría de su propio pueblo un año después? ¿Por qué ganó nuevamente en 2016 para salir envuelta en el aire de escándalos un año después?

Para ofrecer las respuestas a estas preguntas debemos preguntar una pregunta más general, a saber: ¿Sobre qué versa la historia de Rosa? Tomaremos en cuenta dos modelos explicativos. El primer modelo anuncia que la historia de Rosa versa sobre el género. Es la historia de una lucha de la(s) mujer(es) en contra las injusticias encapsuladas en el patriarcado estricto y moderado a favor del modelo basado en la igualdad de derechos.

Veamos cómo este modelo contesta los tres interrogantes. Recordemos que el modelo de género está enraizado en los discursos oficiales de los partidarios de Rosa. Las organizaciones estatales y nacionales que apoyan la lucha por derechos de la mujer, incluyendo a Rosa misma, abrazan los argumentos feministas. Rosa gana, no sólo porque las circunstancias se lo permiten, sino que también porque es una mujer excepcional, una mujer líder que brillantemente aprovecha las reglas de juego para cambiarlas. Gana porque la apoya la mayoría y entre esta mayoría están muchas mujeres que quieren ver en ella a un ángel del cambio. Estas mujeres estaban cansadas de la pobreza, relaciones misóginas, violencia doméstica. Rosa asume este rol: “cuando muera habrá una estatua mía en el pueblo como mujer indígena luchadora y que en mi tumba van a narrar una historia de lucha”.

¿Por qué Rosa pierde la confianza de la gente siete meses después de asumir el poder real? El modelo basado en género no tiene dudas: era perseguida “por su condición de ser mujer”, los “varones” recurrían a la violencia, usaban las estrategias de los “violentos”, controlaban a la mayoría. Eran los “varones” apoyados por los caciques priistas que estaban perdiendo sus privilegios. Son ellos que recurren a la tradición para combatir a la primera mujer alcaldesa: la tradición indígena se basa en las prácticas discriminatorias y los “tabúes de la contaminación”, como los llamaba Moore. El bastón de mando forma parte de la ideología machista de género, es un doble símbolo: es el símbolo del poder y el símbolo del hombre. Gracias al uso de los bastones en las fiestas políticas y religiosas, estos dos significados están unidos. Los que ostentan poder político son hombres, no mujeres. La ideología machista justifica las relaciones sociales de género en la sociedad sanpedrana. Las mujeres tienen otro estatus—son *yajval sna*— dueñas de la casa, no dueñas de la arena pública. Su rol en la política se limita a las funciones representativas. El “dualismo complementario” o el patriarcado moderado conducen, en práctica, al patriarcado estricto. Las mujeres que no tienen derecho a participar en las prácticas políticas no pueden defenderse, a largo plazo, contra las costumbres que les hacen daño: la violencia masculina, el pago por la novia, la falta de educación, la pobreza,

el abandono. El episodio con Ramírez es un símbolo de la tiranía masculina: él miente, no tiene palabra, por eso lo visten de mujer y le hacen bailar en la plaza central. Como dice Aracely Burguete:

En primer lugar, a la mujer que se expone al peligro de oprobio, le amenaza un acto de humillación que consiste en quitarle los atributos de la mujer, por ejemplo, el cabello o la vestimenta. En este caso se humilla a la mujer al quitarle los marcadores simbólicos de género. En segundo lugar, El acto de vestir de mujer al hombre era una ofensa, calumnia o expresión del oprobio social. Dicha costumbre apareció primero en una zona tzotzil de la zona norte, pasar a Tenejapa y a Chalchihuitan, para, finalmente hacerse raíces en Chenalhó. La idea de vestir al hombre de mujer significa presentarlo como mujer, o sea humillarlo y pisotearlo simbólicamente. Es como decir: “no cumples – por eso eres mujer.” Es una práctica que tiene un alto contenido misógino. (Entrevista 6)

El modelo basado en el género explica también la oposición contra Rosa. El discurso antisexistista es fuerte en México y en el mundo. Lo saben muy bien los opositores de Rosa integrados en el Movimiento Pedrano. Saben muy bien que no se puede luchar contra las leyes, aunque sean las leyes de los odiosos *kaxlanes*. Utilizan inteligentemente tres estrategias de camuflaje: primero, nombran como su vocera a una mujer, a saber, Claudia Luna Gómez, una indígena tradicional tzotzil; segundo le dan un giro autonomista a su discurso ubicándolo en el contexto de “la lucha por la autodeterminación y la autonomía del pueblo indígena”; tercero, y esto debe chocar al lector como una contradicción, los opositores priistas de Rosa, justo dos días después de su victoria la acusan del fraude electoral argumentando que la votación estaba “manipulada en muchos casos con la compra y coacción del voto.”

