

PARTICIPACIÓN POLITICA DE MUJERES INDIGENAS EN AMERICA LATINA :



EL MOVIMIENTO ZAPATISTA EN MEXICO



AGENCIA
ESPAÑOLA DE
COOPERACIÓN
INTERNACIONAL

El Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer promueve la investigación aplicada sobre género, facilita el intercambio de información y apoya el aumento de capacidad mediante el establecimiento de redes de contacto y alianzas con agencias de la ONU, gobiernos, el mundo académico y la sociedad civil.

*Participación política de mujeres indígenas en América Latina:
El movimiento Zapatista en México*

Autora: Mágina Millán

Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas
para la Promoción de la Mujer (INSTRAW)
César Nicolás Penson 102-A
Santo Domingo, República Dominicana
Tel: 1-809-685-2111
Fax: 1-809-685-2117
E-mail: info@un-instraw.org
Página Web: <http://www.un-instraw.org>

Copyright 2006
Todos los derechos reservados

Las opiniones expresadas son las de los/las autores/as y no reflejan necesariamente las opiniones de las Naciones Unidas ni del INSTRAW.

Las designaciones usadas y la presentación de datos no implica de ninguna manera la expresión de una opinión de parte del Secretariado de las Naciones Unidas o del INSTRAW sobre el estado legal de un país, territorio, ciudad o área, o de sus autoridades, o sobre la delimitación de sus fronteras o límites.

CONTENIDOS

Resumen.....	1
1. Introducción.....	2
2. Los Tojolabales.....	4
3. Cosmovisión Tojolabal y Género.....	7
4. Género y vida cotidiana en una comunidad Tojolabal.....	8
5. El contexto organizacional de las mujeres indígenas en Chiapas y el movimiento Zapatista.....	10
6. Horizontes de visibilidad de las mujeres indígenas y el movimiento Zapatista.....	12
6.1. Las palabras de las insurgentes.....	13
6.2. Segundo horizonte: mujeres indígenas no Zapatistas.....	15
6.3. Tercer horizonte de visibilidad: el comunitario.....	18
7. Los vasos comunicantes de los tres horizontes discursivos: Las mujeres ante la nación, ante su comunidad, ante si mismas.....	25
8. El difícil diálogo entre el feminismo mexicano y el movimiento Zapatista.....	27
9. Conclusiones: La triple mirada.....	37
Bibliografía citada.....	42

RESUMEN EJECUTIVO

Los movimientos indígenas han sido muy importantes en las décadas recientes en América Latina. En ellos, la presencia de las mujeres ha sido notable. Este ensayo devela la interacción de discursos “globales” y sus apropiaciones “locales” en las actuales luchas por redefinir la etnicidad, la ciudadanía, y las representaciones de género de las mujeres indígenas en América Latina, tomando como ejemplo al Movimiento Zapatista Mexicano de fin de siglo. La construcción étnico-cultural, genérica y de clase de las mujeres indígenas son analizadas en sus interseccionalidades en dialogo con diferentes actores sociales nacionales y transnacionales.

El Movimiento Zapatista no solo es generador de discursos novedosos, sino también producto de ciertos discursos “globales”, notablemente los discursos feministas y de género, y los referentes a los derechos humanos. En ese sentido, la interacción de lo global y lo local es una dimensión importante en la constitución discursiva de este movimiento.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, (EZLN, 1994) desarrolla un “discurso oficial” en relación a las mujeres indígenas, al tiempo que las incorpora en sus movilizaciones y estructuras organizativas. Parte de las políticas de género de este movimiento es la Ley Revolucionaria de Mujeres, dada a conocer en enero de 1994 como parte de las leyes revolucionarias del movimiento insurgente.

Este trabajo lo he realizado a solicitud del Instituto Internacional de las Naciones Unidas de Investigación y capacitación para el adelanto de la mujer (UN-INSTRAW) tiene como base una investigación doctoral realizada entre 1997 y 2005, en una comunidad tojolabal Zapatista ubicada en el Municipio de las Margaritas, del estado de Chiapas, en el sureste de México. Durante esos años visité la comunidad haciendo un trabajo de observación participante y discutiendo con las mujeres sobre la Ley de Mujeres y sobre su participación en el movimiento. Lo que aquí presento es una parte de los resultados de la investigación, tomando como eje central la relación compleja entre la etnicidad, los discursos sobre el género y el desarrollo del Movimiento Zapatista. Los nombres de las personas entrevistadas han sido modificados con la intención de mantenerlos en el anonimato, para preservar la vida personal y política de las/los implicadas/os.

Como nos muestra el estudio realizado, las mujeres indígenas participantes en este movimiento no son meras depositarias de estos discursos y movilizaciones, como a veces se les quiere ver, sino actoras que re-interpretan y negocian en diferentes contextos su situación y sus representaciones culturales en tanto mujeres con diferentes actores: el estado, la nación, sus comunidades, sus familias, sus parejas, y fundamentalmente, ante si mismas, en continuo dialogo intersubjetivo.

En la ultima parte del ensayo presento una serie de tensiones y desencuentros entre el llamado “feminismo indígena” Zapatista y el feminismo urbano mexicano, en un intento de ampliar los presupuestos de la crítica feminista a los ordenamientos no solo de género, sino también de clase y étnicos presentes en la actualidad socio-política latinoamericana.

La tesis doctoral que antecede al presente escrito fue presentada en Mayo del 2006 en el Programa de Posgrado de Antropología Social del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México bajo el título “Neozapatismo: Espacios de Representación y Enunciación de Mujeres Indígenas en una Comunidad Tojolabal”. Obtuvo el Primer lugar del Tercer Concurso Nacional de Tesis “Sor Juana Inés de la Cruz, Primera Feminista de América” el 22 de noviembre 2006. La autora prepara actualmente la versión completa de la investigación para publicarse en forma de libro..

Palabras clave: **Género, etnicidad, feminismos, mujeres indígenas, movimientos sociales en México - América Latina**

1. INTRODUCCIÓN

El primero de enero de 1994 se hizo público en México lo que después se conoció mundialmente como el Movimiento Zapatista. Bajo la forma de una insurrección armada, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) salió de las montañas del sureste mexicano, en el estado de Chiapas, y tomó la ciudad de San Cristóbal de las Casas y otros puntos importantes de este estado. El movimiento de indígenas tenía como vocero al “SubComandante Marcos”, que pronto sería conocido (y traducido) internacionalmente.

Para varios analistas, este movimiento ofreció una compleja y novedosa manera de entender y ejercer la política¹. Según el escritor Carlos Fuentes, se trata del *primer movimiento social poscomunista*². Efectivamente, el momento en el que el zapatismo mexicano surge a la luz pública lo coloca en un lugar singular: el fin del socialismo de estado había traído consigo la potencialización del carácter inexorable del capitalismo neoliberal. Las esperanzas de cambio social parecían clausuradas históricamente. Muy pronto el zapatismo se convirtió en un referente para la “resignificación” de los posicionamientos ético-políticos progresistas contemporáneos.

El carácter de “poscomunista” corresponde también al reconocimiento de una nueva realidad social, la de la comunidad global generada a partir de las nuevas tecnologías cibernéticas, y la organización social en forma de *redes*. El Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ), como lo denomina Xochitl Leyva³, se convierte en una comunidad imaginaria⁴ transnacional con capacidad de reacción global inmediata a las acciones locales.

Otra característica del movimiento (neo) zapatista⁵ fue la participación masiva de mujeres indígenas en todos los niveles: como parte de la dirección política, en la organización armada, y como bases de apoyo civil. Como parte de las “Leyes Revolucionarias” que dan a conocer en su levantamiento, se encuentra la Ley Revolucionaria de Mujeres, donde se establecen una serie de derechos frente al Estado nacional, frente a la organización político-militar, y frente a las comunidades indígenas.

El EZLN desarrolla desde el inicio de la insurrección una serie de posturas, declaraciones y denuncias en torno a las mujeres indígenas, en lo que podríamos denominar las “políticas de género” de éste movimiento indígena. Así que no sólo era singular la visibilidad de las mujeres indígenas como actrices en el movimiento insurreccional, sino también el discurso sobre ellas, ya fuera bajo la forma de declaraciones o comunicados “oficiales” del EZLN, o en la propia voz de las Comandantas e Insurgentas que formaban parte del movimiento.

La base del zapatismo indígena son las distintas etnias localizadas en el estado de Chiapas, en el México contemporáneo. Nuestro estudio se localiza en una pequeña comunidad tojolabal entre los bosques y las cañadas de la región conocida como Los Altos. Es desde ahí donde exploramos el sentido que el zapatismo adquiere para algunas de las mujeres participantes..

La investigación sobre las mujeres indígenas en México cobra forma en la década de los setenta, aunque sus antecedentes son anteriores. Goldsmith y Sánchez (2000) presentan un balance de estos estudios, delineando los principales marcos analíticos que se utilizan. Ya sea desde un enfoque que enfatice el lugar estructural que ocupan las mujeres en la reproducción, o desde una óptica que privilegie el lugar simbólico y las representaciones de género en la investigación de las mujeres, lo que ha sucedido es:

¹ Ver: John Holloway y Eloísa Peláez eds. 1998. *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Pluto Press, Londres.; Katzenberger, Elaine ed. 1995. *First World, Ha Ha Ha! The zapatista challenge*. City Lights, San Francisco. Ana Esther Ceceña., 1996. “Universalidad de la lucha zapatista, algunas hipótesis” en Revista Chiapas Número 2, México, p 7-20 y Nolasco, Patricio, 1997. “Cambio político, estado y poder: un acercamiento a la posición zapatista” en Chiapas N. 5, pags. 47-74, entre otros.

² Carlos Fuentes, 1995, *Nuevo Tiempo Mexicano*, Ed. Porrúa. México

³ Leyva Solano, Xochitl, 1999, “De las cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista, (NMZ), (1994-1997)”, Revista Desacatos, Primavera 1999, CIESAS, México, Págs 56-87

⁴ Comunidad Imaginaria como lo define Benedict Anderson, 1997.

⁵ El adjetivo “Neo” quiere indicar que el zapatismo contemporáneo toma el nombre del “zapatismo” de la Revolución Mexicana de inicios del siglo XX, justamente porque abreva en la tradición agraria y campesina del movimiento representado por Emiliano Zapata. En este sentido, el EZLN acude a la historia revolucionaria que da origen al Estado mexicano, para re-interpretar los contenidos sociales de la revolución mexicana y re-orientarla en la crítica política y cultural del momento actual.

... hasta por lo menos la década de los setenta, el discurso oficial retrata a las mujeres indígenas como heroínas, abnegadas, pero a fin de cuentas víctimas de los hombres o de la sociedad nacional...surgen pequeñas escisiones en este discurso. Se intenta darle voz a las propias mujeres indígenas...se pone en duda si las mujeres indígenas están en una situación de mayor subordinación que las mujeres del medio urbano...implícitamente se cuestiona el postulado que la opresión de la mujer en general es producto de la no modernización... (Pág. 65)

El cuestionamiento que hacen estos estudios de la relación unívoca entre la no modernización y una mayor opresión de la mujer problematiza lo que se daba por supuesto, relativizando el carácter positivo de la “modernización”. De esta manera, abren paso a la crítica poscolonial o posoccidental⁶.

El concepto de género es incorporado cada vez más al estudio de las mujeres indígenas, buscando sobre todo enfatizar su carácter multidimensional, y su necesaria contextualización étnica y cultural. Estudios como los de Alberti (1994, 1994a, 1994b) González Montes (1993), Oehmichen (2000; 2005), Hernández Castillo (1994, 1996, 2001), Waller y Marcos (2005), Marcos (2000) entre otros, van abriendo el espacio y desarrollando las metodologías para descentrar la mirada etnocentrista que sobre las mujeres indígenas prevalecía, y proponer un acercamiento que recupere tanto la posición estructural como la agencia política de las mujeres desde sus propias culturas. Estos acercamientos desestabilizan la homogeneidad del “sujeto feminista” ya que revelan la construcción de subjetividades *alter* correspondientes a las diversidades culturales, imbricadas también con la cultura hegemónica.

El análisis sobre el zapatismo indígena y sus *contenidos de género* fue una preocupación que diversas autoras siguieron desde el inicio del movimiento. Aunque la mayoría de los estudios comparten lo que se puede denominar un interés feminista por la situación de las mujeres indígenas, sus énfasis son diversos y van delineando distintas problemáticas. Sin el afán de ser exhaustiva presentaré los principales ejes temáticos que han sido abordados en los trabajos publicados⁷.

- El interés por indagar la democracia de género al interior de los movimientos guerrilleros, el lugar de las insurgentas⁸ y su espacio de acción y reconocimiento en las filas del EZLN en comparación con otros movimientos guerrilleros en América Latina, como los centroamericanos. (Kampwirth: 1996, 1997; 2000)
- Estudios más interesados en el cambio identitario y subjetivo de las mujeres indígenas, en los efectos del neozapatismo en espacios organizativos de discusión y encuentro como la Convención Estatal de Mujeres Indígenas, los Encuentros y el Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, y cómo en ellos se articulan sus demandas frente a la nación y frente a sus propias culturas (Hernández Castillo, 1994, 1994a, 1996a, Olivera: 1994, 1995, 2000, 2001, Stephen: 1998, Carlsen: 1999, Jaidopulu, 1999, Lagarde: 1994a, 1995, 1996, Millán: 1996 y 1996a, Eber: 1997, 1997a, Eber y Kovic: 2003).
- La recuperación de textos vivenciales, que a través de testimonios presentan un crisol de experiencias y significados que tiene el zapatismo para mujeres indígenas en muy diversas posiciones, comandantas, insurgentas y bases comunitarias (Rovira, 1997, 2001).
- Los contenidos simbólicos y epistémicos que el movimiento genera con y a través de las mujeres, a partir del análisis de la performatividad del movimiento (Belausteguigoitia: 1995; 2001, Carbó: 2003; Lagarde: 1996, 1997, Millán, 2006).
- Finalmente, ensayos que plantean las tensiones del feminismo frente al Movimiento Zapatista, unos centrando desde un punto de vista feminista la inequidad de género presente en las comunidades indígenas y en el EZLN (Bedregal: 1994, 1995 Olivera:1995, 1995a, Rojas:1996) y otros más preocupados por comprender las transformaciones identitarias de las mujeres indígenas, la diversidad cultural a la cuál pertenecen, y desarrollar un feminismo no etnocéntrico (Hernández Castillo: 2000; 2001 Lagarde: 1994, 1997, Marcos: 2005, Millán:2006, 2007)

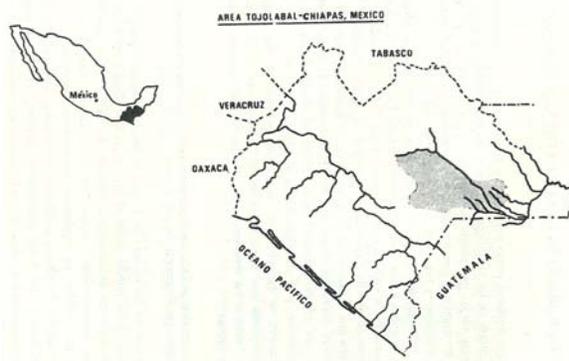
⁶ Walter Mignolo caracteriza como más apropiado el término posoccidental para la realidad latinoamericana, frente al término de poscolonial. Mignolo, 1991.

⁷ Mucho de este material se reúne en dos importantes compilaciones (Rojas: 1994 y 1995; Lovera y Palomo: 1997) que antologan también leyes y documentos del EZLN referidos a las mujeres.

⁸ Las insurgentas son las mujeres indígenas que forman parte de la organización military, viven en las montañas, tienen cargos militares y realizan labores regulares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

2. LOS TOJOLABALES

La etnicidad entendida como un concepto antropológico, nos refiere a las naciones sin estado. Pueblos o naciones minoritarias dentro de la constitución de una nación-estado, que difieren de él en el sentido de que tienen una cultura propia, una mitología de origen y fundación, comparten una lengua y viven en un territorio común. Los tojolabales son una de esas naciones originarias, hoy denominadas indígenas⁹ de Chiapas, que forman parte de los llamados pueblos mayas. Lo componen aproximadamente ochenta mil personas¹⁰. Viven mayoritariamente en la región fronteriza con Guatemala, al Norte y Este de Comitán (Basauri, 1931; Montagu: 1969, Ruz, 1983). Actualmente se encuentran en los municipios de Las Margaritas, Altamirano, Independencia, La Trinitaria (antigua Zapaluta), Comitán, Ocosingo y Soconusco (Ruz: 1995)¹¹. Colindan al Norte con los tzeltales, al oeste con los tzotziles, y al Sur con los mames.



Mapa tomado de Ruz, Mario Humberto (1990:24)

Para el momento en que surge el EZLN, el desarrollo capitalista del agro y su modernización en el siglo veinte no había hecho una diferencia importante en la estructura social desigual que ha colocado a los indígenas en zonas poco productivas, expropiados de las mejores tierras de cultivo, con muy poco o nulo desarrollo de los servicios de salud y educación que provee el estado mexicano. Diversos estudios señalan la mayor vulnerabilidad de las mujeres indígenas (GIMTRAP:1994), resultado de su condición de clase, de género y de etnia. Ello se traduce en las formas en las que estas mujeres viven y mueren. El fenómeno conocido como “feminización de la pobreza” se refiere al proceso global mediante el cual las mujeres y las niñas son las más pobres entre los pobres. También las más discriminadas, ya sea en la unidad doméstica campesina, al ser incorporada al trabajo formal e informal, y también en su acceso a la educación y la capacitación.

Chiapas es uno de los estados de la República Mexicana más rico en recursos, y con una de las poblaciones más pobres en comparación con los otros estados de la República Mexicana (Benjamin: 1989). En 1990 ocupaba el primer lugar en marginación en el censo general de población y vivienda del INEGI. Es uno de los estados con mayor población indígena. En 1994 se contaban 716 012 hablantes indígenas mayores de cinco años, cifra que representa el 26.3% de la población de esa edad en ese estado. El 49.7 por ciento de esa población indígena del estado son mujeres (*Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1994*, INEGI).

El Informe¹² “*La Salud de los pueblos indígenas en México*” (1993) muestra claramente una dinámica demográfica diferente de la población indígena en referencia a la media nacional consistente en mayores niveles de fecundidad y de mortalidad infantil. Las tasas de mortalidad aumentan según lo hace la proporción de población indígena. Es uno de los estados con mayor número de crecimiento demográfico en población indígena y con los niveles más altos de mortalidad infantil (Arizpe: 1994:25). Las causas de esta última son notoriamente por enfermedades curables también en una incidencia mayor que la

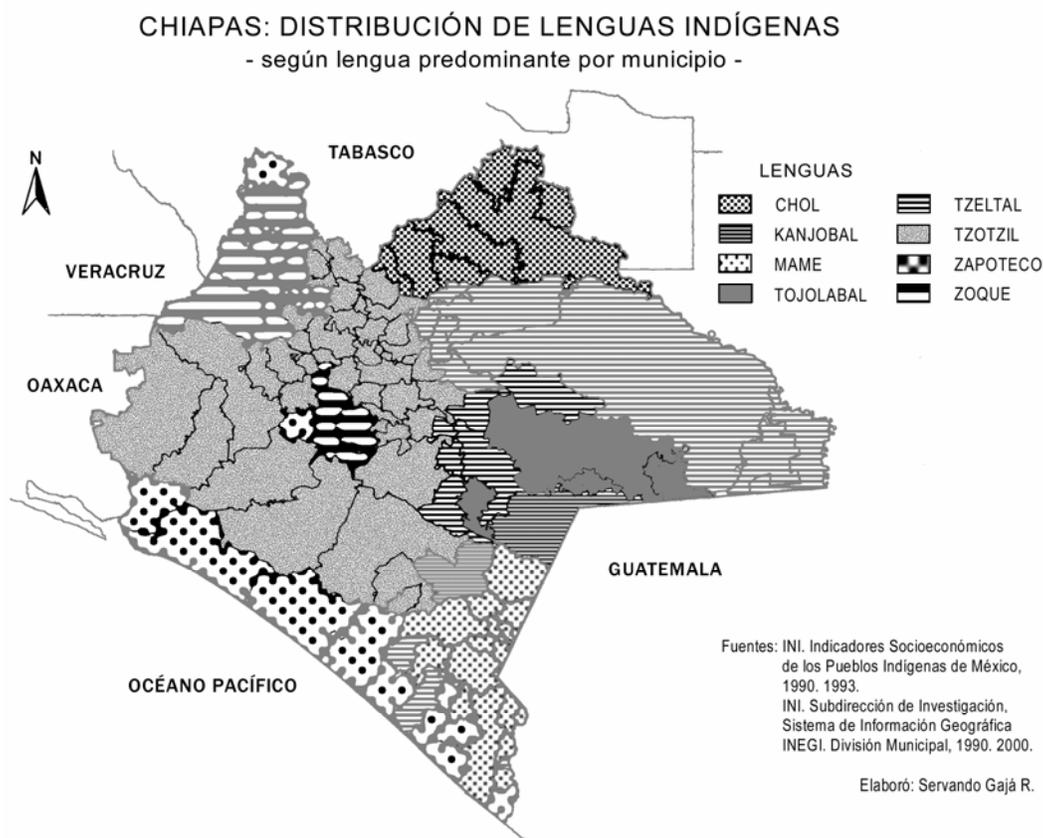
⁹ En algún momento de la historia latinoamericana, los diferentes pueblos autóctonos fueron compactados y homogenizados bajo el calificativo peyorativo de “indios”. La denominación “indígenas” intenta ser positiva, en el sentido de borrar la marcación peyorativa originaria presente en la voz “indios”. Sin embargo, debemos ser conscientes de que también opera compactando a una población diversa en cuanto a sus lenguas y a su propia definición bajo una aspección generalizadora.