Como pudimos apreciar de la breve descripción etnográfica de las prácticas políticas indígenas, la “compra de voto” pertenece a los usos y costumbres, solo que en tzotzil no se usa las palabras “comprar votos” sino “te doy regalos para que me apoyes”. Además, la alegada compra de votos pertenecía a la costumbre priista por 85 años antes de Rosa. ¿Por qué entonces los opositores denuncian en nombre de usos y costumbres algo que era parte de usos y costumbres? Si no se trataba de usos y costumbres, ¿de qué se trataba? Quizás, como se decía en Chenalhó, a partir de marzo de 2016, se trataba de que Rosa no cumplía con las promesas electorales. Contra esta interpretación apunta el hecho de que la demanda del Juicio de Nulidad Electoral se presentó dos días después de las elecciones municipales. Si no se trataba de fraude ni de promesas ni de autonomía, ¿sobre qué fue la contienda?

En este momento estamos inclinados a aceptar el segundo argumento de Rosa: sus opositores no sólo eran machistas, eran también caciques quienes fueron alejados de la mina de oro por el gobierno de Pérez Pérez. Las viejas élites del PRI defendían de esta manera sus intereses económicos frente a las

nuevas élites representadas por el Partido Verde. Esta explicación política del fracaso de Rosa Pérez Pérez se toma de la mano con la explicación basada en el género. Ambas fueron anunciadas por Rosa, los y las feministas y las instituciones nacionales.

¿Por qué Rosa gana nuevamente en agosto 2016? En los ojos de las instituciones nacionales dominantes lideradas por el Estado, Rosa es el símbolo de una mujer indígena nueva: una mujer libre y exitosa, la esperanza viva de que la ley de la paridad se puede cumplir. Toda la prohibición esconde un deseo. La prohibición más abrazada en México es la prohibición de violentar la ley, es el apego al derecho. La victoria de Rosa en julio de 2015 es legal. Su destitución es, por lo tanto, ilegal. Su restitución es nuevamente legal. La legalidad en los ojos de los y las activistas feministas es la única justificación del uso de fuerza legítima contra los opositores de Rosa: “No es asunto de policía ni de fuerza, es un asunto de derecho”. Rosa también alude al derecho y legitimidad: “quiero agradecer al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), pues a través de su sentencia logré mi restitución de mis derechos políticos (...)” Aquí nos acecha una duda: ¿cómo conciliar el feminismo del estado que profesa Rosa y las instituciones estatales que luchan contra las prácticas indígenas patriarcales con el feminismo de base zapatista que apuntan al mismo blanco? Debemos recordar pues que entre los y las activistas que apoyaban a Rosa estaban tanto unos que otros. ¿Qué es lo que los une?

Rosa no es amiga de los zapatistas, es la amiga del estado. Debe haber aquí algo más a fondo: el argumento de usos y costumbres que utilizan tanto los y las feministas del estado como los y las zapatistas feministas. El discurso de REPARE anuncia lo que “piensan” otras instituciones: “El gobierno del estado de Chiapas tiene en sus manos una oportunidad histórica de allanar el camino para que la primera mujer electa democráticamente en el municipio indígena de San Pedro Chenalhó concluya su mandato sin traspies.” La palabra “democráticamente” es un eslogan que refiere a la corrección política: *nuestro* fallo favorece lo que *ellos* favorecieron en *sus* usos y costumbres. La corrección política esconde el hecho de que, aunque pagar a los votantes del bolsillo del político esté de acuerdo con los usos de costumbres, en las sociedades democráticas esta práctica es estigmatizada como corrupta. El feminismo internacional recurre al mismo error: para ser correctos y correctas se reconcilia el discurso feminista y de equidad con los usos y costumbres lo que en muchos casos es irreconciliable.⁹

⁹ Esta contradicción es inherente al lenguaje jurídico internacional, no sólo nacional. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169) dispone en el artículo 2, en los puntos 2.2.b y 2.2.c “que se promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; (c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida” (Véase Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989).