¹⁰ Hay una gran diferencia entre la población reconocida oficialmente en los censos y los consignados por estudiosos de la región, que siempre es mayor. Esta discordancia ocurre básicamente por las diferentes definiciones acerca de quién puede ser considerado perteneciente al grupo, si la indianidad radica en la lengua, y también, cómo se contabiliza a los hablantes, cuestiones que vuelven inciertos los datos de los censos oficiales. Como asienta Roberta Montagu en su *Diario de campo*: “Es claro que el censo mexicano exagera enormemente el número de hablantes del español, llamando bilingües a cualquiera que sepa decir “sí” y disminuye el número de hablantes en los lenguajes nativos” (en Ruz:1986:132-133). Sin embargo, la población reconocida por el censo oficial ha ido en aumento. En el año 2000 refiere a 37 887 personas, de las cuales la mitad son mujeres. Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

¹¹ “(...)Tal ubicación responde a los procesos de mestizaje biológico, latinización cultural y, sobre todo, a la expropiación de tierras que ha sufrido, al menos desde la llegada de los españoles a su territorio, en 1528, fecha en que se fundó en las cercanías de Balún Canán (hoy Comitán) la villa de San Francisco de los Llanos, primer asentamiento hispano en Chiapas”, nos dice Mario Humberto Ruz, 1995:130

¹² “*La Salud de los Pueblos Indígenas en México*”. 1993. Secretaría de Salud/Instituto Nacional Indigenista.

nacional: infecciones intestinales y respiratorias, sarampión y desnutrición (“*La salud de los pueblos indígenas en México*” 1993)..



La desnutrición afecta a más de la mitad de la población indígena, siendo las niñas quienes la presentan en mayor grado. La mala alimentación y la desnutrición congénita han afectado la talla de los indígenas, particularmente la de las mujeres mayores de 15 años, que hace una década tenían una estatura de 1.42 metros y actualmente de 1.32¹³. Para la zona estudiada (los altos tojolabales, entre Las Margaritas y Altamirano), estudios de antropología física arrojan datos referentes a la elevada mortalidad infantil y las alteraciones del crecimiento y desarrollo en niñas y niños, (Arechiga y Serrano, 1981; Ramos y Serrano, 1986; Villanueva y Serrano, 1996).

Una de las principales causas de muerte de las mujeres es debido a complicaciones relacionadas con la salud reproductiva, la llamada “muerte materna” (Freyermuth: 1998, 2004). La tasa global anual de fecundidad de la mujer durante el período de vida reproductiva es de 7.32, es decir, puede tener más de siete hijos, de los cuáles sobreviven un promedio de dos.

El Consejo Nacional de la Población, CONAPO, en sus “*Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México 2002*”, presentan el siguiente panorama para las 113 localidades tojolabales, con una población de 38 809 hablantes: Un índice de analfabetismo del 45%, de monolingüismo del 35.8 %, un 92,3 % de la población ocupada en el sector primario y 51.3 % que no recibe ingreso por trabajo; 73.4 % de las viviendas con piso de tierra, 59.6% sin agua entubada, 95.6 sin drenaje, 25.4% sin energía eléctrica, 92.3 % de la población sin derechohabencia a servicios de salud. Por su parte, el XII Censo General de la Población y Vivienda del INEGI para el año 2000 reporta 30.2% de monolingüismo, el cual desagrega por género: 20.5% en hombres y el 40.1% en mujeres.

¹³ *Diagnóstico del Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México*, AC, publicado en el diario La Jornada, 5 de octubre de 1994. Ver también los estudios del Centro de Investigaciones Históricas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, CIHMECH, sobre el problema del hambre y la desnutrición en la región, referidos también en *La Jornada* del 8 de abril de 1995.

Estos son sólo algunos de los referentes que nos acercan a los múltiples significados de la marginación y pobreza en la zona donde la investigación fue realizada. Este lugar se transformó en una localidad zapatista, es decir, en un contenedor de comunidades que fueron conformando un proceso de rebelión en contra del Estado mexicano. En su inicio, el levantamiento armado contaba ya con una interpretación de su posición en la Historia Nacional. Y a lo largo de su desarrollo como movimiento social, muchas comunidades ubicadas en estos lugares que he descrito en términos de su marginación económica y social, se convirtieron en la localidad de la resistencia anti-neoliberal, y en el espacio de la autonomía rebelde. Esta localidad se convierte también en un espacio para la acción y reflexión de las mujeres indígenas.

En las últimas décadas, los movimientos sociales latinoamericanos han visibilizado cada vez más y de nuevas maneras la llamada “cuestión de las mujeres”, como la cuestión correspondiente a un colectivo heterogéneo y contradictorio. Es así como en la última década, los movimientos indígenas latinoamericanos han ido desarrollando una serie de planteamientos relativos a la situación y las demandas de las mujeres indígenas o rurales, que autoras como Hernández (2001) y Marcos (1997) han denominado “feminismo indígena”.



Se ha desarrollado una discusión cada vez más explícita sobre la “diferencia” de las mujeres indígenas, en términos de su ciudadanía, sus derechos y sus aspiraciones. Ello ha ocurrido en un espacio teórico y práctico que ha reconocido por un lado, la imbricación del género con el espectro de etnia/raza/cultura/clase, y por otra parte, la colonialidad de los saberes latinoamericanos, incluso de los discursos críticos y progresistas, donde se encuentra el feminismo hegemónico. Las diferentes experiencias de vida, la posición que los sujetos (mujeres) ocupan en múltiples estructuras de poder que se interconectan, se han vuelto explícitas a través de sus intervenciones teóricas y políticas. Uno de los resultados de esto, como mostraremos más adelante, es la noción más comprensiva¹⁴ de los conceptos de género y cultura en la modernidad latinoamericana.

El “género” aparece como un producto teórico del feminismo que señala hacia una comprensión compleja y relacional de construcción sociocultural de las diferencias sexuadas. Yo lo usaré como concepto analítico transversal que aporta heurísticamente al conocimiento de lo social. Se trata de un concepto multidimensional, como lo formula J.W. Scott (1985), que por un lado, se refiere a *una significación primaria u originaria de poder*, significación mediante la cual la diferencia (sexual) es la base para dar forma (significar, dotar de sentido) lo social humano. Esta operación de ordenamiento del todo social, es una manifestación de poder de lo humano sobre su entorno. El poder de dar sentido¹⁵, de hacer inteligible el mundo de lo humano. El “género” se encuentra entonces en la base del orden de representación de lo social, y es en sí mismo, una representación de lo social (de Lauretis, 1987, 1992).

Si bien es cierto que en todas las sociedades el género es una *matriz generativa de sentido*, no lo es de igual manera para todas las construcciones sociales. Su naturaleza es recíproca a la sociedad, entendida como cultura. El género se construye entonces de manera específica (diferenciada) por las construcciones sociales y culturales que lo producen. Se debe tener cuidado en no entender a construcciones específicas de género (por ejemplo, la occidental) como universal. En la última década el feminismo crítico ha develado la utilización de los discursos de género como parte de la tendencia

¹⁴ Más comprensiva tanto en el sentido de inclusión, como en el sentido de complejidad. Como desarrollaremos en detalle más adelante, no puede haber inclusión sin descentramiento, es decir, sin el ejercicio autoreflexivo que revele las dimensiones de poder, privilegio y subordinación presentes en las formaciones discursivas e identitarias.

¹⁵ Uso el concepto de poder elaborado por Michel Foucault, en tanto acción no solo represiva sino productiva (de sentido social). Levi Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* recorre esta primigenia manera de tejer el sentido de lo social humano, dando cuenta de cómo en este tejimiento de relaciones sociales, las mujeres son el objeto preciado, “don” o regalo a intercambiar en la política económica de la sociedad primitiva. Para Gayle Rubin, 1975, este hecho, anclado en la arqueología de la humanidad, inicia la diferencia de la experiencia vivida entre varones y mujeres en términos de la subjetividad del propio cuerpo: mientras que los varones pueden determinar sobre el cuerpo de las mujeres, las mujeres experimentan la desposesión sobre su propio cuerpo como una constante histórica.

hegemónica a “occidentalizar” el mundo ¹⁶. La heterogeneidad presente en las sociedades latinoamericanas debe prevenirnos de utilizar cualquier concepto universalizante en relación al género. Más que una noción universal que se expande, debemos de comprender al género como lógicas culturales a investigar, como representaciones multilocalizadas que tienen carácter normativo (el Estado, la familia, los discursos nacionalistas, etc.) pero que también son el espacio discursivo para la acción de los sujetos a los cuales atañe. La agencia, entendida como la capacidad auto reflexiva del sujeto, que se apropia, resignifica, y en su caso, subvierte, los contenidos normativos de los discursos de género, es también el objeto de los estudios de género y feministas.

Los discursos sobre el género forman parte de los discursos y narrativas generales del poder, de la política y de lo social, en términos nacionales y transnacionales. Los discursos de género han adquirido presencia global, formando parte de las políticas de organismos internacionales como las Naciones Unidas, el Banco Mundial, y otra serie de organismos y fundaciones privadas que destinan recursos a la investigación y a la promoción de género. Al igual que el discurso sobre los derechos humanos, el discurso de género se ha globalizado, acotado básicamente al carácter de “equidad de género”. En el proceso de globalización de los discursos de género (así como de los derechos humanos, con los que va a la par) ha tenido mucho que ver con la expansión de las Organizaciones No Gubernamentales como actores clave de la sociedad civil.

3. COSMOVISION TOJOLABAL Y GÉNERO

En la cosmovisión vemos como se despliega la dimensión simbólica de la cultura, que, siguiendo a Scott (1985), será traducida y normativizada a través de los discursos sociales. La cosmovisión forma parte de la cultura, pero la cultura no es una transposición mecánica de la cosmovisión. Sin embargo, la cosmovisión informa el tejido sociocultural. No podemos comprender adecuadamente las identidades, incluidas las de género, si no consideramos esta dimensión fundante de cualquier cultura. Género y cosmovisión no corren por caminos separados. Aunque la práctica cotidiana en relación al orden de género no traduce de manera mecánica la matriz cosmogónica, ésta es un referente central, que alimenta el sentido de las relaciones con el mundo y entre los hombres y mujeres. La idea que propongo de cosmovisión es también dinámica, en contacto con el tiempo presente de las sociedades a las que ayuda a dar forma. La cosmovisión nos vincula con la discusión actual sobre la diversidad cultural y las relaciones interculturales.

La cosmovisión tojolabal es por demás compleja. Atiende a un ordenamiento del universo, y a la manera en que el lenguaje nos refiere a la existencia comunitaria. Voy a referir acá solamente esta segunda noción, la del *kumon*, lo común, o el nosotros, porque encuentro necesaria su referencia para comprender el discurso político de las mujeres reseñado más arriba. Lenkersdorf (1999, 2002, 2004) sugiere que el “nosotros” es una jerarquía prevalente a la del género, ya que en referencia al nosotros hay una distinción, entre el inclusivo, *ke 'ntik*, y exclusivo, *ke 'ntikon*.

El nosotros es más importante que el género, nos dice Lenkersdorf, atendiendo a la lengua como el “adentro” de la cultura, y en ella domina una idea de organicidad por sobre la idea de individualidad. En la “perspectiva” tojolabal, el primer ordenamiento es el todo sociobiocósmico y en éste el eje mayor/menor tiene prevalencia. Hay una predominancia del nosotros en la conversación, una virtual ausencia del yo/tu; la distinción de género separa, mientras que el nosotros “establece y requiere la comunidad”. Para Lenkersdorf, es evidente que los tojolabales buscan ser comuneros versus individualistas.

Desde otra perspectiva, pero también analizando la lengua, Jill Brody (2004) ilustra la presencia y prevalencia de la comunidad proponiendo como metáfora clave: comunidad es familia, acuerdo es repetición. Agregativamente, al referirnos a “nuestros padres” en tojolabal, estamos obligados a decir “nuestra madre/nuestro padre”, *ja jnanjtiki*. Metáfora implícita de conexiones y continuaciones familiares.

¹⁶ El llamado feminismo poscolonial, el feminismo afroamericano, las feministas chicanas, han contribuido desde distintas perspectivas a comprender las operaciones del “imperialismo cultural”, que impone a las realidades que estudia los parámetros subjetivos de la propia cultura como modelo a seguir, construyendo así a “Occidente” como lugar teleológico.

Podemos concluir que desde el punto de vista de la cosmovisión, articulada en el lenguaje, el género (la pertenencia a un sexo) es una distinción secundaria e incluso, en algunos casos, prescindible. Es inclusivo de la distinción en otros casos, como el de “nuestra madre/nuestro padre”, donde el orden del par es siempre femenino/masculino¹⁷. Lo cuál no obsta para que, a pesar de que el lenguaje sea impreciso en torno al género, haya funciones desempeñadas solo por la mujer, como también señala Lenkersdorf (1998) al referirse al término *kuchaja’um*, compuesto de *kuchu*, cargar y *ja’*, agua, que no indica género. Pero es una tarea exclusiva de las mujeres cargar el agua. La ambigüedad de la lengua no es la ambigüedad en la división del trabajo por sexos. Y la inclusión paritaria en el nombrar, tampoco se refleja de manera automática en la inclusión paritaria en las funciones de representación comunitaria.

La cosmovisión como principio funcional “ecológico” (Ruz: 1983) permite sobrevivir y adaptarse a nuevas condiciones, “cambiando para preservar” el sustrato cultural. La pertenencia al todo como principio ecológico, tiene que ver con el carácter intersubjetivo de la comunicación (creación de mundo). Y con la idea de la “responsabilidad” frente al todo, (orden sociobiocósmico, en Lenkersdorf).

En la cosmovisión tojolabal se desarrolla una *racionalidad* más dirigida a la medida y la reproducción de la comunidad como un todo, donde la instrumentalidad de las relaciones objetuales con el otro son problematizadas¹⁸. La lógica capitalista enfatiza la instrumentalidad frente al mundo social y natural, su objetivación como terreno a dominar, su conversión en equivalente mercantil. El “sentido práctico” se funda en el dominio del otro. Finalmente, la lógica de la *valorización del valor*¹⁹ es la que totaliza esta cosmovisión, perdiéndose la noción de pertenencia a un todo y de responsabilidad frente al mismo.

La noción contemporánea del nosotros tojolabal es muy profunda. Tiene que ver con la cercanía corporal en la que se nace y se crece: cercanía entre madre/hija/o entre los hijos/as con la familia, el padre, hermanas/os, abuela/o, que para Lenkersdorf “proporciona la base para un filosofar de los hombres de una sola humanidad, enfocada y encontrada en su totalidad de carne, razón y corazón” (2002:57).

Este sentir interior del “nosotros” se vuelve un sentirse con la comunidad: el considerar la “tristeza” de la milpa si no se le va a ver, que no es sino el sentimiento de que todo tiene corazón. Pero esta filosofía “nosotrica” permea el contexto socio político, se puede observar en el *lajan’ lajan’*, es decir, lo “parejo”, en la pertenencia a una estructura de “hermandad” entre *bankilal / ijtz’inal*, (hermano mayor/hermano menor) y su observancia en las relaciones entre familias y en muchas actividades comunitarias.

En referencia a las mujeres, al politizarse en el contexto del Movimiento Zapatista la noción del *lajan’ lajan’*, “lo parejo”, hacia el ordenamiento de género, produce una crítica cultural al ordenamiento de la vida cotidiana. La matriz semiótica cultural se dirige a equilibrar la parte del todo referente a hombres y mujeres en la vida comunitaria.

4. GÉNERO Y VIDA COTIDIANA EN UNA COMUNIDAD TOJOLABAL

Los signos y los símbolos no son neutrales ni autónomos de otras prácticas sociales y de las relaciones de poder
Oehmichen:2000:90

Tanto para el varón y para la mujer tojolabales hay elementos claves que irán sobredeterminando el significado de la diferencia sexual, en un orden jerarquizado. El número total de la familia, el lugar que se ocupa entre los hermanos, si se es o no soltero(a). Todo ello se traduce en más o menos recursos, posibilidades y poder dentro de la estructura de las relaciones de género.

El número de integrantes de la familia es sinónimo de “riqueza”. La posesión de algunos bienes marca alguna diferencia entre las familias: el ganado, los frutales en el solar, los animales pequeños, pero es

¹⁷ Lengua “políticamente correcta” en torno al género, antes de que esta noción existiese, en torno al género, dice Lenkersdorf, ya que siempre se nombra a los dos géneros, la mujer ocupa el primer lugar: madre/padre, abuela/abuelo, nuestra madre tierra/nuestro padre sol.

¹⁸ Mientras que la cosmovisión tojolabal sería “animista”, otorgando vida a todo lo que nos rodea, la capitalista sería “objetivista”, tornando en objetos a todo lo vivo.

¹⁹ Siendo esta la lógica que totaliza al capitalismo, el trabajo centrado en el productivismo con el fin de la mayor ganancia. Rf: Marx, *El Capital*.

difícil demarcar una estratificación social en relación a esto. Es más común hablar de una familia como “más rica” en relación a los recursos humanos con los que cuenta, si sus redes de solidaridad son amplias, con muchos hijos varones que ayuden en la milpa, o muchas mujeres que ayuden en la casa y en el campo.

Se marca la importancia de la familia extendida, o *moj áljel*, algo común en las comunidades de origen mayence (Ruz:1983). Es motivo de alegría al contar con muchos hijos, ya que ello implica la continuidad de la estructura reproductiva, el posible descanso de los padres en la vejez, la riqueza de la unidad familiar, frente a otras desposeídas de la fuerza de trabajo que representan los hijos tanto varones como mujeres. “La palabra compuesta *moj áljel* combina el sentido de gente que ha crecido junta desde el nacimiento, que sigue siendo socia o familiar y que trabaja junta para la comunidad” (Brody:2004:67). La riqueza es, en ese sentido, la vida en comunidad. Las relaciones intracomunitarias permiten, a través de normas de reciprocidad, que fluya la ayuda entre familias, apoyando a las menos “ricas” en el sentido de menos numerosas.

Las estructuras familiares y de parentesco son estructuras de sobrevivencia anclada en la tierra, la Madre Tierra, sustento del alimento. La lógica de sus prácticas es la de la reproducción comunitaria, impulsada por la intersubjetividad o equilibrio ecológico ya descrito anteriormente. La vida de la comunidad es una con el ciclo agrícola. El mantener la milpa “contenta” es la principal obligación (del varón). Es reconocido y apreciado quien tiene bonito su sembradío.

La edad es un eje ordenador de suma importancia. Los padres ya viejos vivirán con el “hijo/a mas pequeño, el *k’ox*, quien tiene como misión cuidar de ellos hasta su muerte. La comunidad se entiende y se denomina como una gran familia, de hermanos mayores y menores. Entre los tojolabaleros, ello significa derechos, responsabilidades y respeto. Los hermanos y hermanas menores, *’ijtz’in*, aprenden de los hermanos mayores: *b’ankil*, si es hermano mayor de hombres, o *nu’*, si es hermano mayor de mujeres, y de las hermanas mayores, *watz*²⁰. La edad, en combinación con el género²¹, determinan el horizonte de expectativas de las personas en la comunidad, así como sus responsabilidades: una mujer casadera tiene obligaciones muy distintas a las de una menor, una madre tiene ciertos privilegios, como la de mandar a la nuera; una mujer casada tiene tareas y responsabilidades dentro del núcleo familiar de su marido, ya que el matrimonio es virilocal.

Los ancianos, las personas mayores, están en el tope de esa jerarquía. Son considerados depositarios de sabiduría. Este respeto al mayor se extiende formando la estructura social tojolabal con una cierta jerarquía. *NU* es hermano mayor, *WATZ*, hermana mayor, jerarquía enunciada cada vez que se le reconoce, independientemente del parentesco real que se tenga. Un varón le dirá *wankil* a su hermano mayor, mientras que todos los hermanos menores serán los *ijtz’in*, ya sean hermanos, primos o sobrinos. Generación y género son pues, determinaciones centrales difícilmente desestructurables por los miembros de la comunidad, y son hoy parte del terreno donde ocurren redefiniciones de la vida comunitaria, como veremos.

Para ambos sexos, la época de la soltería es la propicia para salir de la comunidad, una vez casados, el varón podrá salir más fácilmente que la mujer, generalmente a hacer trabajos que le permitan traer un poco de dinero a la unidad familiar. Es en la soltería donde se puede ser más libre.

La construcción del género en tanto atribuciones se instituye durante la infancia; en los niños muy pequeños, el trato es muy igualitario. No encontré la predilección y el deseo que hay en otras culturas de que el primogénito sea varón. Si, la búsqueda del varón o mujer dentro del conjunto de hijos. La diferenciación inicia hacia los seis/ocho años de edad. Las mujeres trabajan en las labores de la casa, la preparación del nixtamal, el amasado, la elaboración de la torrilla. Todo ello se aprende muy pronto, y la madre distribuirá lo que debe hacer a cada quien, dependiendo del número de hijas y de sus edades. El

²⁰Mario Humberto Ruz:1986; tomo II, pag. 38, señala la importancia del criterio de edad relativa, la presencia del concepto mayor/menor, *bankil/ijtz’ in*, en muchas actividades comunitarias, lo cual nos remite a patrones conductuales socialmente definidos, otro de los muchos datos que asocia culturalmente a los tojolabales con a la familia mayence. Lenkersdorf, 1994, elabora esta relacionalidad en el interesante concepto de una comunidad biocósmica.

²¹ Ver el excelente trabajo de Graciela Freyermuth Enciso, 2003, *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, Ciesas y Porrúa, México, donde encontramos un buen acercamiento al entrecruce de género y generación en comunidades indígenas en Chiapas.

cuidado de los más pequeños también es tarea principalmente de las niñas. Acompañar a la mamá al río y ayudarle a lavar la ropa, o cuidar a los más pequeños mientras ella lava la ropa, es algo muy usual. En cuanto pueden cargar el cántaro del agua también podrán ir a buscarla, cargándola sobre la cabeza. Un poco más adelante, podrán ir a buscar leña al monte, y cargarla con el mecapan.

Una mujer puede “trabajar entero” (Ruz:1990:141), es decir, hacer todo lo propio de su sexo, a partir de los doce, trece años de edad, momento en el que se concertaba el matrimonio antiguamente, así que puede deducirse que también se les pensaba “enteras” para la procreación. Esto ha variado considerablemente.

El tiempo para el juego, es menor en las niñas que en los niños, debido a que se incorporan más rápido a más tareas domésticas que los niños. La educación que la madre le da al varón no contempla lavar la ropa, ir por el agua, por la leña, hacer la tortilla. Irán en cambio, desde pequeños, a la milpa, a sembrar, a cultivar la tierra, a cosechar. Ya de jóvenes, montarán al caballo, y cuando termina su jornada, irán a bañarse al río, donde esperarán por las jovencitas que vienen a lavar la ropa, siendo este uno de los lugares de coqueteo y socialización. Los niños asisten más a la escuela que las niñas. Muchos de ellos salen a seguir los estudios cuando no hay secundaria en la comunidad, y por ello, son prioridad en cuanto a la compra del vestido y el calzado. En la distribución del alimento se reparte mayor cantidad a los varones²². Hay que señalar que mientras las jóvenes solteras ayudan en la milpa, los jóvenes no se incorporan a las tareas domésticas no atribuibles al sexo femenino (lavar la ropa, ir por la leña, cargar el agua, preparar el alimento cotidiano, aunque si el de algunas celebraciones).

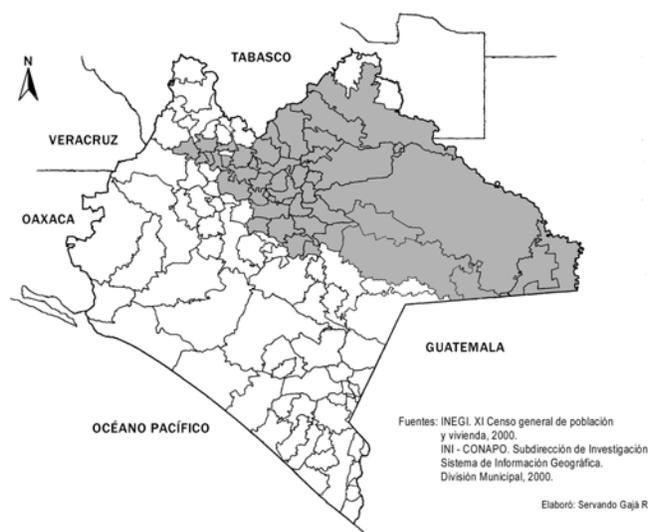
La democratización de las relaciones de género no parecería estar muy potenciada por el ordenamiento práctico en la vida tojolabal. El *ethos* cultural comunitario está atravesado por un ordenamiento genérico y generacional que las mujeres indígenas están hoy cuestionando bajo diversas formas, una de las cuales es la revisión y transformación de “la costumbre”, apoyándose en la Ley Revolucionaria de Mujeres. Antes de pasar a la presentación de como la “costumbre” es renegociada por las mujeres tojolabales en la comunidad estudiada a partir del Movimiento Zapatista, apoyándose a la Ley Revolucionaria de Mujeres, es importante dar cuenta de otros niveles de visibilidad de las mujeres indígenas que el movimiento ha puesto de relieve.

5. EL CONTEXTO ORGANIZACIONAL DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN CHIAPAS Y EL MOVIMIENTO ZAPATISTA

Si bien es cierto que el levantamiento del EZLN desde su inicio fue marcado por una importante presencia de mujeres indígenas, y que muy pronto (ese mismo 1 de enero de 1994) se dió a conocer la Ley Revolucionaria de Mujeres, junto con las otras leyes del levantamiento zapatista, haríamos mal en pensar que la organización y participación política de las mujeres indígenas inició con su incorporación al zapatismo.

En Chiapas, el entorno organizacional de las mujeres indígenas iba en aumento desde la década de los 80. En la larga tradición de lucha agraria y campesina que tiene Chiapas las mujeres se incorporan de diversas maneras:

Chiapas: Municipios con 40% y más de población indígena



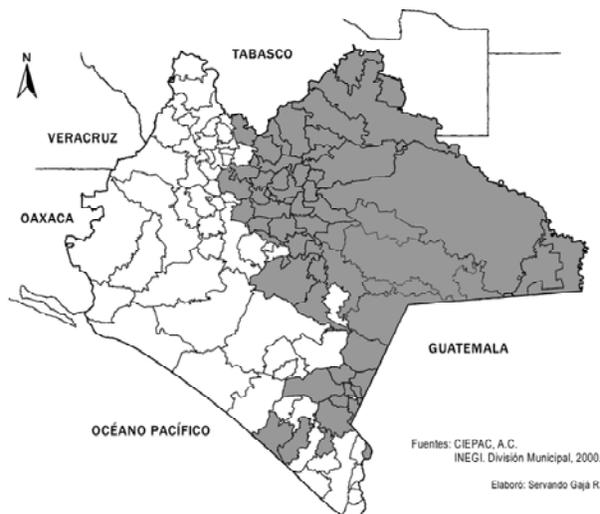
²² Esta observación hecha por Basauri en su estudio que data de 1928, la he podido constatar directamente. Vale decir que lo mismo sucede en nuestro contexto urbano.

Acompañando al movimiento campesino en las movilizaciones que desde los setentas realizaban organizaciones como la Organización Campesina Emiliano Zapata, OCEZ, la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, CNPA, y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC.

Paralelamente, las mujeres indígenas empiezan a construir sus propias organizaciones productivas y artesanales, y también en vinculación con los grupos de mujeres católicas. Hay un buen número de organizaciones mixtas como la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) y varias organizaciones de mujeres, como la Organización Independiente de Mujeres Indígenas (OIMI), las Mujeres de Motozintla, Mujeres de Margaritas, Mujeres de Ocosingo, Mujeres de Jiquipilas y la Organización de Mujeres Artesanas de Chiapas J'pas Joloviletik, en los Altos, J'pas Lumetik, Nan Choch, ISMAM, y otras.

Por otra parte, el feminismo transitaba a la proliferación de grupos constituídos como Organizaciones No Gubernamentales. Desde fines de los ochenta se fundan varias ONGs donde académicas mestizas²³ trabajan desde una perspectiva de género problemas como salud reproductiva y derechos humanos, dando talleres y acompañando a mujeres indígenas. (Olivera, Mercedes: 1994; 2001 y Hernández Castillo: 1994).

Chiapas: Municipios con presencia Zapatista



En San Cristóbal de las Casas se fundan ONGs como el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, COLEM, el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), el Centro de Capacitación para la Ecología y Salud de San Cristóbal (CCESC), Chiltak, KINAL ANZETIK. El trabajo de estas ONGs comprometidas con las mujeres indígenas es muy importante para el desarrollo de una conciencia de género, y se combina con el trabajo de las religiosas, organizadas en la Coordinadora Diocesana de Mujeres, CODIMUJ, que acompañaba a mujeres indígenas en su lucha por mejorar sus condiciones de vida, impulsando proyectos productivos y también interpretando la palabra de dios desde la perspectiva de los derechos de las mujeres. En particular, la CODIMUJ a través de los Comités Eclesiales de Base, logran conformar en la Selva y en los Altos una amplia red de defensa de los derechos humanos, con un claro énfasis en los derechos de las mujeres²⁴.

La cercanía con la experiencia del refugio guatemalteco en los ochenta²⁵ es otro referente importante en la modificación del papel que las mujeres indígenas ocupan en sus comunidades, esta vez a partir del ejemplo de las indígenas guatemaltecas.

Por otra parte, en Chiapas, las mujeres en sus comunidades habían ido accediendo cada vez más a tareas de responsabilidad social. A través de sus cooperativas, como promotoras de salud, creando cajas de ahorro, y en muchas ocasiones teniendo que negociar directamente con las autoridades, las mujeres habían ido modificando su posición en el ámbito comunitario, en muchas de las comunidades²⁶.

²³ Mestiza, en el contexto mexicano, quiere decir perteneciente de la cultura hegemónica, pertenencia no marcada, que se define en tanto mexicana y que se autoconsidera no indígena.
²⁴ CODIMUJ, *Con mirada, mente y corazón de mujer*. 1999, Coordinación de Mujeres Diocesanas, Chiapas, México. También ver Gil Tébar, Pilar R. 1999. *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*. Universidad de Málaga, Málaga
²⁵ México acogió durante esos años a refugiados guatemaltecos, indígenas en su mayoría, perseguidos políticos o población que huía del exterminio de las dictaduras militares y la Guerra contra los movimientos guerrilleros. La participación de las mujeres indígenas fue muy importante en la organización para el retorno a Guatemala. Tres importantes organizaciones de mujeres indígenas guatemaltecas se fundaron para el retorno: *Mamá Maquín, Madre Tierra e Ixmucané*.
²⁶ La experiencia es diferenciada regionalmente. En lo general, los Altos se considera una zona más tradicional que la Selva. Sin embargo, el zapatismo se ha extendido ampliamente en ambas zonas.

Es así como las mujeres indígenas, lejos de estar aisladas, tienen acceso a una serie de entornos discursivos sobre el género que provenían de varias instancias no coincidentes ideológicamente entre sí, pero que hablaban (de distintas maneras) de los derechos de las mujeres. Agencias estatales y federales, ONGs de mujeres feministas, religiosas con perspectiva de género, así como los discursos de izquierda y de reconocimiento y afirmación de la cultura indígena que estaban ya en el entorno organizativo desde la década de los ochenta componían el ambiente donde el zapatismo iba tomando forma²⁷.

En 1992, el estado mexicano reforma al artículo 4 constitucional reconociendo a México como nación pluricultural. Al mismo tiempo, la política pluricultural del salinismo²⁸ reformaba en 1994 el artículo 27 constitucional referido al reparto agrario y a la existencia del ejido, es decir, la propiedad comunal de la tierra, base de las comunidades indígenas.

La primera muestra pública de que los indígenas no se reconocían en esa definición de “pluriculturalidad” del estado mexicano fue la masiva marcha del 12 de Octubre de 1992 en las calles de San Cristóbal de las Casas. Como conmemoración del “Encuentro de dos mundos” una multitud de indígenas echó abajo la estatua del conquistador español Diego de Mazariegos²⁹. Era la primera manifestación del zapatismo indígena, y la clara visibilización de su lectura de las políticas estatales y nacionales como neocolonialistas y racistas. En esta marcha ya se dejan ver cientos de mujeres, algunas con sus hijos a cuestas, marchando al lado de los hombres en un movimiento que también es suyo. Otro horizonte discursivo se iniciaba ya dentro de un nacionalismo que había logrado mantener su hegemonía ocultando en la terminología del desarrollo la operatividad de su etnocentrismo.

El levantamiento zapatista ha sido explicado por la confluencia de los cuatro caminos (de Vos, 1999): el de la “lucha”, que es la organización y resistencia la agraria y campesina. El de la tradición, que reivindica la etnicidad y le va dando al movimiento su carácter de reconocimiento cultural. El de la palabra de dios, que es el camino del acompañamiento de la iglesia a través de la opción preferencial por los pobres. Y el de las armas, el de la organización como ejército, el camino de la sublevación.

Esta hibridación de prácticas, discursos y perspectivas confluyen en un contexto político donde, a la vista de estudiosos como Harvey (1995; 1998) y Guillén (1998; 1999), la mediación política estatal hace crisis. Desde el punto de vista de la constitución de la ciudadanía, la rebelión neozapatista de 1994 es una crítica tanto a la ciudadanía corporativa rural, como a la visión estrecha de la ciudadanía democrática electoral. Esta constitución de una nueva ciudadanía³⁰ (autónoma / radical) incluye desde su inicio “la cuestión de las mujeres” en términos de un nuevo reordenamiento de género en su horizonte de democracia ideal.

6. HORIZONTES DE VISIBILIDAD DE LAS MUJERES INDÍGENAS Y EL MOVIMIENTO ZAPATISTA

La importancia de las mujeres, de su representación y derechos, ha estado presente en el “discurso oficial” del neozapatismo desde su inicio³¹, las ha incorporado de manera continua y ha definido y hablado de sus necesidades particulares, ya sea en la voz del Subcomandante Marcos, o por la voz de las comandantas e insurgentas³². Los comunicados e intervenciones públicas de la dirigencia zapatista son un ejemplo de un tono “políticamente correcto” en relación al género, mucho antes (y quizá son

²⁷ La incursión del grupo maoísta guerrillero que dió origen al EZLN se data de inicios de los años ochenta. El Congreso Nacional Indígena de 1974, organizado por la Diócesis de San Cristóbal a petición del Gobierno Federal, marca el inicio de un movimiento de afirmación y reconocimiento de la cultura indígena. No hay que perder de vista la permeabilidad de los Estados nacionales latinoamericanos a las políticas internacionales. México, por ejemplo, es la primera nación latinoamericana que firma el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, sobre el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas, en 1989.

²⁸ Me refiero al gobierno neoliberal de Carlos Salinas de Gortari, de 1988 a 1994.

²⁹ De hecho, la única estatua pública de un conquistador en la República Mexicana.

³⁰ En el Movimiento Zapatista aparece muy nítidamente un nuevo sujeto político centrado en sus demandas étnicas o identitarias. Ello no debe obliterar su historia política, perteneciente al “viejo” campesinado organizado en su lucha por la tierra (Hernández: 1998, Mattiace, 2003). En la reivindicación cultural está presente la importancia de la propiedad comunal de la tierra, y la consideración de la tierra misma como “nuestra madre tierra”, no susceptible a ser enajenada.

³¹ Por eso me parece equivocado el señalamiento que hace John Womack Jr., 1999, en su introducción a *Rebellion in Chiapas, an historical reader*, Newspress, en el sentido de que el zapatismo incorpora tardíamente el “problema” de las mujeres.

³² *Yo, Marcos*, de Marta Durán de Huerta, 1994, Ediciones del Milenio, es una de las primeras largas entrevistas donde el Subcomandante habla sobre sí mismo y sobre la vida de los indígenas. Encontramos ahí una reflexión sobre las mujeres indígenas, como es su vida en las comunidades, y como están replanteando su lugar de género. Ha habido comunicados específicos reconociendo la lucha de las mujeres zapatistas y sus obstáculos, como el texto en que se refiere a la Ley Revolucionaria de Mujeres como la “primera revolución zapatista”, en marzo de 1994, o el texto *¡Insurgentas! (La Mar en marzo)*, en marzo del 2000. Desde el inicio, las mujeres han estado mostrándose como participantes de las estructuras del movimiento. La imagen de la Comandanta Ramona durante los Diálogos para la Paz, en 1994, con el bastón de mando en octubre de 1996 en La Realidad, y más comandantas que han hecho declaraciones, como Susana y Trini, así como las interesantes entrevistas que algunos diarios han hecho a insurgentas como Alma y Maribel.

origen) de que este fuera instituido en los discursos oficiales de los dirigentes políticos nacionales³³. Como parte del conjunto de leyes que el EZLN hace públicas el primero de enero de 1994, aparece la Ley Revolucionaria de Mujeres, consensuada y aprobada en 1993. El zapatismo instituye la presencia política y simbólica de las mujeres indígenas en el movimiento y al hacerlo, *exacerba el campo enunciativo de y sobre las mujeres indígenas*. Sobre las mujeres indígenas, porque ha visibilizado las conexiones entre las representaciones de la mujer indígena con la cultura mestiza y el estado mexicano. De las mujeres indígenas, porque ha provocado un salto en su autoconciencia y sus autorepresentaciones, y ha abierto un espacio para consolidar su agenda en términos nacionales. El zapatismo ha influido también para que mujeres indígenas no zapatistas discutan los planteamientos de género concentrados en el Movimiento, por ejemplo, los puntos de la Ley Revolucionaria de Mujeres.

El zapatismo es en ese sentido una inflexión dentro del discurso de las mujeres indígenas a nivel nacional, donde ocurre un *despertar feminista*. Se trata de una *conciencia de género localizada en términos culturales y de clase*, conciencia que produce momentos de distanciamiento y autoreflexividad hacia la propia cultura, al tiempo que momentos de unidad y defensa cultural frente a las estructuras de dominio y subordinación hegemónicas (los patrones, el estado-nación, el orden global).

A continuación analizaremos dos horizontes de visibilidad de las mujeres indígenas en el contexto del Movimiento que muestran esa "conciencia situada" de género. Después regresaremos al estudio etnográfico realizado en una comunidad tojolabal, como el tercer horizonte de visibilidad.

El primero se compone de un *corpus* de entrevistas, crónicas y declaraciones aparecidas en la prensa escrita nacional durante 1994 y 1995, hechas por insurgentas combatientes zapatistas y por Comandantas del EZLN. El segundo, es el análisis de las memorias del Encuentro-Taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones", efectuado en mayo de 1994 en San Cristóbal de las Casas por un grupo de ONGs. Y el tercero, es el análisis de la interpretación de la Ley Revolucionaria hecha por mujeres en una comunidad tojolabal zapatista durante el año 1999.

Si bien es cierto que las mujeres que citaremos a continuación no son solo tojolabales, pertenecen a un núcleo étnico común, que es el de la familia mayence, y comparten también la experiencia de vivir en las comunidades indígenas.

6.1 Las palabras de las insurgentas

"Cuando yo vivía en mi casa con mi familia, yo no sabía nada. No sabía leer, no fui a la escuela, pero cuando me integré al EZLN aprendí a leer, todo lo que sé, hablar español, escribir, a leer, y me entrené para hacer la guerra" afirma la Capitana Elisa, una de las 12 mujeres que junto con cien milicianos e insurgentas armados reciben a la prensa el 19 de enero de 1994.

La Jornada, 20 de enero de 1994

Laura es tzeltal y tiene de 21 años, desde hace tres es Capitana de las tropas de asalto:

...pude estudiar hasta cuarto año de primaria, era muy chica cuando me enteré del EZLN, trabajaba la tierra con las mujeres con las que nos juntábamos para producir algo de comida. Ahí empezó la plática donde entendimos la miseria y porqué no podemos vivir mejor... Yo me inicié por conciencia, para pelear a favor de los pobres, pues no está bien que se sigan muriendo los niños...

La Jornada, 20 de enero de 1994

Una buena parte de las mujeres que se incorporan al ejército zapatista lo hacen desde muy jóvenes, casi niñas. Frente a la opción de ir a trabajar como empleada doméstica a San Cristóbal o de quedarse en la comunidad, muchas preferían irse con los zapatistas. Y así lo decidían sus familias y comunidades. Si

³³ Es muy reciente la incorporación de marcas de género en la comunicación política institucional. El uso del los/las, la referencia a las niñas y mujeres como continente no contenido en el neutro-masculino de los hombres es muy reciente en la izquierda. Tal vez una de las corrientes políticas que hizo hincapié en esto fue el trotskismo mexicano, en los años setenta.

bien el zapatismo era una opción de vida, no era fácil tomar la decisión de dejar ir a los hijos, sobre todo si de mujeres se trataba. Como refiere el Subcomandante Marcos:

Cuando las insurgentas se iban a la montaña, las mujeres viejas de los pueblos las acusaban de que se iban a "pirujear" (prostituirse), que allí quien las iba a cuidar. Pero las mujeres jóvenes del pueblo se entusiasmaban. Les preguntaban a las insurgentas que cómo trataban a las mujeres...." Si no quieres que te agarren ¿te castigan? No, no te pueden agarrar si tú no quieres que te agarren... Si uno no quiere a un hombre ¿puede no casarse con él? Si no quieres no te casas....Entonces empezaron a llegar un chingo de mujeres

Durán de Huerta, Martha:1994:33-34

El zapatismo se devela como una opción por *conciencia*, rebeldía contra la miseria que hace que los niños mueran, como lo refiere la Capitana Laura, y como una opción de educarse y aprender, como dice la Capitana Elisa; pero también, en el relato del Subcomandante Marcos, es una opción para salir de los mandatos comunitarios en torno al casamiento. Una manera de vivir la vida de mujer de otra forma.