Finalmente, nos queda el último interrogante: ¿por qué Rosa fracasó al final? ¿Por qué, según las organizaciones de los derechos humanos y los propios indígenas de Chenalhó suyo era el gobierno de la corrupción, violencia política, amparo para los sicarios, venganzas y desplazamientos? El modelo basado en género puede aludir a dos respuestas: una ingenua que ya conocemos: la causa del mal es el machismo y la guerra misógina contra la alcaldesa. Esta respuesta es la misma que ha dado Rosa. La otra es mucho más interesante. Parte de la premisa advocada por Ardener que cuando la mujer empieza a desempeñar cargos reservados tradicionalmente a los varones, se enajena de su propia naturaleza, emulando la conducta masculina y retomando la voz opresora (Ardener, 1975, pp. 21–23).

Una de las representantes contemporáneas de esta idea es Aracely Burguete. Según esta antropóloga, Rosa Pérez ha sido engullida por el sistema y por la necesidad de demostrar que puede gobernar su municipio como si fuera un “varón”:

Yo creo que a Rosa se la comió la práctica de ejercicio de poder masculinizante. Hay un entramado político de cómo se ejerce el poder con códigos masculinos: son una serie de andamiajes de poder, de violencia, de armas, de machismos, y entonces las mujeres que entran a esas posiciones se vuelven machistas. Para decirlo con una metáfora: es una mesa en la que ella está sentada con los armados en convivencia, porque no tiene opción. (Burguete, en Vega, 2018)

La mujer que acepta las reglas de juego de los varones deja de ser mujer. Quizás sea esta la razón por la cual el lector sospeche que Lady Macbeth era hombre vestido de mujer. Pero esta razón no basta para convencer al lector que Rosa Pérez Pérez no tuviera otra opción que recurrir a la violencia y el nepotismo en el último año de su reinado.

A Karl Marx se le atribuye el dicho de que, si no existiera la diferencia entre las apariencias y la realidad, la ciencia sería innecesaria. Al sustituir la palabra “ciencia” por “interpretación” podemos seguir preguntando por otras apariencias que fueron omitidas en las explicaciones basadas en género y los intereses económicos. En este lugar, es menester pasar a la explicación alternativa de los hechos descritos arriba. El segundo modelo lo llamaremos estructural porque alude al orden social y la estructura y no tanto al género.

Según este modelo, Rosa ganó, aunque en Chenalhó se prohibiera a la mujer participar en las prácticas políticas bajo el miedo de que el bastón de mando tocado por la mano femenina perderá su fuerza. Este tabú, sin embargo, pudo suspenderse gracias a dos circunstancias: la primera – se cree que el rezo de los regidores le hace inmune a este peligro; segundo – las promesas de Rosa eran más atractivas que las del candidato priista y esto, según las reglas de las prácticas políticas indígenas, decide sobre la victoria del político. En otras palabras, ambos tipos de prácticas, es decir, las promesas y los rezos, anulan el tabú en torno a los bastones. Diríamos con Wittgenstein que el rezo o un dis-

curso que se escucha a menudo en Chenalhó de que ahora “somos modernos y ya no creemos en los tabúes” son estilos que aparecen en el lugar donde el juego ya no está reglamentado de manera absoluta.

Hay que agregar también el factor político: la unión con partido victorioso en el estado de Chiapas pudo haber sido una garantía adicional de que Rosa cumpliera con sus promesas. Tanto los partidarios como los opositores de Rosa recurrían a las instituciones estatales para alegar sus razones: los primeros para legitimar la victoria, los segundos para negarla. El postulado de nulidad de voto anunciado por los tradicionalistas del PRI con base en que la votación estaba “manipulada en muchos casos con la compra y coacción del voto” es la prueba de que los indígenas conocen muy bien las reglas de las prácticas legales y las instituciones de los mestizos. Utilizan el lenguaje de los mestizos para ganar el caso. Lo pierden porque los políticos nacionales aceptan las políticas de paridad e ideología feminista oficial, lo que los viejos priistas tanto desconocen como repudian.