Las jóvenes insurgentas se empiezan a distinguir de las muchachas de su edad que viven en sus comunidades. Son mujeres de 18 o 20 años que aún no han tenido varios partos, están mejor alimentadas, saben castellano, han aprendido a leer y a escribir. Tienen seguridad en sus palabras³⁴. Esta diferencia es ilustrada por el periodista Hermann Bellinghausen en la crónica que hace de una zona zapatista en la selva, el 4 de abril de 1994:

*María Elena sabe tzeltal, aunque es cholera y robusta. Las mujeres del EZ son sanas, educadas. Durante años han llevado una vida espartana pero con servicio de "sanidad" y alimentación regular. Al igual que Amalia, María Elena considera estar mejor que si se hubiera quedado en su pueblo. **Andaría como esas tristes madres, descalza, flaca, rodeada de niños enfermos;** cualquier madre mayor de 20 años ha perdido uno o varios hijos y habla con una pena fija que María Elena no tiene; en su conversación no hay fatalismo ni rigidez ideológica. Habla como si nada, pero a preguntas expresas responde que pelea para que las gentes vivan mejor. Morirse en batalla no le importa y ya la vio cerca en Ocosingo el 2 de enero. Hoy cumple tres meses de sobrevida...*

La Jornada, 5 de abril de 1994

La mirada sorprendida del cronista nos rebela lo que ve en la mayoría de las mujeres en las comunidades indígenas, *tristes madres, descalza(s), flaca(s), rodeada(s) de niños enfermos*, frente a otra realidad emergente, mujeres *sanas y educadas*, podemos agregar, aún solteras, mejor alimentadas y bilingües. Al parecer el EZLN no sólo era una organización político-militar, sino una instancia que ofrecía al menos a las mujeres jóvenes, caminos de desarrollo que no podía propiciar ni el ámbito comunitario ni el estado mexicano. Lo otro que sorprende al cronista es la manera fresca, no ideologizada ni fatalista, de asumir la posibilidad de la propia muerte en la lucha. El ideario zapatista cobra forma en las palabras de jóvenes decididas a cambiar la realidad de sus pueblos.

El espacio para las mujeres se obtuvo en la lucha, mostrando las capacidades militares y guerreras, es decir, era un espacio negado de antemano por el hecho de ser mujer. A pesar de que se formara parte del ejército, y se entrenara al igual que los varones, las mujeres tenían una posición subalterna. Relatos del Subcomandante y de las mismas insurgentas señalan esta característica presente en las relaciones entre los sexos. Aún habiendo leyes zapatistas que garantizaban el lugar de mando de las mujeres en el ejército, sólo la acción ejemplar pudo abrir ese espacio antes contestado.

La Mayor Insurgente Ana María estuvo a cargo de la exitosa operación para tomar el Palacio Municipal de San Cristóbal de las Casas el primero de enero de 1994. Aparece públicamente junto con la Comandanta Ramona en marzo de ese año, en el primer diálogo en San Cristóbal. De unos 25 años, cuenta que ingresó al EZ cuando tenía 12 o 13, y lo explica así:

³⁴ Es decir, han logrado lo que ni la modernidad desarrollista de la nación mexicana, ni la comunidad indígena tal y como sobrevive dentro de ella.

El EZLN responde a mis intereses personales. Nosotras nos integramos a esta lucha hace más de 10 años. Primero fueron luchas pacíficas donde participaba con mis hermanas y hermanos... Cuando entré, éramos sólo dos mujeres. En ese entonces éramos 8 o 9 en la sierra. Los compañeros nos enseñaron a caminar en la montaña, cargar las armas, cazar. Nos enseñaron ejercicios militares de combate y cuando aprendimos esos trabajos, nos enseñaron política. Después salimos a comunidades a hablar con nuestras gentes, a platicar de nuestra lucha y de como podíamos resolverla y empezó a llegar mucha gente: compañeros, mujeres y niños. Porque la mayoría somos jóvenes... Necesitamos apoyo las mujeres porque somos las que sufrimos más. Es muy doloroso ver a los niños morir, morirse de desnutrición, de hambre, de enfermedades curables. La mujer sufre mucho. Y por eso luchamos.

La Jornada, 7 de marzo 1994

Ana María habla del dolor que la hace estar en la lucha, *el dolor de ver a los niños morirse de desnutrición, de hambre, de enfermedades curables*. Ella es una de las más antiguas combatientes del EZ. Era una de dos mujeres de los primeros nueve compañeros. Uno de los primeros cuadros que “platican” con mujeres de las comunidades. En San Miguel Ch’ib’tik me cuentan de las visitas de algunas mujeres con cargo, para platicar sobre la lucha. Me refieren también que como había pocas mujeres y muchas comunidades, se circulaban cintas grabadas, y las mujeres se juntaban a escucharlas.

La comunicación entre insurgentas y mujeres de las comunidades hace que crezca el número de participantes en la organización, y también que el discurso zapatista, “la lucha”, circule y sea apropiado por las mujeres no combatientes. Al mismo tiempo, la pertenencia comunitaria de las insurgentas permea el discurso oficial del zapatismo en torno al género. Este es el contexto en el cuál se elabora la Ley Revolucionaria de Mujeres.

6.2 Segundo horizonte: mujeres indígenas no Zapatistas

Convocado por el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas A.C. (COLEM), la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, (OMIECH), y la Comisión de Mujeres de la Coordinadora Nacional por la Paz, (CONPAZ), se realiza el Encuentro-Taller “*Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones*” en San Cristóbal los días 20 y 21 de mayo de 1994³⁵. Asisten 47 mujeres indígenas entre tzotziles, tzeltales, tojolabales y mames de comunidades de los municipios de San Juan Chamula, San Cristóbal de las Casas, Motozintla, La Independencia, Oxchuc, Teopisca, Ocosingo, Chenalhó, Chanal y Pantelhó. Las edades fluctuaban de 19 a 61 años, con una asistente de 14 y otra de 16. La comunicación fluyó a través de la traducción simultánea del tzotzil y tzeltal.

El encuentro fue un espacio de confluencia de mujeres indígenas con experiencias muy diversas, desde la pertenencia étnica, la edad, y como oficios, había parteras, artesanas, comerciantes y agricultoras. Las pertenencias religiosas también variaban entre sí: católicas, tradicionalistas y protestantes.

El objetivo del encuentro era reflexionar acerca de los derechos de las mujeres indígenas en relación a las implicaciones que las modificaciones al artículo cuarto constitucional³⁶ y la Ley Reglamentaria propuesta por el Instituto Nacional Indigenista, (INI), que reconocía los usos y costumbres de los pueblos indígenas sin ninguna observación crítica hacia ciertas costumbres en relación a las mujeres. Varias de las organizadoras del encuentro consideraban que en las consultas para dicha modificación no se había tomado en cuenta la opinión de las mujeres indígenas³⁷. Así mismo, consideraban que ciertas costumbres eran atentatorias a los derechos humanos de las mujeres. En ese contexto, se agregó la discusión de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN recién hecha publica en enero de 1994.

³⁵ El documento base para elaborar esta parte es la *Memoria del Encuentro-Taller “Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones”*, 1996, segunda edición, mimeo, y el extracto reproducido en “El grito de la luna: mujeres, derecho y tradición”, 1994, revista Ojarasca, agosto-septiembre. Todas las citas vienen de este último texto.

³⁶ Reforma publicada en el *Diario Oficial* el 28 de enero de 1992, y que en su primer párrafo dice: “La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley debe proteger y promover el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizar a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos en que establezca la ley”

³⁷ Refiere Aída Hernández que al señalar la ausencia de compañeras indígenas en los foros “populares” de consulta, “funcionarios del INI nos respondieron que a las mujeres indígenas no les gustaba participar, ni querían saber nada sobre leyes o cosas de política. El Encuentro-Taller de mayo pasado vino a desmentir esta apreciación”, en 1994 “*Campeñas Indígenas dicen su palabra: Crónica del Encuentro Taller Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbres y Tradiciones*”, parte de la Memoria de dicho encuentro.

Transcribo la “Ley Revolucionaria de Mujeres” tal y como fue dada conocer en “El Despertador Mexicano, órgano informativo del EZLN”, al lado de la “Primera Declaración de la Selva Lacandona, Hoy decimos ¡Basta!”, distribuido el primero de enero de 1994.

“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 suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente:

LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES

Primero: Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen

Segundo: Las mujeres tienen derecho de trabajar y recibir un salario justo

Tercero: Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar

Cuarto: Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente

Quinto: Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación

Sexto: Las mujeres tienen derecho a la educación

Séptimo: Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio

Octavo: Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente

Noveno: Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias

Décimo: Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios

En los puntos del Encuentro-Taller sobre el maltrato a las mujeres y en la discusión sobre la modificación del cuarto constitucional, fueron apareciendo los núcleos que se aproximan a algunos de los puntos de la Ley de Mujeres zapatista. Notoriamente, la idea de que la discriminación y el maltrato vienen de la sociedad ladina, de sus autoridades, de los patrones, pero también de la comunidad, de algunos usos y costumbres, y de la relación de género y generacional.

Platicamos sobre la pobreza, la discriminación y la injusticia que sufren los indígenas y también sobre el maltrato de la mujer. Se habló de todo lo que ahora no podemos hacer, lo que no nos dejan hacer. Se platicó sobre los derechos que nos quitan a los indígenas y a las mujeres, los derechos que nos quitan las autoridades, los caxlanes (mestizos), la pobreza. También hablamos sobre los derechos que nos quitan a las mujeres la comunidad, el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas. A nosotras nos han enseñado desde chiquitas a obedecer, a no protestar, a callarnos, a aguantar, a no hablar, a no participar. Pero ahora no queremos quedarnos atrás: no

queremos que nos pisoteen. Exigimos que nos respeten como indígenas y como mujeres y que tomen en cuenta nuestros derechos. Queremos que se respeten nuestras costumbres, las que la comunidad vea que son buenas para todas las mujeres, hombres y niños. También queremos participar en hacer las leyes que nos tomen en cuenta a nosotras y a nuestros pueblos y respeten nuestros derechos.

Y con cierto dejo de humor e ironía: "No sólo los hombres pueden pensar, nosotras también sabemos pensar como los hombres, mejor, porque la mayoría de las mujeres no tomamos *posh*³⁸."

En otros planos cuestionan la tradición y proponen la necesidad de actuar diferente. Al plantear la tradición como criticable, es de observarse que asistimos a un cambio generacional: "Los papás piensan que es más útil trabajar el campo que ir a la escuela. Nosotras no pensamos así, porque saber nos permite trabajar mejor..."

Poder asistir a la escuela, educarse, aprender castilla, son demandas importantes en las comunidades por parte de las mujeres.

Y en relación a la costumbre de acordar el matrimonio:

En las comunidades a veces nos obligan a casarnos; a veces cambian a las mujeres por una vaca. No es justo lo que nos hacen, nos maltratan al casarnos a la fuerza. Deben respetar la decisión de las hijas y el casamiento debe ser con la pura voluntad de la pareja. Cuando una mujer no es su gusto casarse, hay pleito y el hombre más fácil maltrata a la mujer. Los culpables son los papás por casarla a la fuerza, es parte de nuestra costumbre. A veces los papás quieren a las hijas o a las entenadas para que sean su mujer un rato y no para el novio...Las mujeres tenemos derecho a elegir nuestro esposo y no nos pueden obligar a casarnos con alguien que no queremos, ni agarrarnos a la fuerza, ni vendernos.

En relación a la violencia contra las mujeres, se enuncia un derecho universal: "El marido, los hijos, el papá, la mamá, el suegro o la suegra, los cuñados, no nos pueden maltratar ni golpear; tampoco los policías ni los soldados ni ninguna otra persona..." Y: "Tenemos derecho a defendernos de la violación estando casadas o solteras. Ni el marido nos puede obligar a estar con él si no queremos...Es importante que las mujeres nos apoyemos..."

Se problematiza con agudeza la relación entre cambio y tradición, repensándola desde una perspectiva que devela la complicidad de la cultura nacional entre "el respeto a las tradiciones" y la pervivencia de la marginación. "Y no es cierto, como piensan algunos mestizos, que nuestra costumbre es solamente comer verdura y pozol. Queremos tener derecho a comer carne, a tomar leche, a que nuestros hijos no mueran de desnutrición, ni que las mujeres mueran de parto"

Y se reconoce una normatividad ética para la modificación de la "costumbre":

También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres. La Ley (se refiere a la constitucional) sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las comunidades y las organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie.

Las integrantes del Encuentro Taller se sintieron reconocidas en todos los puntos de la Ley Revolucionaria de Mujeres, a excepción del punto nueve, que les pareció sólo para las mujeres zapatistas (referente a que las mujeres puedan tener cargos militares). Propusieron, sin embargo, completar un faltante:

³⁸ Aguardiente tradicional de esa zona

...Proponemos que haya una ley que exija que nos den terreno a las mujeres, porque también nosotras trabajamos, comemos y tenemos necesidades...Debemos tener derecho a heredar tierras, a créditos, a tener casa propia y buena, derecho a impulsar y dirigir proyectos productivos...

El asunto de la herencia de la tierra es álgido en el campo mexicano. Como en muchos otros países, las normas comunitarias determinan al varón (jefe de familia, o hermano mayor) como quien legalmente puede poseer la tierra. En México, el estado mexicano hace eco de esta normativa o costumbre indígena, al reconocer a los varones como los únicos legalmente aptos para ejercer la tenencia de la tierra. En este contexto, apareció la demanda de la herencia de la tierra, que no está en la Ley Revolucionaria. Más adelante veremos como se discutió esto a nivel comunitario.

6.3 Tercer horizonte de visibilidad: el comunitario

Las políticas del movimiento Zapatista impulsa un enfoque de género, pero, ¿Cómo es esto retomado por el discurso coloquial comunitario? ¿Qué implicaciones tiene en las prácticas comunitarias? La investigación de campo hecha en San Miguel Chiptic tuvo una parte dedicada a explorar el sentido de la Ley de Mujeres para las mujeres de esa comunidad tojolabal zapatista. Para realizar esta investigación fui presentada a la asamblea comunitaria. En esa asamblea sólo participaban varones de la comunidad.

La asamblea me sirve de termómetro: la temática despierta ánimos. Discuten mucho en tojolabal, y en español me dicen: es cierto que las mujeres tienen derechos, que está mal pegarles, que su trabajo también vale. Todos han oído hablar de la Ley Revolucionaria de Mujeres que el EZLN publicó junto con otras leyes el primero de enero de 1994. Pero nadie conoce textualmente esas leyes. No ha llegado ahí la versión en tojolabal. Me dicen que les interesa conocer más de esa Ley, que tengo permiso para reunir a las mujeres, trabajar con ellas, estar tiempos de visita en la comunidad. El permiso está dado.

Realizamos tres reuniones de mujeres entre los meses de Abril y Julio de 1999³⁹, a las cuales me referiré ahora. Eran reuniones para hablar sobre la Ley Zapatista de mujeres y sobre la situación de las mujeres, es decir, era un espacio para “poner en discusión” o en re/visión el tema “mujeres”. La primera reunión es acordada de antemano; ya saben en la comunidad que llegaré con el texto de la Ley traducido al tojolabal. Saben también que me acompañará un joven estudioso del tojolabal, de largos cabellos rubios, a quien han admitido con extrema curiosidad. “¿Es hombre o mujer? ¿Y donde ha aprendido nuestra lengua? “

La reunión es tensa. Nos han permitido⁴⁰ juntarnos en la escuela alternativa, no en el patio de la Iglesia como nos han dicho antes, que es el lugar donde se llevan a cabo las asambleas. Al parecer, los hombres tendrán una reunión en ese lugar. Tocan el cacho⁴¹, indicativo de la asamblea de hombres. Para nosotras, tocan la campana. Las mujeres empiezan a llegar lentamente. Nos apoya Lucía, que cuenta con mucho reconocimiento entre las mujeres de la comunidad, sobre todo con las de mayor edad. Se tardan en llegar, pero al final, están casi todas. Mujeres mayores de cincuenta años, las “abuelas”; otro grupo de mujeres casadas que llegan con sus hijos. Las hay de dos edades, o muy jovencitas, unos 16 a 18 años, y otras mayores, de entre 23 y 26. Las primeras no hablaran en ninguna de las sesiones que tendremos. Las otras sí.

Hay también un grupo de jóvenes solteras, de entre 18 y 20 años, que se distinguen porque tienen otras responsabilidades comunitarias: o bien son catequistas, o van a aprender medicina tradicional, o van a las reuniones de promotoras.

Nuestra traducción no fluye. Nuestro aprendizaje académico del tojolabal no nos sirve para comunicar lo que dice la Ley. Ellas se ríen cuando el traductor de cabellos largos habla en su lengua, se distraen.

³⁹ Fines de 1997 y 1998 es la época en que el estado mexicano arceja la guerra de baja intensidad en la llamada zona del conflicto. El 22 de diciembre de 1997 sucede la masacre de Acteal, donde 45 personas son muertas por grupos paramilitares. La mayoría son mujeres, varias de ellas embarazadas. Los asaltantes atacaron al grito de 'A terminar con la semilla!. En enero de 1998, la comunidad de Chiptic fue ocupada por militares. Las mujeres resistieron con palos y piedras, y lograron sacar al ejército de su población. Si bien visité la comunidad durante esos años, no realizamos reuniones con las mujeres hasta 1999, cuando el ambiente era menos tenso.

⁴⁰ Me refiero al Comisariado Ejidal, que es la autoridad comunitaria máxima, compuesta solo por varones. El cargo en el Comisariado es elegido por la asamblea comunitaria, y se elije de entre los jefes de familia copropietarios de la tierra comunal y/o ejidal.

⁴¹ Cuerno de toro que sirve para llamar a asamblea general de varones. Para convoar a las mujeres o a asambleas mixtas se toca la campana de la Iglesia.

Optamos por leer la Ley en español, y mejor aun, le pedimos a alguna de las participantes que la lea. Dos jóvenes se auto-proponen e inician la lectura. Alondra y Carmen leen en un español fluido y correcto. Se lee cada punto de la ley. Se empieza a animar la plática. Por momentos, todas hablan. Discuten en su lengua. La reunión termina con este primer acercamiento, tanto a la ley como entre nosotros. Concluyo que no es buena idea la participación del joven de cabellos largos. Es demasiado llamativo para todas.

La segunda reunión se lleva a cabo quince días después. Me acompaña nuevamente Lucía. Será la facilitadora y traductora de la reunión. Ya nos conocemos un poco más. Parece que ahora si nos podremos reunir en el patio de la Iglesia. Al caminar hacia allá, Carmelina, una joven de unos 18 años, aborda al Comisariado Ejidal, que pasa por ahí. Le pregunta si podemos reunirnos afuera de la Iglesia, y él dice que no. Que nuestra reunión la hagamos en la escuela; ella entonces, con una ironía, que demuestra también la confianza que le tiene, le dice, cuadrándose al estilo militar, ¡media vuelta, ya! Y se ríe. El no se ríe tanto. El señalamiento de Carmelina es claro: estamos subordinadas a las estructuras, y a los jefes de esas estructuras. Y los jefes, en la mayoría de los casos, son los hombres.

Obedientemente, nos vamos pues a la escuela. Ya están algunas mujeres. Lucía las invita a participar. “Pregunta si estamos o no trabajando bien, la hermana quiere saber” les dice Lucía. Llega el hermano Alberto, uno de los principales jóvenes de la organización política. Interviene: “Digan pues que cosa es sus derechos, que van a hacer con eso del derecho. Platiquen bien...” Su intervención es entre invitación y mandato.

Me dice Lucía: “Hace poco tiempo que nos estamos reuniendo, las hermanas ya saben sus derechos. Lo que está en el papel es muy bueno, pero... Hay mucho *kixwel*” (vergüenza), me dice Lucía, “así nos pasa el domingo (en la Iglesia) Hermana⁴², no hablamos pues”. Y les dice a las mujeres: “Si nosotras que ya quitamos un poco la vergüenza, que hablen, para que aprendan los otros, porque ya tenemos un camino...”

La primera que se anima es la joven Zenaida. Tiene unos 20 años. Es hermana de Alberto:

“Derecho de por si lo merece una mujer. Pero falta mucho por aprender el derecho de una mujer. Las que están casadas, bravo el hombre, empieza a regañar. Los dos tienen derecho, y tienen que estar parejos. Eso entiendo yo. “

Se escucha otra voz, también de una mujer joven: “Lo que dijo Zenaida está bien pero hay hombres, y también entre hermanos, que están bravos, y no respetan”.

Nuevamente elegimos leer punto por punto de la ley, lo hacen de nuevo Alondra y Carmelina, en español. Se convoca a que se reflexione en voz alta. Cada ley enuncia una problemática: tener derecho al trabajo, a un pago justo. Las palabras empiezan a escucharse. Se trata la quinta ley sobre el derecho a la educación. “Aunque digan los hombres que no tenemos derecho, si tenemos a aprender muchas cosas, si queremos. Tienen justo las solteras, pero...atraso de nuestro esposo” es decir, las solteras pueden hacerlo, pero para las casadas está más complicado, el marido no lo entiende así.

Pasamos al séptimo punto de la ley, sobre el derecho a elegir marido. Lucía dice que las jóvenes ya tienen ese derecho en la comunidad. “Ustedes que son jóvenes, si no quieren casarse no se van a casar”. Daría, Alondra, Juventina, Gloria, todas de unos 18 años, no se pronuncian.

Entramos al octavo punto, “Ninguna mujer debe ser golpeada”. “A veces se ponen bravos los hombres”, se empieza a oír. Habla una de las señoras mayores:

Muy bonito el derecho de la mujer pero no propasar con los hombres porque ellos tienen la idea de que la mujer no tiene derecho. Tenemos que estar de acuerdo. La mujer no puede no obedecer a su marido porque los hombres en la mente creen que tienen que mandar

⁴² Entre los tojolabales, la referencia común intersubjetiva es “hermano, hermana”. El saludo es “San, hermano” y la “h” tiene un sonido fuerte, “kermano”.

Dos de las mujeres mayores se refieren a Zapata, al porqué de su lucha, al camino que hay que seguir, y hablan del problema del trago, *mixa jeluk*. La violencia física hacia las mujeres se relaciona con el consumo de alcohol por parte de los varones. Sí ha habido cambio, dicen, porque ya no toman tanto los hombres⁴³. Y también dicen, “No hay que pensar que la mujer puede hacer lo que quiera”.

Daríá toma la palabra.

“No tiene derecho a pegarnos, si nuestro marido nos golpea no es justo, y por eso tenemos que aprender nuestro derecho, hay que hablar, porque los hombres piensan que tienen mucho derecho, y si ellos nos quieren que nos quieran como si fuera su cuerpo de ellos. La ley zapatista lo dice, se trata de que todo sea parejo”

Daríá es la primera que habla sobre el cuerpo, estableciendo de manera luminosa la problemática. “que nos quieran como si fuéramos su cuerpo”. Ha sido solemne. Entre risas y burlas sus compañeras le preguntan: - “¿Y entonces, tú no te vas a casar?”

Dice Daríá: “Lo voy a buscar a mi marido, voy a elegir muy bien con quien caso”. “Pues lo vas a elegir bien”, le responden, “pero de todas formas, ¡cuando casada estés, te va a pegar! “
Todas ríen, incluida Daríá.

La siguiente reunión se efectúa casi un mes después. Me acompaña Delfina⁴⁴. Las mujeres están animadas con ella. Le preguntan de donde viene, que sabe ella del movimiento, que piensa ella de lo que discutimos. Delfina rompe el hielo, las mujeres hablan más. Ya me conocen también un poco más.

Al inicio el espacio se desarrolla más como uno de denuncia: ¿Han cambiado los hombres? Solo un poco; siguen tomando, cuando toman, pegan. El rumor general es que poco a poco, los hombres van cambiando; también se pone el acento en que las mujeres todavía tienen vergüenza, no saben “hablar” muy bien.

Las mujeres mayores establecen mejor su discurso, mesurado frente a las transformaciones que presencian; vuelven a poner en la mesa las responsabilidades que tiene las mujeres.

Las mujeres no deben “dejar de ser mujeres”. Además, “los hombres necesitan mandar”. Los golpes en ocasiones son necesarios en la educación. ¿Qué hacer si la mujer no cumple cabalmente? Algún castigo debe tener. Es la voz del sentido común dominante, de la *doxa* de género que estructura lo comunitario-social. Es clara en las mujeres mayores la voz del mandato cultural.

La discusión inter-generacional se entabla:

“No debemos pelear con los hombres, las hijas van a aprender, es una vergüenza para nosotros” dice Juliana, mujer de unos 50 años.

“A veces los hombres no nos dejan salir, y nosotras no tenemos derecho, a veces también los hermanos regañan o golpean” apunta la joven Carmelina.

“No vamos a hablar mal de los hombres, porque ya han cambiado un poquito. A lo mejor uno tiene la culpa y por eso pega el hombre...” revira Juliana, que es una mujer de cincuenta años.

Carmelina le responde:

⁴³ Esto tiene que ver con la prohibición explícita que impone el zapatismo al consumo de alcohol por cuestiones de seguridad, que viene a ser un beneficio impensado para las mujeres. Muchas de ellas reconocen en esto una gran ventaja del zapatismo.

⁴⁴ Delfina es una mujer tojolabal que vive en la ciudad de Las Margaritas. Amiga y colega, viajó conmigo en muchas ocasiones a la comunidad, y trabajó como traductora de muchas de las entrevistas.

“Si le vamos a dar un porrazo al hombre, va a sentir. También a nosotras, cuando pega, duele”, pero no la deja terminar Doña Juliana: “No podemos igualarnos a los hombres, porque los hombres son hombres. Yo ya estoy grande, si le voy a pegar a mi marido, es un mal ejemplo para mis hijas, así lo van a hacer ellas”.

Delfina me explica más tarde que Doña Juliana habló muy bonito de Zapata y de la lucha, “pero habló muy fuerte que no se debe pensar o contradecir lo que dicen los hombres, lo que son los hombres.”

Contradecir *lo que son los hombres*, es una formulación que hace pensar en que no es fácil separar al hombre como ser humano y al hombre como la autoridad que contiene y da forma a lo social.

Las mujeres jóvenes que participan adoptan dos posiciones: las que están de manera más pública con *la lucha*, como Daría y Zenaida, también refuerzan y clarifican su discurso: ningún hombre tiene derecho de pegar a la mujer. *No hay derecho*.

Se delinear los posicionamientos. Las mujeres mayores establecen:

“La ley es buena, porque el trabajo de la mujer también vale. Pero no hay que exagerar. La mujer tiene obligaciones. Ahora ya no quieren cumplirlas. Por eso el hombre pega. Y las jóvenes...”

“El hombre no tiene derecho a pegar, así sea el padre, el hermano o el marido, y aunque tenga razón, que para eso podemos hablar.”

Aún cuando la mujer esté en falta, es decir, cuando no haya cumplido con las responsabilidades y obligaciones que el mandato cultural le asigna en tanto mujer en sus distintos momentos, hija/hermana/madre/ esposa, tiene un derecho. El derecho de conservar su integridad física, bajo cualquier circunstancia. Se trata de un derecho que le pertenece a su persona, por el mero hecho de ser. Se trata de un derecho que no es circunstancial ni está sujeto a negociaciones.

La costumbre es ambigua frente a este derecho porque hay responsabilidades y posiciones de autoridad en estructuras que son entendidas también como instancias educacionales: ¿cómo y quién educa a las mujeres a “ser mujeres cabales”? La *doxa*, es decir, el sentido común, justifica al varón que ha golpeado a una mujer, en su posición de padre, de marido o de hermano mayor, cuando ella no ha actuado como corresponde a una mujer. La cosmovisión opera aquí sirviéndose del par Mayor/Menor, incorporado al género, Masculino/Femenino, y a través de la función formativa o pedagógica: Padre/hija, Esposo/esposa, Hermano/hermana. Por supuesto, la mujer también puede ocupar el lugar de autoridad, si se trata de la Madre, la Tía, la Hermana mayor.

Sin embargo, culturalmente, es apreciado quien educa y se relaciona con los demás en lo público y en la intimidad, sin gritos, golpes y exaltaciones. Es decir, no es bien visto el varón que golpea a la mujer. No se alienta ni hay una valoración positiva del machismo en este sentido. Lo correcto, lo *tojol*, es la templanza. Se espera el buen comportamiento dentro de un estricto marco de representaciones de género. Los golpes son indicativos de una “falla” en la representación ideal de las atribuciones y responsabilidades del género.

La *doxa* de las mujeres mayores se inclina a la idea de que hay que ponderar las razones y circunstancias en los casos de violencia física. Generalmente estos casos se tratan en asamblea, y se castiga a la pareja, en una especie de exhortación a comportarse bien como pareja, a ser mejor, a ser correctos. Exhortación donde prevalece la importancia de la pareja y su desempeño, sobre la mujer y sus derechos.

¿Qué significado tiene la risa de las compañeras de Daría, incluso de ella misma, a su afirmación de que se casará con un hombre que no la golpee? Se trata de un gesto irónico que reconoce, y devela, la fuerza de la naturalización de la dominación masculina en tanto dispositivo cultural de género. La risa es

el mecanismo de constatación/afirmación de que “así es la vida”. Evidencia del optimismo, la inocencia y el voluntarismo de Daría, la risa de sus amigas y de ella misma es la ironía ante el orden de las cosas: Podrás elegir muy bien a tu pareja, pero no puedes asegurar su comportamiento una vez que es “el marido”. Esa posición otorga autoridad y poder al esposo sobre su mujer. Ninguna ley en ninguna cultura, garantiza que el respetuoso novio con quien decides casarte, poniendo en acción tu derecho a elegir, no se transforme en un marido golpeador.

Es difícil contener y des/estructurar la violencia. Es difícil también reconstruir el lugar que la cultura ha dado a lo masculino, garantía del orden general, representado por el varón, si se cuestiona el vínculo entre autoridad y violencia. Las mujeres mayores no están de acuerdo en desarticular totalmente el sentido de autoridad y la violencia física medida. Desde su perspectiva, los golpes son parte de una pedagogía a veces necesaria en la domesticación (de género) de los seres humanos.

Sin embargo, el empeñamiento de Daría es importante: la mujer tiene derechos, hay una Ley que ya lo dice, y se trata de ser “parejo”. Debe existir un correlato real de todos esos enunciados, es decir, un hombre que se asemeje a ese ideal, que respete a su pareja, que nunca la golpee y con la cuál construya un mundo “parejo”.

La operación que hacen Daría y sus compañeras al hablar del “derecho” a no ser golpeada desestabiliza uno de los ejes de la *doxa*: frente al “derecho” que proviene de la autoridad otorgada por la jerarquía de edad y de género, se establece otro “derecho”, el de la inviolabilidad “otro” cuerpo. El cuerpo no puede ser violado, golpeado, maltratado por nadie. Se trata de un “derecho” que proviene de otra lógica, la de “tratar al otro como a si mismo”. Es de orden ético-moral, y supera cualquier ordenamiento jerárquico e instancia educacional.

El punto octavo de la Ley Revolucionaria de Mujeres que dice “Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente”, es leído y articulado como el “derecho a no ser golpeadas”. Se trata del principio de la integridad física, sustrato fundante de los derechos humanos frente al estado. Este principio opera como un referente de distanciamiento de la *doxa*. El conjunto del Movimiento Zapatista puede ser leído como la demanda del respeto de la integridad física de los indígenas frente al estado mexicano. Es difícil en el contexto Zapatista de cuestionamiento de las jerarquías y discriminaciones sociales, no producir la debida correspondencia entre los géneros al interior de la vida comunitaria.

En los puntos de la Ley sobre el derecho de las mujeres a elegir con quien casarse, a no poder ser casada sin su consentimiento y a decidir cuantos hijos tener, lo que se articula es el principio de la autodeterminación sobre el propio cuerpo, ese cuerpo que ya fue enunciado como sujeto de derechos.

El cuerpo de la mujer, al igual que el cuerpo de la comunidad, son el lugar del reconocimiento de un pliegue discursivo, que yuxtapone temporalidades discursivas. Lo que está en juego es el lugar de la mujer en la comunidad, así como el lugar de lo indígena en la nación. El principio de “lo parejo”, “laján, laján” es la base para ambos cuestionamientos. Esta duplicidad de “la misma experiencia” de maltrato y subordinación se reafirma con el rumor que acompaña la discusión álgida sobre “los derechos de las mujeres”: la pobreza y marginación de las comunidades indígenas como resultado de las políticas del *mal gobierno*.

Se nos ha hecho de noche de nuevo. Las tareas por hacer las reclaman en sus casas, pero piden otra reunión, dicen que es muy necesaria. Que a las mujeres todavía les falta mucho y que estas reuniones les sirven. Le dicen a Delfina que venga de nuevo.

Delfina me comenta su opinión de la reunión:

Todavía no está claro, hay mujeres que dicen que todavía el hombre tiene derecho a pegar. Las más jóvenes dicen que no. Eso discutieron mucho. Esa señora mayor habló muy bonito de Zapata

y de la lucha, pero dijo que no tanto derecho para la mujer. Hay contradicción. Me da gusto platicar con ellas. Si tuviera tiempo, me gustaría venir más.

Hay ciertas palabras clave que aparecen y se repiten en las narrativas que he presentado como parte del tercer horizonte discursivo comunitario. Palabras que señalan características de la subjetividad que las enuncia. En conjunto, componen una idea de *justicia de género*. Un nuevo imaginario. Discursivamente, estos campos aparecen sustentados por el discurso general y de género que el zapatismo moviliza. Se trata tanto de *deseos* a futuro como reflexiones derivadas de la problematización de la experiencia vivida. Indican un peculiar ejercicio autoreflexivo de la subjetividad de mujeres indígenas zapatistas.

No quiero casar: renegociando el matrimonio

Esta es una nueva posicionalidad de mujeres jóvenes en la comunidad estudiada, y muy probablemente compartida por otras comunidades indígenas. La incorporación al Movimiento Zapatista ha exigido de las mujeres mayor participación. Es cada vez más común que las comunidades envíen mujeres a los múltiples cursos y actividades que hay en los centros políticos. El proyecto educativo está en el centro de la idea de autonomía que hoy forma parte del horizonte Zapatista⁴⁵. Las mujeres son muy importantes para construir tal proyecto. Daría, Alondra, Zenaida, son ejemplo de esta posposición del matrimonio por voluntad propia.

Este “nuevo espacio” para las mujeres en la comunidad, donde pueden alargar el mandato cultural del matrimonio y la procreación, no ocurre sin mayores tensiones. Es problemático para las madres de las muchachas, quienes no encuentran aún positividad al hecho de no casarse y reproducirse. Los padres aceptan con mayor facilidad que sus hijas no se estén casando. Las madres sufren, se entristecen, porque ven en ello la no/completud de género. Como hemos visto, la cosmovisión tojolabal coincide con la gran mayoría de las culturas en la valoración del matrimonio y los hijos. Más aún, reconociéndose como parte de un grupo minoritario los hijos son un sustento tanto familiar como cultural.

Sin embargo, el discurso zapatista hoy es movilizado por las generaciones jóvenes para flexibilizar la norma del matrimonio, y sobre todo, para incidir en el proceso de decisión del mismo. Es un ejemplo de cómo se politiza el discurso de género del zapatismo al interior de las comunidades por parte de las mujeres jóvenes.

Daría tiene 18 años cuando responde a mis preguntas:

¿Y no te dicen tus papás que vas a casar? “No, porque no tienen derecho, que me va a decir, si quiere casar es su gusto pero no tiene derecho ellos que me obligue a casar, así que no me estoy casando”.

¿Así estás contenta?

“Si estoy contenta... Voy a jugar cuando quiero jugar⁴⁶, no todas las tardes, mañana vamos con las mujeres. No me caso porque *ya no tengo libre* de ir a reunión, a otra comunidad, en cambio así, estoy libre, voy a la junta, voy a platicar, pero cuando tenga mi marido ya no me va a dejar ir, no me caso”.

¿Nunca? “No sé, tal vez si...”

Daría no se ha casado aún. Ahora tiene 26 años⁴⁷, y está a cargo de la tienda de mujeres del Municipio Autónomo. La participación de las mujeres casadas no está obstruida sólo por el “permiso” del marido. Esta obstaculizada objetivamente por la serie de tareas y responsabilidades que atañen a una mujer

⁴⁵ El Movimiento Zapatista pasó de un período de resistencia, marcado por la formación de los Municipios Rebeldes (1995-2001), a la construcción de la Autonomía (2002 a la fecha). Los Municipios Autónomos se hacen cargo de la impartición de justicia civil, la educación y la atención médica.

⁴⁶ Se refiere al juego de Basket bol

⁴⁷ Año 2006

casada. La alimentación familiar, la crianza, la participación en la unidad doméstica de los suegros. Todo ello hace que las mujeres casadas, con sus hijos pequeños, lo piensen antes de aceptar un cargo, por más que coincidan con los ideales neozapatistas. La vida práctica es difícil, no hay tiempo para la organización. La democracia es mucho más trabajo para los ciudadanos. Así, estas mujeres, a pesar del dolor o la incertidumbre que provocan sobre todo en sus madres, se conservan célibes y se manifiestan contentas de lo que obtienen por ello.

Pero también hay algunas mujeres casadas que participan en “la lucha”. En estos casos, es sustancial la anuencia del marido, la participación en las tareas domésticas relacionadas tradicionalmente a las mujeres, incluso el apoyo en términos de animar a las mujeres para aceptar un cargo.

Que no nos jueguen

“Que no nos jueguen” se refiere sobre todo a la situación donde el matrimonio es concertado por los padres, sin consultar a la novia, y generalmente cuando ella es muy pequeña. En general, se refiere a la situación donde “se dispone” de la mujer. Mis padres me jugaron desde pequeña, relata Delfina con dolor⁴⁸.

También se usa en referencia al gobierno, que suele no respetar, no tomar en consideración a los indígenas. Esta voz refiere a la conciencia de ser manejados, utilizados. Así como el estado puede jugar a los indígenas, los padres pueden jugar a las hijas. Nuevamente vemos aquí este juego de espejos, donde, en la cadena de subordinaciones, las mujeres se reconocen doblemente, como indígenas explotadas por el estado, como indígenas mujeres discriminadas por la costumbre comunitaria.

Parejo

En tojolabal es *lajan, lajan*. Parejo, dicen en español. Voz que pide equidad en el ordenamiento de las relaciones. Lo *parejo* es lo que demanda en su conjunto el movimiento neozapatista de cara a la nación. Lo *parejo* es lo que piden las mujeres en relación a los varones y a las autoridades familiares y comunales. Lo *parejo* implica el plano de las responsabilidades y las obligaciones. También el plano de la participación, del reconocimiento y de los cargos o la representación.

Lo parejo es el modelo de sociedad futura, donde caben las diferencias pero normadas con lo “parejo”. *No es una tendencia a homogenizar, sino a armonizar*, retando el orden asimétrico de los géneros como norma, para dar paso a un equilibrio donde no haya alguno que tenga menos: menos recursos, menos derechos, menos obligaciones. Lo *parejo* puede usarse para referirse a la injusticia social, donde hay unos muy ricos y otros muy pobres. Lo *parejo* es usado en los discursos y narrativas tanto de varones como de mujeres aplicado al lugar de los indígenas en la nación. Cuando las mujeres lo usan en la relación hombres y mujeres, lo hacen para hablar del modelo de relaciones de género que desean desarrollar.

Libre

Tener libre, se refiere a la posibilidad de decidir sobre algo, o de tener tiempo sin obligación alguna. La posibilidad que los padres dan a las hijas de escoger marido, de casarse o no, “lo tengo libre” significa que la decisión sobre el matrimonio recae en la persona implicada. Al referirse al “tiempo libre” se refiere a un nuevo derecho que empieza a ser contabilizado. “Tener libre” se correlaciona con la situación de soltería, y es valorado. “Tengo libre para ir a jugar”, dice Daría, refiriéndose al juego de baloncesto que es común en la zona. Libre también para las salidas a otras comunidades, para asistir a los encuentros, a las reuniones del movimiento. Esto es cada vez más valorado por algunas mujeres que, como Daría, no piensan casarse muy próximamente.

⁴⁸ Es en el relato de Delfina que escucho por primera vez este concepto, que se repetirá entre las mujeres jóvenes de la comunidad.

Los campos delineados hasta aquí van configurando la experiencia y la representación de la “autodeterminación” de las mujeres indígenas en tanto mujeres/indígenas. Autodeterminación que si bien se articula bajo la forma de Ley en el Movimiento Zapatista es continuamente negociada en el contexto de la vida cotidiana. Es una autodeterminación implicada con la comunidad como instancia que marca (forma, determina o sujeta) a la subjetividad, y que en ese sentido es distinta/distante de la subjetividad no/comunitaria moderna, o incluso, de la subjetividad moderna que recrea otros tipos de comunalidades.

El sentido de esta autodeterminación no lleva, al menos hasta el presente, al descubrimiento de la subjetividad ensimismada y egocéntrica, fundada en la libertad de “hacerse” como persona, sino a una subjetividad comprometida con la lucha comunitaria, con la nueva dimensión de la identidad étnica que se torna afirmativa frente a la nación. Una subjetividad que reconoce las estructuras de género que la determinan, y propone maneras de “actualizarlas” equitativa y colectivamente.

7. LOS VASOS COMUNICANTES DE LOS TRES HORIZONTES DISCURSIVOS: LAS MUJERES ANTE LA NACIÓN, ANTE SU COMUNIDAD, ANTE SI MISMAS

En las tres localidades discursivas presentadas, las mujeres revelan su papel como actrices sociales que el Movimiento rebelde propicia. Su capacidad de agencia, de autoreflexividad, de distanciamiento de su propia costumbre son visibles, a la par que la afirmación de su cultura y el reconocimiento de su discriminación étnica. En los tres espacios se producen autorepresentaciones de mujeres activas frente a sus condiciones inmediatas y a los procesos que viven.