La destitución de la alcaldesa es el momento clave de la historia puesto que nos muestra un conflicto de las prácticas indígenas y las instituciones mestizas como, por ejemplo, Congreso de Chiapas, TEPJE, REPARE, etc. las que favorecen a Rosa. La Diócesis organiza las negociaciones que se prolongan y no conducen a ningún final. Los opositores a la alcaldesa no pueden recurrir a su propio gobierno municipal que normalmente intermedia entre las prácticas indígenas y las instituciones mestizas pues es precisamente este gobierno que tratan de abolir. Lo único que pueden hacer es protestar en nombre del pueblo autónomo y libre, organizar marchas en Tuxtla y finalmente secuestrar y castigar al presidente del Congreso, vistiéndolo de mujer. Este episodio posee carácter simbólico. Ramírez es el símbolo de una institución que no pertenece a los indígenas. El Congreso no es “su” institución, no defiende los intereses de los sanpedranos. Vistiendo a Ramírez de mujer, se ridiculiza al Congreso, se lo afemina, se lo rechaza. Pero, al mismo tiempo, se lo invita a la fiesta, se lo necesita. La expresión de Moisés, el juez en el gobierno de Rosa, muestra que la actitud de los sanpedranos hacia el Congreso y el mundo mestizo en general es ambivalente. Lo que Moisés admira en Rosa es que fue ella que tenía bajo su mando a los mestizos: “Ella era una dirigente ahí en su cubículo y todo manejaba.”

El siguiente episodio de esta historia es la continuación de aquel. Muestra quién realmente tiene poder, control y medios de coacción. Ahora ya no se trata únicamente de Ramírez y el Congreso. Es el estado que interviene emitiendo su fallo histórico a través de la institución de TEPJE. Este fallo es último e irrevocable. Hace recordar a los opositores de Rosa que su autonomía es una figura retórica de cuño zapatista, no una realidad. Las prácticas políticas de los indígenas carecen de las instituciones que las podrían proteger, darles continuidad, representarlos en el foro nacional e internacional. Carecen también del Estado. La victoria final de Rosa es un ejemplo de poner esta cuestión en claro.

La estructura social indígena se basa en la complementariedad de los roles, la estructura social mestiza e internacional pone como ideal la igualdad de

género. Esta estructura es industrial, capitalista y moderna y no soporta las protestas de una sociedad mesoamericana, corporativista y feudal. La última victoria pertenece a Rosa que simboliza las instituciones ladinas que imponen sus propias prácticas políticas bajo la amenaza de las instituciones encabezadas por el Estado.

Una lección importante que esta historia enseña a los indígenas de Chenalhó es acerca del uso de la violencia. Tanto la destitución de Rosa como su restitución poseen el carácter violento con una sola diferencia. La primera no es legítima mientras que la segunda sí, lo es. La imposición de Rosa y la victoria ladina tienen la legitimidad que el Movimiento Pedrano no tiene. La violencia del Estado legítima apunta contra la violencia indígena– ilegítima– pues debe solventar la “situación de violencia y los actos infames”. Un ejemplo de la violencia ilegítima son las protestas en Tuxtla y el secuestro de Ramírez. El símbolo de la violencia legítima es la entrada a Chenalhó de los sicarios chamulas narcotraficantes que, según las organizaciones de los derechos humanos, actuaban bajo el amparo del Estado, el que, por definición, (recordando a Weber) constituye la última autoridad que dictará las condiciones a los vencidos.

Hay un solo hecho que escapa esta explicación basada en las reglas de los juegos políticos mestizos e indígenas. Un estilo propio del nuevo presidente municipal– Abraham Gómez Cruz. Mientras que Rosa fue criticada por violar las tradiciones del pueblo, él no les fallará a los usos y costumbres. No sólo los defiende: los institucionaliza. Esto en realidad es la única estrategia viable de defender las prácticas indígenas de la nueva conquista por parte de la modernidad.

Referencias bibliográficas

- Ardener, E. W. (1975). The Problem Revisited. En S. Ardener (ed.), *Perceiving Women* (pp. 19–27). London: Malaby Press.
- Barth, F. (1976). Introducción. En F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barth, F. (1981). Models of Social Organization. En *Process and Form in Social Life. Selected Essays of Fredrik Barth*, vol. (pp. 32–47). London: Routledge.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: XXI Argentina Editores.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Castro Apreza, I. (2017). Paridad y violencia política. Los retos de las mujeres indígenas de Chiapas. En F. Freidenberg, G. del Valle Pérez (eds.), *Cuando hacer política te cuesta la vida. Estrategias contra la violencia política hacia las mujeres en América Latina* (pp. 309–340). México: UNAM.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) (1997). *Acteal, Camino a la Masacre*. México: CDHFBC, Chiapas.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) (1998). *Acteal entre el duelo y la lucha*, México: CDHFBC, Chiapas.