En las palabras de las insurgentas vemos la marca de nuevas experiencias, la del mando y la lucha: se habla de intereses personales, de aprender y educarse, de la importancia de hablar español, de entender y hacer política. No hay una defensa tan clara de la costumbre y de la propia cultura. En su lugar, aparece la pertenencia a la organización como *una nueva comunidad* de adscripción, que ha provisto a las mujeres lo que las comunidades no.

La nueva comunidad política provoca una nueva conciencia identitaria, que necesita también de un mito fundacional (*antes, en mi comunidad, yo no sabía nada*). Dicho en sus palabras, lo que no se sabía era leer, hablar español, mandar. Saber la política. Justamente las atribuciones masculinas en el orden comunitario. Podríamos asegurar junto con Oehmichen (2000) que estos ámbitos se tornan ambiguos dentro del contexto de la organización armada, no siendo esto tan claro en el contexto comunitario; pero incluso en esta experiencia excepcional (es decir, no ordinaria) del zapatismo armado, la dificultad que los varones tienen al ser “mandados” por una mujer es señalada.

Ello amenaza los fundamentos simbólicos de la virilidad. El Subcomandante Marcos coloca esta intolerancia en el orden de la educación (así son educados los hombres), y plantea que ello se supera (acaso) cuando las mujeres muestran su habilidad (su hombría) en la práctica. La paridad ocurre entonces, por lo menos en la estructura del ejército. En términos cotidianos entre los miembros de las fuerzas armadas contribuye a ello el que los varones deban realizar trabajos no propios de su género, como lavar y hacer la comida. Y también la norma de que las parejas deciden cuando y con quien se casan, así como sobre su separación.

Estas son paridades impensadas, como lo formula Lagarde (1997) que dejan ver la posibilidad de la no correspondencia entre sexo y género, o dicho de otra manera, la flexibilidad del orden de género.

Los discursos de las combatientes son realizados frente a la prensa. Se trata de una presentación pública de la cuál hay conciencia. Representan al Movimiento Zapatista no desde el dogmatismo de una serie de preceptos ideológicos, sino con narrativas arraigadas a la vida. Su decisión política es producto del dolor ante la miseria y la discriminación hacia lo indio. Las mujeres insurgentas refieren varias veces su dolor ante la muerte de los niños. Esta preocupación humana atañe de manera directa a la capacidad de las mujeres de dar vida, de “hacer nacer”⁴⁹. Las insurgentas dejan ver esta relación en un

⁴⁹ Sentido de acción como la describe Hannah Arendt, 1974 *La Condición Humana*, pp. 233 y ss

compromiso con la “dignidad” humana. Su horizonte político les propicia una formación identitaria múltiple, como mujeres, como guerreras, y como creadoras.

Si el espacio dialógico presente en los discursos de las insurgentas es el del movimiento con el estado, el que encontramos en el Encuentro-Taller es un espacio dialógico entre mujeres indígenas y feministas mestizas. Como su nombre lo indica, se trata de un encuentro inter-étnico, al tiempo que un “taller”, un espacio de trabajo conjunto, que implica una cierta relación asimétrica de poder-saber. El encuentro versa sobre los derechos de las mujeres lo cuál dirige la reflexión al espejo de la auto-representación. La discusión acerca del maltrato de las mujeres y de la reforma al artículo cuarto constitucional las convoca a revisar la costumbre comunitaria y la posición que se ocupa desde las distintas actividades en relación a la sociedad dominante.

En esa revisión, reconocen sus demandas frente a la sociedad ladina, la nación mestiza, compuesta por las autoridades municipales, los ganaderos, los comerciantes, los médicos, los patrones. Y frente a su propia costumbre: los maridos, la estructura ejidal, las formas del casamiento, la violencia contra las mujeres por parte de los varones, la ausencia de espacios para la participación; e incluso, hacia ellas mismas, su miedo, su vergüenza, el que todavía “mucho no hablan”. Se habla de costumbres que hay que cambiar, y se establece la norma para ello: “Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie”.

Cambiar la *doxa* a través de otras normativas éticas es la mayor confluencia entre las insurgentas, las mujeres del encuentro y las mujeres de la comunidad. La *doxa* de la marginación social, que naturaliza el hecho de que los niños mueran de enfermedades curables; la *doxa* de la discriminación interétnica que desvaloriza y maltrata lo indígena. La *doxa* comunitaria, que discrimina y frena a las mujeres en su desarrollo y potencialidades. La *doxa* que está en nosotras mismas, reconoce la voz que afirma: “los derechos que nos quitan a las mujeres la comunidad, el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas”.

En las nuevas representaciones propuestas el *saber* es un bien a colectivizar: acceder a la educación, poder hablar la lengua oficial, participar, ser reconocidas, aprender a luchar, a mandar. Las mujeres se saben educadas para obedecer y callar. Ahora quieren aprender a hablar, y cada vez más fuerte.

El encuentro es dialógico también porque en este espacio, las mujeres mestizas aprenden a escuchar. Los derechos se enuncian desde la pertenencia cultural, y desde la subordinación de clase, etnia y género. Su feminismo se hace más incluyente porque reconocen la agenda que las mujeres indígenas van construyendo, que puede ser muy diversa a la suya propia. La “acción” feminista de alguna manera se descentra, dando paso los enunciados de sujetos diversamente situados en la estructura social dominante, y dando paso a la construcción de un terreno común.

Por su parte, la discusión de la Ley de Mujeres en la comunidad tojolabal de San Miguel Chiptic nos da elementos para comprender como el Movimiento Zapatista es también una lucha por renegociar las atribuciones de género entre las propias mujeres. Aparece un eje generacional que divide a las mujeres mayores, que si bien respaldan la idea de que “las mujeres tienen derechos”, quieren contener esos derechos: la voz de la *doxa* que habla en ellas es la de la Madre, educadora/contenedora (domesticadora) de la fuerza de lo femenino. Este discurso que plantea que los golpes son parte de la educación no es un reconocimiento ajeno a otras tradiciones culturales. En el discurso de esta generación de mujeres también es claro que “el hombre tiene en su cabeza que el debe mandar”. El orden simbólico aparece en este discurso como un límite para transformar la praxis, y la transformación de la praxis aparece como un peligro desordenador del todo social. El discurso es dominado por un *continuum* simbólico cultural. Mientras que el discurso de las mujeres jóvenes que toman la palabra⁵⁰ se delinea como un discurso rupturista que requiere del cambio de la *doxa*. El derecho de las mujeres a no ser golpeadas no acepta ninguna limitante. Recurre para su argumentación a la idea de “justicia” y a la idea del “dolor”. Para esta posición parece posible reordenar lo simbólico en términos de la paridad (lo

⁵⁰ No hay que olvidar que muchas mujeres jóvenes permanecieron silenciosas, sin optar.

parejo, somos iguales) sin peligro de fractura en el ordenamiento comunitario. Es decir, los hombres son vistos como seres capaces de “dejar de mandar” y seguir siendo hombres.

Es posible afirmar que cada vez más mujeres indígenas se *autoreconocen* como activas e importantes en la construcción de sus propias comunidades. Proponen imágenes combativas que interpelan la imagen victimizante que se ha construido de la mujer indígena. El “gusto” por el zapatismo es también el gusto por una conciencia rebelde e instituyente. Algunas de ellas encuentran ahí un lugar que les permite crecer, ampliar su mundo, obtener otros saberes, “servir” a su comunidad de múltiples formas. Esta ampliación de las posibilidades creativas de las mujeres relativizan el mandato reproductivo.

La “creación” de las mujeres inicia un campo expansivo, deslindándose de la maternidad como única vía afirmativa y adquiriendo reconocimiento. Las mujeres se autoreconocen como capaces de “dar nacimiento” en el campo de lo político. Ello tiene que ver también con la apertura del campo de lo político como un campo que ha adquirido cierta legitimidad en el horizonte comunitario a través de su incorporación al zapatismo. Este es un proceso que primero desvincula “lo político” de lo religioso, pero atribuye sólo al varón la acción política. (Oehmichen:2000). Las presiones del movimiento para que las mujeres participen inicia la deconstrucción del campo de lo político como uno exclusivo de los varones.

La mujer ha tenido un lugar desde el inicio en el discurso zapatista oficial; a nivel coloquial adquiere la forma de “los derechos de las mujeres”, y tendencialmente, en la vida de las comunidades se instituye a la par que se legitima en la esfera de lo político. Sin embargo, todo este nuevo campo de representaciones y autorrepresentaciones de las mujeres indígenas es frágil y ambivalente. Puede ser experimentado como “pérdida” por parte de las mujeres madres el hecho de que sus hijas en edad de hacer familia y procrear hijos decidan no hacerlo; hay tensiones y negociaciones en torno a la “legitimidad” de las atribuciones femeninas entre las propias mujeres. El discurso de las mujeres mayores en la discusión sobre la Ley de Mujeres repite la retórica del mayor/menor para la relación hombre/mujer, optando por una cierta subordinación. Por otra parte, se perfila otro núcleo discursivo que rompe esa representación y plantea la igualdad absoluta del cuerpo de hombre y de mujer. Esta postura es al mismo tiempo una renegociación generacional y genérica.



Mujeres zapatistas en la Casa-Museo de Zapata, Estado de Morelos.
Fotografía de Servando Gajá

Por último, se puede señalar que los tres contextos alimentan subjetividades diferenciales. Notoriamente, las mujeres insurgentas hablan de la experiencia de decidir en términos estrictamente personales. Aunque su reflexión no esté anclada prioritariamente en las desigualdades de género, su subjetividad se acerca más a la idea de un “proyecto personal”, que sin embargo, es puesto al servicio de un objetivo colectivo: la lucha por un futuro distinto. Resulta evidente que en los otros dos casos, la pertenencia a la localidad comunitaria es privilegiada en la construcción identitaria de género.

8. EL DIFÍCIL DIALOGO ENTRE EL FEMINISMO MEXICANO Y EL MOVIMIENTO ZAPATISTA

Parte importante del “feminismo hegemónico” mexicano mantuvo una actitud recelosa de los contenidos de género del Movimiento Zapatista. Por “feminismo hegemónico” me refiero a los feminismos de la clase media intelectual que ya sea desde la academia o desde Organizaciones No Gubernamentales (ONGs)

generan los discursos de género más influyentes y conocidos en el ámbito local. Podemos caracterizar a estos feminismos como centrados en las diferencias de género, aunque mantienen entre sí diferencias importantes. La agenda que promueve el feminismo hegemónico se centra en los derechos reproductivos y la denominada “equidad de género”.

Los feminismos y los discursos de género han sido institucionalizados en las últimas dos décadas a nivel mundial. En América Latina éste proceso ha sido acompañado de los que se ha denominado la ONGenización del feminismo (Álvarez, 2001). Las políticas de “equidad de género” son parte de todos los programas gubernamentales obedeciendo a políticas globales establecidas por Organismos Internacionales, desde las Naciones Unidas hasta el Banco Interamericano de Desarrollo. La investigación sobre la salud reproductiva de las mujeres y la equidad de género ha formado parte importante de los objetivos que las financiadoras privadas e internacionales relevan para otorgar sus apoyos. El género se ha convertido en parte de la políticas global para bien y para mal.

Los feminismos locales se posicionan en relación a estos contenidos de género que promueven las políticas globales (neoliberales) de muy diversas maneras, y en diferentes contextos, como activistas, desde la academia o desde ámbitos institucionales. Los feminismos locales son actores que se posicionan no solo en el marco de la política internacional, sino muy particularmente en los contextos de las políticas locales. Considero al feminismo (global) como una comunidad epistémica dividida más por sus posicionamientos políticos que por las fronteras geográficas que las separan. Considero también que las diferentes perspectivas teóricas que ha generado el feminismo en las últimas décadas no pueden separarse de posicionamientos políticos.

La acción política del feminismo es siempre local. Se ubica de cara a contextos específicos de relaciones de poder y configuraciones ideológicas⁵¹. Es así que podemos caracterizar a ciertos feminismos como de derecha o de izquierda, nacionalistas, etnocéntricos, o multiculturales y antineoliberales. En ese sentido podemos hablar del feminismo hegemónico mexicano, resaltando rasgos constitutivos que comparte y al mismo tiempo comprenderlo como plural.

La recepción/discusión que el zapatismo generó en diversos ámbitos del feminismo mexicano es, desde mi punto de vista, otro horizonte de visibilidad de las mujeres indígenas, el que han ido adquiriendo a partir del movimiento para el feminismo nacional.

Para poder analizar las distintas posiciones en relación al Movimiento Zapatista, presentaré las posiciones que promovieron los más importantes grupos editoriales feministas⁵². Me refiero a La Correa Feminista, revista editada por el Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A.C. dirigido por las periodistas Ximena Bedregal y Rosa Rojas, editoras también de la primera colección de escritos feministas sobre el conflicto denominado Chiapas, ¿y las mujeres qué? (1994 y 1995); Debate Feminista, revista dirigida por Marta Lamas, quien también dirige GIRE, Grupo de Información en Reproducción Elegida y Sara Lovera, periodista y coordinadora en algún tiempo del suplemento feminista de La Jornada⁵³, y editora junto con Nellys Palomo de la recopilación de escritos sobre las mujeres indígenas Zapatistas denominado Las Alzadas (1997)

El primer tomo de *Chiapas ¿Y las mujeres qué?* aparece en diciembre de 1994. El grupo de La Correa Feminista se autodefine como partícipe del “feminismo autónomo” contrario al sector que ha sido denominado como “institucionales”, separación que se ha instituido en los últimos encuentros feministas latinoamericanos. Sus alineamientos teóricos son sobre todo con el feminismo italiano llamado de la diferencia y el feminismo autónomo chileno.

La composición del primer tomo plantea los temas relevantes para la agenda política de este feminismo: la violencia contra las mujeres, la despenalización del aborto, la ausencia de las mujeres indígenas en

⁵¹ Ver sobre los feminismos en México, Biron, Rebecca, 1996.

⁵² Elijo publicaciones porque son nucleamientos de intervención cultural y política, del centro, es decir, de la capital de la República Mexicana, para comprender también cómo se ve desde esa latitud el movimiento insurgente del Sureste.

⁵³ La *Doble Jornada*, que después pasó a ser *La Triple Jornada*, coordinada por Ximena Bedregal.

debates importantes como el de las autonomías. En la Introducción de Rosa Rojas y en el artículo de Ximena Bedregal titulado “Chiapas, reflexiones desde nuestro feminismo” encontramos los posicionamientos críticos en relación al levantamiento insurgente, siendo sus puntos centrales:

1. La guerra es parte del orden patriarcal. El feminismo es esencialmente pacifista. Por ello, el feminismo crítico debe tomar distancia de un proyecto que “libera” a través de la opción militar, ya que las estructuras militares son en sí mismas patriarcales, verticales y autoritarias. “La guerra, en todas sus formas y expresiones ha sido instrumento vertebral del poder, del (des)orden y del dominio del sistema patriarcal...” Bedregal, 1994, op cit, p. 43-44 El feminismo debe cuestionar la maquinaria de guerra y su lógica patriarcal, ilustrada por la guerrilla en Centro y Sudamérica. El que las mujeres se conviertan en soldados no debe ser visto como un logro.

Se diferencia entre la crítica a la guerra del feminismo y la que hace el *liberalismo patriarcal*. Este realiza una crítica hipócrita, porque reconoce la violencia en el otro pero no en su propia lógica (la violencia del estado de derecho, la paz inexistente, la desigualdad social y el exterminio). Frente a este posicionamiento liberal, la crítica feminista sería:

la crítica profunda y radical de la base de estos delirios que con promesas y discursos de identidades recuperadas, de agravios vengados y de salvaciones definitivas solo nos presentan, desde los poderosos primero y desde los desposeídos después, (...) al aplazamiento eterno de la felicidad y donde – en aras de un supuesto bien superior – lo que siempre queda afuera es la libertad y la vida misma. (op cit, p. 46.)

El discurso y la práctica del EZLN “fortalece la idea de que a la violencia sólo se le puede combatir con la violencia y que ésta es válida si viene de los desamparados, los desposeídos, los oprimidos” (p.47);

2. Se manifiestan las reservas frente a la Ley Revolucionaria de Mujeres considerando que:

no es garantía de subversión del orden patriarcal que impera en las comunidades del territorio zapatista, en Chiapas y en el resto del país, ni será algo más que una parcial declaración de buenas intenciones, mientras las mujeres sigan siendo humanas de segunda clase impedidas por el autoritarismo masculino-que también las mujeres ayudamos a reproducir- de ser dueñas de sus cuerpos, con una maternidad libre y secundaria, mientras sus deseos de buena vida siga siendo tema secundario para algún futuro, mientras no sean material, política, social y simbólicamente dueñas reales de sus vidas, mientras su voz no sea elemento vertebral de la construcción social cotidiana (p. XI)

Y más adelante:

(...)en términos generales es evidente que {la ley} no es feminista en la medida en que sólo plantea unas cuantas reivindicaciones para las mujeres y no una propuesta de comunidad desde la vivencia de lo femenino crítico y conciente, criticado y refundamentado...Desde nuestra perspectiva citadina, occidental e ilustrada, si las mujeres indígenas son invisibles en general y con la barrera de la guerra ya directamente inaccesibles, resulta prácticamente imposible saber si la ley es un producto real de un proceso de las mujeres frente a sus costumbres patriarcales y violentas o si es producto de los líderes ante la necesidad de incorporar a las mujeres a las tareas tradicionalmente masculinas y/o dar una idea de democracia más amplia(...), (idib, p. 54-55)

La invisibilidad de las mujeres indígenas oscurece incluso su capacidad de agencia. ¿Son las mujeres las que enuncian la Ley o es una estrategia de la dirección masculina y patriarcal? Las mujeres quedan atrapadas en esa no visibilidad que las hace ser representadas solamente en tanto víctimas.

3. Reconocimiento de algunos aspectos del neozapatismo:

Habría, sin embargo, ciertas analogías que acercan el “feminismo crítico” al movimiento rebelde. La primera es *la analogía entre “indios” y “mujeres”*, ambos invisibilizados, marginales, que comparten el “no ser noticia”. La segunda convergencia aparece en los aspectos “particulares” del discurso zapatista, al desnudar la falacia del *modelo neoliberal* y sus promesas, y sobre todo, al reivindicar la validez de rebelarse, “ y más que eso, ha instalado una *esperanza para la diferencia*, para la diversidad. Elementos que para las feministas deberían de ser alimento a su imaginación”, p. 49.

Se valoran otras actitudes del EZLN, como el hecho de reconocer que se habla desde una localidad específica, sin pretender imponer una “verdad” a todos, el acierto comunicativo presente en los comunicados tanto del CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) como del Subcomandante Marcos, diciendo incluso en relación a esto que:

Desde otra lógica, y desde un orden simbólico que no es el del feminismo, nos ha dado una lección que debemos reconocer. Una comunicación parecida a esta ha sido una de las utopías feministas de la comunicación, que se ha perdido en la errónea creencia de que sólo podemos ser escuchadas si hablamos el lenguaje del otro (...) (p. 51).

El segundo tomo de *Chiapas ¿y las mujeres qué?* publicado en Diciembre de 1995 da cuenta del clima político y la gran movilización ciudadana que siguió a la incursión de febrero de ese año del ejército mexicano en la zona zapatista en busca del Subcomandante, que destruye una serie de comunidades y deja por un mes incomunicada a la zona. La gente se había refugiado en las montañas. Esta fue la segunda gran ofensiva tras los primeros doce días de guerra franca al estallar la rebelión.

El movimiento de mujeres tuvo gran actividad. En febrero de 1995 se realizó la Primera Convención Nacional de Mujeres. Ya se había realizado la Convención Estatal de Mujeres, en Chiapas, en Julio de 1994. El ánimo en torno de un “nuevo pacto nacional” es el contexto para la petición de la sexta pregunta⁵⁴ en la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia del EZLN que se efectuó el 27 de agosto de 1995.

Este tomo publica una respuesta a las posturas principistas del feminismo autónomo, escrito por Mercedes Olivera, “Práctica feminista en el Movimiento Zapatista de liberación nacional”, acompañado de un ensayo de Bedregal, “Un diálogo con Mercedes Olivera: Memoria y Utopía en la práctica feminista”. El primero es una visión desde Chiapas, a través del cuál se deja ver el entorno organizacional alrededor del zapatismo, y los avances dentro del zapatismo mismo, en relación a la participación de las mujeres indígenas y el reconocimiento de su voz y su trabajo. Este trabajo resalta el avance que representa la movilización frente al modelo colonial impuesto a los y las indígenas. Para Olivera en el zapatismo y su contexto se juega “la posibilidad de convertir al feminismo en una práctica social amplia” p. 176, y más adelante, “En suma, las feministas de campo, que hemos trabajado en Chiapas, valoramos los avances que han tenido las mujeres en la desconstrucción y reconstrucción de sus identidades de mujeres indígenas y campesinas pobres” p. 177

Aparecen ya los tonos de las diferencias. Por un lado, el feminismo urbano y radical, sectario y dogmático, paradójicamente interesado en el feminismo de la diferencia, pero desinteresado de las diferencias entre las mujeres. Claustro de la crítica radical al patriarcado. Por otra parte, el feminismo “de campo”, mezclado con la cultura negada de la diversidad prohibida, la de las etnias, preocupado por las identidades. Este último, aunque reconozca las estructuras patriarcales, prioriza “la práctica de un feminismo amplio”, fuera del claustro. Visibiliza a las mujeres indígenas como sujetos con agencia social.

En todo caso, ellas mismas (las mujeres indígenas) serán quienes decidirán impulsar o no el carácter feminista de sus organizaciones y de su movimiento. Nosotras las feministas, desde

⁵⁴ Originalmente la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia consistía en cinco preguntas. A propuesta de Marcela Lagarde y Daniel Cazés se incluye una pregunta explícita sobre la necesidad de la paridad en la participación de las mujeres.

nuestro papel de asesoras o miembros de las ONGs ayudemos a que las mujeres se vean a sí mismas... (p 184).

La respuesta de Bedregal reafirma la crítica al belicismo, aunque venga de los pobres. Manifiesta la negativa a subordinar el imaginario feminista, a jerarquizar prioridades:

Mi feminismo... intenta ser una invitación a dar rienda suelta a la imaginación, a la autovalidación, a la crítica, a ser malas y saber que podemos ser peores, a no tener miedo, a tener memoria e historia, a sentirnos, a arriesgarnos, a darle nombre a lo que queremos, a inventar la libertad y otros mundos por encima de la(s) norma(s). A ser de-generadas, o sea a vivir fuera del género. (p. 189c)

Lo que se expone en esta declaración es, sin embargo, también una jerarquización de prioridades, justamente la prioridad de una subjetividad radical y radicalizante, sobre otras maneras de construir agencia y autovalidación.

El sector del feminismo en torno a la revista Debate Feminista es también intelectual, ilustrado, y con alianzas amplias⁵⁵. Debate Feminista como grupo editorial expone su postura frente al movimiento en la editorial de su número 9, de marzo de 1994.

“Cuando estalló la guerra en Chiapas, muchas nos preguntamos cuál era la perspectiva feminista sobre el conflicto” a lo cuál responde con una serie de tensiones internas: las feministas a las que su simpatía por el movimiento les cuestionaba su pacifismo, las que se concentraban en la situación de las mujeres que eran desplazadas por el conflicto, las que se preocupaban más por el riesgo del proyecto democrático nacional, las entusiastas por la Ley de Mujeres, las preocupadas por la fuerza política de la iglesia católica. También mencionan que las que viajaron a Chiapas comprobaron, tras hablar con las feministas locales que “una cosa es la mirada idealizadora chilanga, y otra la dura realidad social”, la existencia de divisiones internas en el Movimiento Zapatista, el rechazo de muchas comunidades a la vía armada, actitudes mesiánicas, patriarcales y autoritarias de la Iglesia católica y de algunos miembros del EZLN, mesianismo frente a “Ese otro camino (que) es el trabajo de masas...”

En este número Debate publica la Ley Revolucionaria de Mujeres y parte de la carta del Subcomandante Marcos donde se explica su proceso. Publican también un documento enviado por el Grupo de Mujeres de San Cristóbal sobre los derechos reproductivos, y en relación a esto argumentan uno de los puntos centrales de su agenda política, el choque entre una concepción religiosa de la maternidad, donde el cuerpo de la mujer es considerado “instrumento divino”, y donde “desde el momento de la fecundación, el ser humano en formación tiene plena autonomía de la madre...” para insistir en el carácter secular del Estado mexicano “(...) Como ya lo señaló Juárez⁵⁶, las leyes no pueden basarse en creencias religiosas” (p. ix).

La revista publica de manera íntegra el “Documento pastoral sobre aborto” escrito por Don Samuel Ruiz, y en clara respuesta, el artículo del italiano Bovero sobre el pensamiento laico.

En su número 24, de Octubre del 2001, siete años después de la editorial del 94. encontramos lo que podríamos denominar la apertura por parte de este grupo editorial feminista al fruto de la reflexión provocada por el levantamiento indígena para una parte del feminismo. *Racismo y Mestizaje*, coordinado por Olivia Gall, es el título de varios artículos que se preguntan sobre el racismo en México y su papel en la construcción de la nación. Artículos como los de Apen Ruiz, “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario” y el de Marisa Belausteguigoitia, “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua en los umbrales de la nación”, quieren indagar sobre el nacionalismo y la construcción de lo femenino indígena. El volumen reúne varios artículos sobre el neozapatismo, publica poesía tseltal y

⁵⁵ Alianzas entre diferentes ideologías y partidos, que consideran el reto del feminismo en México de los noventa, como lo señalan Lamas, et al. en “Building Bridges: the growth of popular feminism in Mexico”, en Amrita Basu Ed. *The Challenges of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective.*, Westview Press Boulder. Págs 324-351. Boulder.

⁵⁶ Benito Juárez, Presidente de México que realiza la reforma liberal del Estado en el siglo XIX

tzotzil, la intervención de la Comandanta Esther en el Congreso de la Unión y un testimonio fotográfico.

El artículo de R. Aída Hernández “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género” es un ensayo crítico al etnocentrismo del feminismo mexicano. Las mujeres indígenas se verían en medio de “un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se niega a reconocer su etnocentrismo” (p. 217). Para esta autora, en el contexto del Movimiento Zapatista, un grupo de mujeres indígenas articulan las demandas de género con las demandas autonómicas de sus pueblos, una “lucha en muchos frentes”, ante la cuál el “feminismo hegemónico” no tiende puentes.

El feminismo hegemónico es definido como “surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia en el que la lucha contra (la despenalización del) aborto y por los derechos reproductivos ha sido central” (p 207, nota a pie n.4)⁵⁷. Hay que agregar que éste feminismo hegemónico también opera en las principales ONGs que llevan adelante la agenda de los derechos reproductivos a nivel nacional. En este artículo Hernández da cuenta también de las metodologías autocentradas con las que ONGs feministas en ámbitos rurales trabajaban con mujeres indígenas, a pesar de que se basaban en propuestas de educación popular y democrática. Seguía operando una jerarquía entre “investigador e investigado, educador y educado”, y una actitud paternalista hacia los subalternos.

Este número de Debate es indicativo de la importancia que fue adquiriendo para el feminismo mexicano repensar sus nexos con el movimiento de mujeres indígenas. Marta Lamas y el subcomandante Marcos habían intercambiado misivas en relación a la despenalización del aborto, en diario nacional la Jornada, el 29 de abril y 11 de mayo de 1994: La discusión se da por una supuesta demanda del EZLN a que en la reforma al Código Penal en Chiapas se instituya la penalización del aborto. Lamas establece el punto de que *la despenalización del aborto es una cuestión central en un proyecto verdaderamente democrático*, en el sentido de “el respeto a la pluralidad y las garantías individuales” (Lamas en Rojas, 1994, p.141). Pero también aclara que en nuestros países las mujeres con recursos económicos pueden tener abortos sanitarios, mientras que las mujeres pobres recurren a interrupciones del embarazo que las colocan en alto riesgo de muerte. Es decir, las “garantías individuales” están acotadas por la pertenencia a la clase social. Por último establece muy bien el punto de que la no despenalización del aborto en nuestro país habla de “la dificultad del estado mexicano para hacer valer la separación entre *estado laico e iglesias*” (Ibíd.).

El 11 de mayo de 1994 Marcos niega que el EZLN este demandando la penalización del aborto, ni la reformulación del código penal, y transcribe el punto 27 de las demandas del EZLN donde lo que se pide es “Que se quite el Código Penal del estado de Chiapas porque no nos deja organizarnos más que con las armas (...)”. En su respuesta, Marcos enuncia un *tropos* que se repite en varios comunicados. La idea de que la Ley de Mujeres fue *impuesta* por las mujeres zapatistas al EZLN, la idea de que los cambios que están haciendo las mujeres son “a pesar de periódicos, iglesias, códigos penales y nuestra, justo es reconocerlo, resistencia como varones a ser arrojados del cómodo espacio de dominación que nos heredaron” (Rojas, 1994, p. 145).

Finalmente, en el estilo posdata, hay dos fuertes aseveraciones: que las indígenas abortan y no por elección propia, sino por desnutrición crónica, y que no piden clínicas para abortar porque no tienen clínicas para parir adecuadamente, y que “subir las lomas cargando un tercio de leña es algo que ningún código penal toma en cuenta (...)” Ibíd.

⁵⁷ Cito otro artículo de Hernández (2005) para abundar en su posición al respecto de esta agenda feminista: “Sin negar la importancia que ha tenido el reconocimiento de la existencia de “derechos reproductivos” a partir de la Reunión Internacional sobre Mujeres y Salud en Amsterdam en 1984, es necesario señalar que las definiciones más amplias de los mismos que incluían el derecho a todas las condiciones económicas y sociales que posibilitaran la salud de las mujeres, han sido substituidas por un discurso regulatorio que homologa el concepto de “derechos reproductivos” a control de la natalidad y derecho al aborto. Algunas feministas críticas del llamado “Tercer Mundo” como Sylvia Marcos y Shu-Mei Shi se refieren a las redes de poder que se mueven detrás del discurso salud reproductiva y a los silencios y limitaciones del mismo, señalando que “El movimiento mundial por la salud de las mujeres ha orientado mucha de su agenda a los derechos reproductivos, cómo si no existieran otros muchos temas importantes en lo que respecta a la salud de las mujeres. Las mujeres pobres se están muriendo de desnutrición, de enfermedades curables si tienes acceso a recursos médicos, y carecen de muchas otras cosas que son indispensables para el bienestar y la sobre vivencia” (Marcos 2005:147) “Mientras que los países desarrollados están promoviendo la reproducción debido al envejecimiento de su población y la baja en las tasas de natalidad, en los países en desarrollo o subdesarrollados hay un control de la reproducción en el nombre del “derecho a elegir” de las mujeres sobre sus cuerpos” (Shu-Mei 2005:148).

Por último, los textos de Lagarde⁵⁸, antologados en la edición de Lovera y Palomo, delinean otra de las posturas influyentes del feminismo mexicano. Sin duda ilustrado y proveniente del centro del país, pero con una agenda más amplia e incluyente que la que hemos caracterizado hasta hora, para esta antropóloga y política feminista, la convocatoria a la Convención Nacional Democrática muestra su sexismo al no hablar de:

la opresión patriarcal como uno de los graves problemas nacionales...(hay que) politizar para transformar la dominación genérica...De no ser así, para nosotras es más de lo mismo (...) Si no deconstruimos el patriarcado social y mental, lo recreamos” (Lagarde: 1994, en Rojas, op cit, Tomo I, p. 171). Refundar la vida cotidiana, la sociedad y el Estado, y de esa forma, “extirpar la violencia como método de (la) historia.

Para Lagarde, el Movimiento articulado en torno al EZLN, y que busca un nuevo pacto social, debe tener como eje central la democracia de género, que es lo que el feminismo y las mujeres *pueden aportar* a la democracia en todas las instancias de la vida colectiva⁵⁹. La democracia genérica tiene el principio de la paridad, el de la justicia, y el de la libertad (págs. 198 y 199).

Participar en la travesía de la invención de lo humano; el feminismo de Lagarde es amplio, admite más experiencias contradictorias, refiere a procesos de “autocreación”, de “sororidad”, de “existencias autorreferidas y feministamente politizadas...Ya no luchamos por las causas de todos, nada más”. (p. 189) Consciente de que las mujeres participan y trabajan, se movilizan y apoyan, el posicionamiento de Lagarde es muy claro: el Movimiento Zapatista tiene que hacer suyas las demandas de “democracia de género”. Las alianzas solidarias se perfilan como la forma de romper con el aislamiento de cada lucha particularista.

En agosto de 1995, estas ideas toman la forma de la sexta pregunta en la Consulta Nacional del EZLN : *¿Debe garantizarse la presencia y la participación equitativa de las mujeres en todos los puestos de representación y responsabilidad en los organismos civiles y en el gobierno?*, “Tal vez encontremos en la consulta que la misoginia y el antifeminismo han hecho mella aún entre quienes luchan por todas las causas verdaderas, las cuales no ven las causas de las mujeres” (Lagarde, 1995: 259)

Un feminismo propositivo, inclusivo y que demanda ser incluido, que reclama su lugar en la refundación de la nación, a partir de ser las mujeres ciudadanas y actoras políticas. Lagarde caracteriza a sus contemporáneas:

Las mexicanas hemos cambiado profundamente, pero somos fronterizas y cada una sintetiza mundos, culturas, maneras de vivir y modos conservadores y modernos de ser mujer. Somos bilingües y hablamos en lengua tradicional y en lengua de género, pensamos contradictoriamente y nuestros deseos entreverados corresponden al mundo inconsciente de la ley del padre, de los mandatos femeninos y los tabúes tanto como al nuevo mundo apenas amasado con nuestras manos feministas

Lagarde:1994, p.190

Y en un texto de 1997, tenderá el puente con las indígenas zapatistas, también contemporáneas, que a partir de su etnicidad forman parte de un “espacio supraétnico de referencia identitaria: paradigma moderno –universal- de nuevos modos de vivir y de ser” (p.161). Así, tan contemporáneas como las ciudadanas, las mujeres indígenas zapatistas “... aún sitiadas militarmente van deshaciendo fronteras infranqueables de tiempo y de lugar. Ellas conjugan, entretejidos, círculos históricos que corresponden a modos de vida, tradiciones y sistemas culturales diferentes (...)” p. 161.

⁵⁸Entre otros, “*Insurrección Zapatista e identidad genérica: una visión feminista*” y “*Etnicidad y género. La autonomía, un nuevo pacto con las mujeres*”, en Lovera, Sara y Nellys Palomo, 1997, Las Alzadas, Ed. Centro de Información de la Mujer y Convergencia Socialista, México.

⁵⁹ “El feminismo no debe ser sólo patrimonio de las mujeres(...)Debe ser patrimonio de la sociedad en su conjunto” ibid. P.201

Premodernas, por su condición patriarcal; modernas, porque han desarrollado la valentía cívica, la solidaridad, la justicia y la racionalidad discursiva, tanto como para asumir la transformación de su mundo inmediato y de la nación

Heller y Fehér, 1994 (p. 161)

(...) críticas posmodernas que reivindican su derecho...a la modernidad (...) más allá de las fronteras infranqueables de la opresión étnica, a través de su renovada identidad de género se identifican con otras mujeres y trascienden el particularismo que les impedía ser parte de la causa contemporánea de las mujeres en el mundo. (162).

En este texto se plantea el problema de la legitimidad de la guerra y la muerte, y en diálogo con el pacifismo reivindicado como ética feminista, Lagarde argumenta los fundamentos filosóficos que se desprenden de las precarias condiciones de la vida de los protagonistas de esta guerra:

La compleja concepción de los indígenas insurgentes ve en la salud la más elemental y el primero de los derechos humanos: el derecho a la vida, p. 154, y más adelante En el discurso zapatista la muerte evitable legítima su decisión de entrelazar a la previa superposición de muertes, una última y definitiva: la muerte optada, la muerte insurgente último recurso para conjurar la impotencia, y acusación violenta ante tanta muerte infligida y etnocida (...) (p. 155).

Como contraparte también a la idea de que no se gana nada con mujeres vueltas soldados, avanza la idea que contempla el carácter mítico del ejército zapatista:

Ser Zapata, siendo mujeres, implica remontar demasiadas diferencias y demasiados escalones opresivos (...) La incorporación al ejército rebelde ha permitido a las zapatistas adquirir un nivel y una posición política en la nación; hoy es evidente que además de tener una etnicidad, han adquirido una nacionalidad compartida. La conciencia de ser zapatista encierra para más y más mujeres, afanes paritarios de género depositados ideológicamente en la vivencia guerrillera femenina (...) p. 160.

El levantamiento “*ha introducido paridades impensadas entre mujeres y hombres (...)*”, p. 162.

Esta conclusión permite un balance más complejo de las mujeres indígenas en el levantamiento, de sus procesos, contradicciones y acciones libertarias, que la posición antibelicista del feminismo autónomo. La visión de la contemporaneidad entre las mujeres urbanas e indígenas *mexicanas*, su carácter fronterizo, es también un gran acierto de este análisis.

Los posicionamientos reseñados de estos sectores del feminismo mexicano en relación al movimiento insurgente dejan ver las dificultades en establecer puentes desde el feminismo intelectual y urbano hacia mujeres que habitan realidades económicas y culturales lejanas y diversas. El feminismo pacifista de *las autónomas* trabaja con categorías generales y abstractas que finalmente esencializan los contenidos del “patriarcado” y dogmáticamente, postulan principios desde un “deber ser” del “feminismo crítico” donde se privilegia la teoría feminista *versus* las mujeres y sus condiciones particulares, tanto prácticas y de sentido. Incluso su apelación a “dar rienda suelta a la imaginación” y a la de-generación es enunciada desde un subjetivismo no por radical menos liberal.

En el segundo caso, se privilegia la idea del individuo y la libertad modernas, centradas en el control sobre el cuerpo. Es una visión que pone en el centro del dilema feminista el control de las mujeres sobre su reproductividad. La reproducción sexual ha sido ordenada discursiva y prácticamente por lo social: el estado, la familia, la iglesia. Lo social no es el terreno de “la comunidad” para esta visión, sino el terreno del dominio y de la subordinación de las mujeres. La despenalización del aborto, los derechos sexuales y reproductivos, son entonces el eje de articulación del proyecto democrático feminista. Se da por supuesto que cuando esta demanda no se llega a articular, es debido a la *influencia* del Vaticano y de la Iglesia. La postura de este feminismo es radicalmente laica, se nutre de los fundamentos de la Nación mexicana como proyecto liberal, y de alguna manera entiende la historia (de las mujeres) de manera

lineal y evolucionista.

Ambas posturas son etnocéntricas, y citando a Hernández (2001) “(...) podríamos aplicar al etnocentrismo del feminismo hegemónico en México, la misma crítica que Judith Butler plantea para la homofobia del feminismo académico norteamericano al señalar que “Cualquier teoría feminista que restrinja el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica establece normas de género excluyentes en el seno del feminismo, a menudo con consecuencias homofóbicas [en nuestro caso etnocéntricas]”(Butler 2001:9).

La tercera postura del feminismo mexicano frente a la rebelión Zapatista representada por Marcela Lagarde, reclama la ciudadanía plena para las mujeres de una manera no etnocéntrica. Considera la *contemporaneidad* de distintos universos, tanto en el contexto urbano como en el rural. Su categoría fundante es la del patriarcado como estado de cosas que hay que deconstruir en todos los ámbitos y no central y prioritariamente en el terreno del cuerpo y las sexualidades. El espíritu ilustrado es revisado con una intención de crítica cultural: refundar la vida toda, el cotidiano y la política, desde los ordenes más ejemplares de lo íntimo: la sororidad, los afectos, el amor, la responsabilidad con el todo.

La ciudadanía entendida más como un disfrute colectivo de justicia social, versus la ciudadanía liberal entendida como derechos y obligaciones individuales frente al estado es el concepto base que se manifiesta en las posturas feministas analizadas hasta aquí. La identificación como miembro de un grupo discriminado en tanto grupo es lo que permite estructurar demandas no solo en tanto derechos individuales sino colectivos. Elizabeth Jelin (1990) entiende la ciudadanía más como una empresa colectiva que como una prerrogativa individual, lo cuál nos conecta de nueva cuenta a los movimientos sociales.

El concepto de ciudadanía refiere a un complejo proceso relacionado al poder de definición del ámbito de lo “público”. La lucha por quién puede decir qué en el proceso de definición de un problema común, y decidir sobre cómo hay que enfrentarlo (Jelin, 1990). Ser reconocido como miembro de la comunidad política, de hecho, poder redefinir la comunidad política (Arendt:1968) es sustancial a este concepto de ciudadanía. Esta lucha por definir lo común, y por ser reconocido políticamente es algo presente en el Movimiento Zapatista y apropiado por las mujeres en tanto mujeres indígenas.

En la centralidad que tiene para la agenda feminista la lucha contra la penalización del aborto, podemos distinguir la demanda de un sujeto (feminista) ante el estado en términos de derechos, es decir, hay un reconocimiento del estado como interlocutor en referencia a las leyes que norman los derechos reproductivos. Si regresamos a la Ley de Mujeres, el sujeto del feminismo indígena, por su parte, no reconoce la mediación del estado en este nivel, donde su experiencia principal ha sido la de las políticas de planificación familiar muchas veces aplicadas de manera involuntaria. Frente al estado se reclaman los derechos de salud y justicia social. Frente al uso de su propio cuerpo, su interlocutor principal es la comunidad, la *doxa*, su propia cosmovisión, y no el estado liberal mexicano, a quien en todo caso se le piden clínicas para atención básica. El estado mexicano ha construido diferencialmente la ciudadanía de las mujeres blancas urbanas ilustradas que las de las mujeres de color subalternas indígenas. Y ello es un punto de ruptura entre el conglomerado de mujeres que debe ser considerado por el feminismo si se piensa en él de manera incluyente de las diferentes construcciones de subjetividades de las mujeres.