Chiapas Paralelo (CHIP) (18.08.2016). *REPARE somete a consideración del gobierno del estado de Chiapas recomendaciones y propuestas sobre caso Chenalhó*. Recuperado 15.07.2019 de <http://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2016/08/repere-somete-a-consideracion-del-gobierno-del-estado-de-chiapas-recomendaciones-y-propuestas-sobre-caso-chenalho/>

Coello, L. (15.03.2017). Regresa Rosa Pérez a la alcaldía de Chenalhó. *Diario de Chiapas*. Recuperado 02.08.2019 de <http://www.diariodechiapas.com/landing/regresa-rosa-perez-a-la-alcaldia-de-chenalho/>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (24.02.2018). Indígenas tsotsiles desplazados del ejido Puebla respecto de México. En *Resolución 13/2018, Medida cautelar No. 361-17*. Recuperado 15.07.2019 de <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2018/13-18MC361-17-MX.pdf>

Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989). La 76ª reunión CIT, 27. 06.1989, Ginebra. Recuperado 29.07.2019 de: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314

_____ (27.04.2016). Se respetará paridad de género en elección popular, *Cuarto Poder*. Recuperado 29.07.2019 de <https://www.cuartopoder.mx/chiapas/serespetarparidaddegeneroeneleccionpopular/158227>

Douglas, M. (1996). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.

Eber, Ch. (2008). *Mujeres y alcohol en un municipio maya de Los Altos de Chiapas. Agua de esperanza, agua de pesar*. Miami: Plumsock Mesoamerican Studies.

Entrevista 1 (18/08/2016). Entrevista directa con Moisés Pérez Arias. San Cristóbal de Las Casas.

Entrevista 2 (31.10.2017). Entrevista directa con Érica Cruz Ruíz. Chenalhó.

Entrevista 3 (02.06.2016). Entrevista directa con Juan Pérez Arias. San Cristóbal de Las Casas.

Entrevista 4 (05.07.2016). Entrevista directa con Aracely Burguete. San Cristóbal de las Casas.

Entrevista 5 (08.10.2018). Entrevista directa con Marcos Hernández Pérez. Chenalhó.

Entrevista 6 (05.07.2016). Entrevista directa con Aracely Burguete. San Cristóbal de las Casas.

Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality*, Vol. 1. New York: Random House.

Foucault, M. (1982). The Subject and Power. En H. Dreyfus and P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. 208-226). Chicago: University of Chicago Press.

Garza Caligaris, M. A. (2007). Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas. *Sociológica*, año 22, no. 63, enero-abril, pp. 85-110.

Garza Caligaris, M. A. (2002). *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. México: UNAM/UNACH.

- Gellner, E. (1998). *El nacionalismo y las dos formas de cohesión social en las sociedades complejas*. En E. Gellner, *Cultura, Identidad y Política* (pp.17-39). Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press; Berkeley: University of California Press.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Madrid: Amorrortu Editores.
- Henríquez, E. (2017a). Enterraron el pasado jueves a Lorenzo Sántiz Álvarez hijo del exedil Miguel Sántiz Álvarez. *Di Periodismo Contemporáneo*, 12.03.2017, San Cristobal de Las Casas, Chiapas 983, pp. 11.
- Henríquez, E. (2017b). *Hallan cuerpo de joven desaparecido en toma de alcaldía de Chenalhó*, 26 de febrero 2017. Recuperado 15.07.2019 de <http://jornadabc.mx/tijuana/26-02-2017/hallan-cuerpo-de-joven-desaparecido-en-toma-de-alcaldia-de-chenalho>
- Henríquez, E. (2017c). Movimiento Pedrano responsabiliza a Rosa Pérez Pérez del asesinato de Lorenzo Sántiz Álvarez. *Di Periodismo Contemporáneo*, 12.03.2017, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 983, pp. 7.
- Herrera, C. (17.08.2016). Tribunal Electoral reinstala a presidenta de Chenalhó. *Jornada*. Recuperado 15.07.2019 de <http://jornadabc.mx/tijuana/17-08-2016/tribunal-electoral-reinstala-presidenta-de-chenalho-chiapas>
- Heyes, C. J. (2007). *Self-transformations. Foucault, Ethics and Normalized Bodies*, Oxford: Oxford University Press.
- Jacorzynski, W. (2019). “El santo tiene polvo en su ojo”: la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje de Chenalhó, Chiapas. *Dimensión Antropológica*, (en prensa).
- Jaggar, A. M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.
- Latour, B. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leacock, E. (1978). Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution. *Current Anthropology*, 19 (2), pp. 247–275.
- Luna, M. B. (28.11.2017). Entrevista con Rosa Pérez Pérez en Canal Judicial. Material video recuperado 15.07.2019 de <https://vimeo.com/253829765>
- MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Grijalbo.
- Mandujano, I. (28.11.2017). Acusan a Velasco de encubrir a alcaldesa de Chenalhó y proteger a grupo armado que provocó desplazamiento. *Revista Proceso*. Recuperado 15.07.2019 de <https://www.proceso.com.mx/512980/acusan-a-velasco-encubrir-a-alcaldesa-chenalho-protector-a-grupo-armado-provoco-desplazamiento>
- Mariscal, Á. (28.03.2018). Grupo armado de Chiapas extiende sus acciones en 3 municipios, desplaza a miles de indígenas. *Chiapas Paralelo*. Recuperado 15.07.2019 de <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2018/03/grupo-armado-de-chiapas-extiende-sus-acciones-a-3-municipios-desplaza-a-miles-de-indigenas/>
- Moore, L. H. (2009). *Antropología y feminismo*. Valencia: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia.
- Nash, J. (1975). *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamientos en una comunidad maya*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Nash, J. (2001). Dialéctica del género y proceso laboral en la América de la preconquista,

la colonial y la contemporánea. En M. L. Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia* (pp. 199–232). México: FCE.

Nash, J. (1993). Mujeres Aztecas: la transición de status a clase en el Imperio y la Colonia. En V. Stoicke (ed.), *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América* (pp. 11–28). Colección Cuadernos Inacabados, no. 12. Madrid: HQRAS y HQRAS.

Narcía, E. (22.09.2016). Recuperé mi dignidad, espero mi regreso. *Ejecentral*, Recuperado 15.07.2019 de <http://www.ejecentral.com.mx/recupere-la-dignidad-espero-mi-regreso/>

Oliveira Bustamante, M. (2002). En W. Jacorzynski (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica* (pp. 79-95). México: Miguel Angel Porrúa-CIESAS.

Órgano Informativo del EZLN (1993). Ley Revolucionaria de mujeres. *El Despertador Mexicano*, no.1, 31 de diciembre. México. Recuperado 01.08.2019 de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>

Ortner Sh. (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? En M. Rosaldo, M. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society* (pp. 67–88). Stanford: Stanford University Press.

Pérez Pérez, E. (2009). *Dos mundos rurales en transformación: España-México*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología (inédito). Universidad de Salamanca.

Platón (1992). Timeo. En *Diálogos VI* (pp. 125–262). Madrid: Gredos.

Rorty, R. (1991). Representation, Social Practice, and Truth. En *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers* (pp. 151–161), vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Rouse, J. (2006). Practice Theory. En S. Turner, M. Risjord (eds.), *Handbook of the Philosophy of Science. Volume 15: Philosophy of Anthropology and Sociology* (pp. 499–540). Amsterdam-Oxford: Elsevier North-Holland.

Schatzki, Th. R. (2002). *The Site of the Social: A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*. Pennsylvania State University Press, University Park.

Schatzki, Th. R. (1996). *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schatzki, Th. R. (2010). *The Timespace of Human Activity: on Performance, Society, and History as Indeterminate Teleological Events*. New York: Lexington Books.

Schatzki, Th., Knorr K., Von Savigny, E. (eds.) (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, New York: Routledge.

Speed, Sh., Hernández Castillo, R. A., Stephen, L. M. (2006). *Dissident Women Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.

TEECH – Tribunal Electoral del Estado de Chiapas (2015). Expediente: TEECH/JNE-M/068/2015, *Juicio de Nulidad Electoral*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Turner, S. (1994). *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*. Chicago: University of Chicago Press.

Vega, A. (4.04.2018). De la religión al territorio y a la política: la violencia que mina la vida en Los Altos de Chiapas. *Animal Político*. Recuperado 15.07.2019 de <https://www.animalpolitico.com/2018/04/religion-territorio-politica-la-violencia-que-mina-los-altos-chiapas/>

Vogt, E. Z. (1992). Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica. En M. Gutiérrez Estévez, M. León Portilla, Gary H. Gossen, J. Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (pp. 249-294). México: Siglo XXI.

- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Winch, P. (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (1997). *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa.
- Wittgenstein L. (1995). *Aforismos: Cultura y Valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- Zerilli, Linda M. G. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

**El género y la política
en Chenalhó, un pueblo
maya-tzotzil en Los Altos
de Chiapas, México**

Witold Jacórzyński