El feminismo como teoría crítica debe dar cuenta de esta construcción diferencial de la ciudadanía en un ejercicio descolonizador, y para ello, debe hacer su propia crítica de la modernidad y del individualismo liberal. Al “tender puentes” con las mujeres indígenas, en realidad, se trata de deconstruir fronteras entre cosmovisiones. Tender puentes entre subjetividades femeninas que relevan el control del propio cuerpo y subjetividades femeninas que se definen en términos de “lo parejo” y de “una vida digna”. Por último, tender puentes también con las concepciones dualistas/holísticas que fundamentan las cosmovisiones no modernas, y que buscan un equilibrio más allá de los sexos, en el conjunto del cosmos.

El nacionalismo mexicano posrevolucionario (sobre todo con el régimen del Presidente Lázaro Cárdenas, en la década de los cuarentas) desarrolla una política asimilacionista frente a las poblaciones originarias.

Esta política, denominada indigenismo, posicionaba al estado de manera paternalista frente a poblaciones indígenas, que debían de ser “incluidas” al desarrollo nacional mediante su “des-indianización”. Esta política asimilacionista es deudora de una idea de progreso y desarrollo que ha creado la imagen de superioridad y emancipación de las mexicanas “modernas” frente a sus coterráneas indígenas “atrasadas”, como parte de su repertorio de representaciones sociales. Los efectos de los discursos sobre lo indio y lo indígena los construyó al mismo tiempo como glorioso “pasado” destinado al museo y a la Historia Nacional, y a la invisibilidad en cuanto cultura capaz de interpelar los fundamentos y destinos de la Nación⁶⁰.

La construcción de la “mexicanidad” es inseparable de las posicionalidades internas que el Estado Nación construye de su propia hegemonía cultural, clasista y étnica. Esta fluyó bajo la noción de “mestizaje” como la posibilidad de construcción identitaria frente a los “criollos” españoles y los indígenas, frente a los blancos y los morenos. Al mismo tiempo, esta voluntad integradora oscurece la visibilidad de culturas diferenciadas y en muchos casos contestatarias de la cultura dominante en cuanto a sus lógicas de reproducción social. Esta diferencia cultural solo ha sido comprendida como marginalización del proceso de desarrollo, y no como posibilidades del mismo.

Los discursos sobre la etnicidad han actuado muchas veces como discursos “blandos” o menos fuertes de racismo cultural (Gall:2004) , cuando se les asocia a una valoración negativa. Esto ocurre en contextos donde la referencia a lo “racial” es problemática. El carácter racista de la cultura dominante en México es puesto de relieve por el Movimiento Zapatista, señalando una larga historia de (des)encuentros coloniales, discriminaciones y resistencias que componen al Estado Nación en su configuración⁶¹.

El estado es un potente actor en las construcciones de género al mismo tiempo que se representa a si mismo a través de discursos con género.

Las mujeres indígenas fueron construidas por el estado, primero como las fundadoras de la patria, después como conservadoras de la diferencia cultural. Al mismo tiempo que se reconocía lo indio (moreno), se ponían en marcha dispositivos culturales de “blanqueamiento” de las mujeres indígenas a través de la figura de la India Bonita), representando a las mujeres indígenas conforme al canon de belleza occidental. (Ver Apen Ruiz: 2002).

Esta visibilidad más o menos reciente de los sentidos de género en los discursos que dan forma a lo social se han concretado en los estudios sobre los nacionalismos, el estado, la economía política, el consumo, el mercado, los imaginarios sociales, desde la perspectiva de su construcción de género y en tanto constructores del género⁶².

Los nacionalismos de los estados poscoloniales en el llamado “Tercer Mundo” tienen la condición particular de representar por un lado una postura de “liberación nacional” frente al orden internacional, al tiempo que son el agente modernizador de las poblaciones locales. Dentro de estas dos lógicas, la construcción de la ciudadanía de las mujeres tiene la función de “servir” a la nación, al tiempo que a la “modernización”. Dentro del repertorio de representaciones culturales que acompañan a este proceso, las culturas indígenas, representadas sobre todo por las mujeres en tanto conservadoras/transmisoras de la cultura, son sinónimo de pobreza y atraso económico y racional, sus formas de vida aparecen atadas a creencias consideradas supersticiones frente a la moderna verdad y voluntad científica. Son un objeto de la modernización e ilustración que se lleva adelante a través de los aparatos del Estado nacional.

⁶⁰ Sólo así se puede comprender la simultánea actitud en la cultura mexicana de “El mejor indio es el indio muerto”, como metáfora de las políticas forzadas de integración nacional, a la par que la sublimación de lo indígena como “la riqueza de nuestro origen prehispánico”, venerado en el Museo.

⁶¹ Dice Gall, Olivia, 2004: “En México, el racismo asimilacionista en su versión moderna nació como ideología en las primeras décadas del siglo XIX (en el centro mismo del país) cuando empezó a esbozarse aquel proyecto de construcción de la identidad nacional...que proclamaba que en la construcción del Estado Nación era la superioridad de las razas mixtas y no la pureza de sangre lo que garantizaba una nacionalidad firme y sólida” (p. 11). El pensamiento liberal coincidía muchas veces con el conservador en lo referente a la necesidad de fusionar blancos e indios, a manera de eliminar a estos últimos.

⁶² Por ejemplo, los importantes trabajos de Anthias, Floya y Nira Yuval Davies, comp. 1989, *Woman, Nation, State*, Macmillan, Basinstoke. Ver para América Latina y México, Gutiérrez Chong, 2001, 2004. Estudios recientes sobre la dimensión de género de los estados socialistas y postsocialistas, así como las metáforas de género utilizadas por la división Este/Oeste, ver: Susan Gal y Gail Kligman, 2000, *The politics of gender after socialism*, Princeton University Press, NJ.

Un feminismo local que tenga como interés ser incluyente de una diversidad cultural debe ser capaz de considerar la agencia de “otras” mujeres como tal, y no como momentos imperfectos de una agencia social ya preestablecida por un modelo de desarrollo económico y cultural. Seguramente esto será posibilitado por las voces de las propias mujeres indígenas.

Acudo al recurso de la “voz propia” no como una esencia pura, intocada por el tiempo y las hibridaciones culturales. Por el contrario, considero que esta apropiación que mujeres indígenas están haciendo en diferentes contextos de los discursos feministas, cristianos, de los derechos humanos, incluidos los discursos sobre sus propias tradiciones y diferencias culturales, son su propia amalgama para “ser” en el mundo, es decir, para construir un lugar propio, y para hacer “nacer” en el mundo, es decir, construir el espacio social, una idea propia de desarrollo y de convivencia. La agencia de las mujeres indígenas es una agencia situada y en diálogo con estos discursos múltiples.

La agenda futura de investigación convoca a elucidar localmente los significados específicos de categorías como la de “emancipación”, que a la fecha generalmente funciona como una categoría cuyo contenido es unívoco y universal⁶³. No se trata de abdicar de estos conceptos. Lo necesario es hacer un ejercicio de “traducción”, comprendiendo la lengua diversa y como se “usa” en la enunciación de las necesidades y posicionalidades de una subjetividad de género marcada por múltiples vectores de diferenciaciones⁶⁴.

9. CONCLUSIONES

La triple mirada

El movimiento indígena Zapatista en México es una muestra de como los movimientos sociales abren posibilidades de cruzar fronteras de múltiples formas: entre clases sociales, entre conglomerados de mujeres, cruzando las fronteras que los racismos modernos construyen entre lo indígena y lo no indígena en la realidad latinoamericana. Los movimientos sociales actúan sobre prácticas y representaciones culturales hegemónicas a través de sus propias políticas culturales, desestabilizándolas y actualizándolas, renegociando sus significados, y de esta manera interviniendo en los imaginarios sociales, actuando sobre el espacio de las representaciones socio-culturales, que en rigor, es la base de lo político⁶⁵. Los movimientos sociales son prácticas y discursos que intervienen en la arena de “lo político”, modificando los imaginarios colectivos y ampliando los espacios de la representación del mundo de lo posible, provocando transformaciones en las estructuras, al tiempo que en los sujetos que participan en ellos, a través y en contra de las sedimentaciones socio/subjetivas que los conforman (Álvarez, Dagnino y Escobar, 2001).

La hegemonía es dominante pero nunca completa o total (Gramsci, Williams:1994)⁶⁶, siempre existen en la sociedad formas culturales y políticas alternativas o claramente oposicionales. Las culturas de resistencia forman parte del cotidiano de las clases subordinadas, como lo muestran entre otros autores como James Scott y Michel de Certeau. Las luchas populares trabajan sobre la memoria, las prácticas culturales, los símbolos políticos y las normas legales. La apropiación popular de discursos institucionales cambia su significado al articularlos con discursos alternativos que provienen de distinta clase, género o cultura.

⁶³ Como señala Aída Hernández (2005), apoyándose en Boaventura de Sousa (1997, 1998), “los discursos y prácticas en torno a los derechos de las mujeres, han jugado un papel de localismos globalizados, (es decir se trata de conocimientos locales que han sido globalizados) al pretender imponer visiones sobre un individuo libre y racional, cómo sujeto del derecho, y conceptualizaciones de igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico del tiempo y el espacio: en la Ilustración europea y en este sentido, pueden ser consideradas como conocimientos locales que han sido exitosamente globalizados. Con el tiempo han adquirido el carácter de globalismos localizados, (es decir se han convertido en prácticas transnacionales que impactan las condiciones locales) al convertirse en imperativos de los organismos internacionales que con la intermediación de los estados nacionales y las Organizaciones No Gubernamentales Feministas, han impuesto una concepción homogenizadora de la igualdad de género”.

⁶⁴ Sobre este punto, referirse al importante artículo de Gayatri Spivak, “The politic of Translation”, en M. Barret y Ann Philips, *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Polity Press, 1992.

⁶⁵ Acudo a la noción de “lo político” como opuesto a “la política”. Lo político atañe a la condición de las sociedades humanas de “darse forma a si mismas”, como lo desarrolla Bolívar Echeverría (1998, 1995) mientras que La política es el campo de “lo político” en su forma moderna.

⁶⁶ Raymond Williams es uno de los autores que desarrollan desde el marxismo la perspectiva inglesa de los estudios culturales, a partir de la propuesta de Gramsci en torno a la hegemonía. El concepto de hegemonía en Gramsci lo refiere a una dimensión simultáneamente política y cultural. Aparece por primera vez en el análisis de las clases subordinadas italianas, en el ensayo “La Cuestión Meridional”, y su desarrollo posterior lo hace en los Cuadernos de la Cárcel, sobre todo en el Cuaderno 13 y en el 19.

La novedad de los NMSs (Nuevos Movimientos Sociales) no reside en el rechazo de la política sino, al contrario, en la ampliación de la política hasta más allá del marco liberal de la distinción entre estado y sociedad civil afirma Boaventura de Sousa Santos (2001:181).

La ciudadanía y los derechos están en constante construcción y transformación como vemos en el Movimiento Zapatista, y no definidos de una vez y para siempre, precisamente porque su definición actual implica una cierta hegemonía cultural que esta en debate⁶⁷.

La lucha de colectivos de mujeres como las indígenas en América Latina en la construcción de sus derechos y ciudadanía (política y cultural) muestran esa tendencia a sobrepasar el marco de la política liberal también en lo referente a los presupuestos universales. La interseccionalidad de “género” y “etnia” produce una la tensión entre los derechos universales y los derechos culturales. Entre el feminismo hegemónico, que se muestra como etnocéntrico y dominante en términos culturales, y los “feminismos emergentes” de las diferencias étnicas. Esto nos muestra las disyunciones internas al conglomerado de mujeres en una cierta localidad, debido a las jerarquías que operan entre las mujeres.

En particular, los movimientos indígenas ponen en el centro de la discusión las tensiones entre los derechos colectivos y los derechos individuales. El reconocimiento de los grupos indígenas como sujetos de derecho pone en entredicho el mito del estado-nación latinoamericano, como un estado homogéneo. Los movimientos indígenas latinoamericanos plantean al Estado el reto de la diversidad cultural en su reconocimiento político y económico, con las peticiones autonómicas.

Al mismo tiempo, al interior de los movimientos indígenas, las mujeres indígenas plantean reivindicaciones dobles: frente al estado, como parte de las demandas identitarias de reconocimiento y redistribución, y al interior del movimiento, en términos de la revisión de la cultura y la costumbre para una renegociación del orden de género.

Esta “doble mirada” o posicionalidad de las mujeres indígenas, versus la nación y las “otras mujeres” por un lado y versus su propia cultura y movimiento social, se observa en otros procesos locales de la región latinoamericana. Lo podemos leer por ejemplo, en las palabras de la joven Alcaldesa maya-quiche Alma López, cuando afirma que:

Como feminista indígena me propongo recuperar los principios filosóficos de mi cultura y hacerlos aterrizar en la realidad del siglo XXI, es decir, criticar lo que no me parece de mi cultura aceptando orgullosamente que a ella pertenezco. El feminismo indígena para mí, parte de un principio: las mujeres somos, desarrollamos, revolucionamos con el objetivo de construirnos como personas independientes que se forman desde las distintas comunidades, que pueda dar a los otros sin olvidarse de sí misma.

El movimiento feminista que viene de la academia poco tienen que ver con nosotras, por qué aprender algo que no tiene nada que ver con tu realidad ni con tu cultura, pienso que es necesario reconstruir el feminismo de las mujeres en Guatemala, de las mujeres indígenas, de las urbanas, de las campesinas, de las ladinas, de las académicas, de las políticas, de las trabajadoras domésticas. Entre todas tenemos que construir esto sin apartarnos de los argumentos históricos y teóricos

Los principios filosóficos que yo recuperaría de mi cultura son la equidad, la complementariedad entre hombres y mujeres, entre mujeres y mujeres, y entre hombre y hombres. Actualmente esa famosa complementariedad de la cultura maya no existe, y afirmar lo contrario resulta una agresión. Sólo se quedó en la historia, ahora lo que hay es una total desigualdad, pero la complementariedad y la equidad se pueden construir⁶⁸

⁶⁷ Ver Mouffe, 1999, Jelin, 1987, 1990 y para la “novedad” de los movimientos sociales en América Latina, también ver Seoane, José, Taddei, Emilio y Algranati, Clara, 2006.

⁶⁸ En entrevista con Angela Ixkic Duarte, comunicación personal.

Quisiera referirme a dos de las ideas que animan lo citado, por un lado, la pregunta de porque aprender algo que no tiene nada que ver con tu realidad ni con tu cultura, que nos remite a la necesidad de descolonizar el conocimiento, incluso de los discursos críticos. Y la referencia a lo que me gustaría definir como el contenido de “equidad” que define Alma López, como complementariedad entre hombres y mujeres, mujeres y mujeres y hombres y hombres. La contigüidad del todo marca una diferencia en relación a demandas centradas sólo en la complementariedad de hombres y mujeres, lo que se ha caracterizado en otros contextos como los feminismos centrados en el género⁶⁹.

De esta forma llegamos a un concepto transversal de “género”, que lo entiende como representación social, imbricado o configurado en y con otra serie de diferencias, dentro de un todo heterogéneo de relaciones de poder. Esta transversalidad se refiere al hecho de que “la discriminación no puede ser explicada de manera unilateral por la economía, la política, la sociedad o la cultura, ya que su sentido es multilateral y polimorfo, y atraviesa el conjunto de los fenómenos estudiados por las Ciencias Sociales” (Vallejos, Yannoulas y Lenarduzzi: 2000). Esta conceptualización del género lo considera no como diferencia sexual esencialista y aislada, sino como dimensión social a través del cuál se construyen relaciones y significados culturales y políticos.

Patricia Richards⁷⁰ muestra para las mujeres mapuches en la realidad chilena algo muy similar a nuestro estudio. Richards descubre es la apropiación y transformación del discurso oficial de igualdad de derechos y de oportunidades de las agencias estatales dedicadas al género por el movimiento de mujeres mapuches, quienes reconocen sus propias diferencias en tres grandes dimensiones: Planteando que su experiencia de la discriminación es específica y diferenciada de la experiencia de otras mujeres no mapuches, y es perpetrada muchas veces por otras mujeres no mapuches. En segundo lugar, planteando que su ordenamiento de género es diferente al de la cultura hegemónica en Chile, y por último, que al plantear sus demandas y necesidades como mujeres, lo hacen centrándose en la lucha de su pueblo o nación como un todo.

Al acercarse a la relación entre cultura y ordenamiento de género, Richards encuentra los aspectos de la dualidad y la complementariedad, ancladas en la cosmovisión Mapuche. Resonancias de este ordenamiento específico, distinto al moderno-occidental, pueden ser reconocidos tanto en las palabras de Alma López, como en los testimonios analizados en el presente trabajo de mujeres indígenas Zapatistas.

El Movimiento Zapatista puso en el orden del día la reflexión sobre el racismo en la cultura mexicana. El feminismo puede ser crítico de las relaciones entre los géneros, sin revisar sus propios contenidos racistas. Posturas como las llevadas adelante por los llamados feminismos multiculturales (Maxinne Baca Zinn y Bonnie Thornton Dill, 1997) y los trabajos de Patricia Hill Collins (1991), entre otros, muestran que las inequidades que se desprenden de las diferencias raciales, de clase y de género se encuentran interconectadas en una “matriz de dominación”. Ello significa que la diferencia entre mujeres se interconecta de manera sistemática.

Esas conexiones deben ser objeto de dilucidación feminista como lo proponen autoras como Chandra Mohanty (1988), entre otras. El estudio de estas interconexiones implica el estudio de las representaciones dominantes de “las otras” mujeres por parte del feminismo hegemónico, agenda que anima los estudios feministas poscoloniales. El feminismo poscolonial⁷¹ se comprende situado en una estructura de poderes globales (imperialismo / poscolonialismo) que actúan discursivamente, produciendo las representaciones del Otro (la mujer indígena, o la mujer del tercer mundo) como un

⁶⁹ En el feminismo anglosajón crítico también de esa centralidad, se le llama “gender-center feminism”

⁷⁰ Patricia Richards, *Expanding Women’s Citizenship? Mapuche Women and Chile’s National Women’s Service*, en *Latin American Perspectives*, Vol. 30, No. 2, Mar. 2003, pp 41-65. En este trabajo, la autora estudia como el Estado se apropia de las partes del discurso cultural e identitario de las Mapuches que no cuestionen el desarrollo nacional o la coherencia de la identidad chilena. Se trata de un uso simbólico de las diferencias culturales en la construcción de ciudadanía basadas en derechos individuales.

⁷¹ Dentro del feminismo poscolonial Gayatri Spivak y Chandra Mohanty, de la India, son emblemáticas. Spivak (1981) señala una tendencia en el feminismo francés a describir las experiencias de las “mujeres del tercer mundo” en términos de la constitución subjetiva occidental, es decir, ignorando importantes diferencias de clase, cultura e historicidad. Chandra Mohanty (1988), en su influyente ensayo *Under Western Eyes*, muestra como la generalización, y la construcción monolítica del Otro (o la otra) es una operación discursiva cuyo efecto es ocultar (o eludir) las especificidades históricas y materiales de diferentes grupos de mujeres. Esta operación discursiva tiene el efecto de producir por un lado a la otra del tercer mundo como mujer victimizada, atrasada, conservadora, no liberada, al tiempo que produce a La mujer del primer mundo como liberada, emancipada y actuante.

En América Latina ver los trabajos compilados en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.), 1998, así como los del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos como Rodríguez, 1998 Coronil 1998, Mignolo 1998, Mendieta 1998, entre otros, en la compilación de Edgardo Lander, 2000. Sobre la escuela de historiografía de la India denominada Estudios Subalternos, la primera traducción al español fue la hecha por Silvia Rivera Cusicanqui, 1997.

conglomerado homogéneo. El acento de los estudios poscoloniales son las estrategias textuales o discursivas que construyen al “Otro” como diferente (equivalente a menor o subordinado)

El no reconocimiento en un feminismo “ladino”, para Guatemala, “mestizo” para México, o en la forma de políticas de género promovidas desde las instituciones estatales, en Chile, lo que se repite en los discursos de las mujeres indígenas latinoamericanas es su no reconocimiento en esos discursos de género. Sus intereses como mujeres se articulan de muy diversa manera.

Esto nos lleva al reconocimiento del carácter contingente de la agencia de las mujeres. Este reconocimiento cuestiona nociones universalizantes, y proponen una agenda donde la agencia es algo por descubrir, más que algo con contenido fijo hacia la cuál las mujeres tienden, a pesar de sus múltiples diferenciaciones. Saba Mahmood Saba, 2003, ha introducido esta cualidad de la agencia en su estudio sobre los movimientos de revitalización religiosa del Islam en Egipto. La base de su investigación cuestiona el supuesto de que el “deseo” de las mujeres hacia su emancipación es universal.

Para el caso que nos ocupa, la agencia de las mujeres indígenas zapatistas se articula en una “tercera vía”, la de una subjetividad que se apropia de los discursos de los derechos humanos para redefinir sus derechos de género, sin reproducir los derechos de género que le quiere imponer el discurso feminista. Al apropiarse del discurso de derechos humanos lo hace en tanto mujer, y en tanto pueblo indígena. No se asimila a la demanda de derechos individuales liberales. Al tiempo que habla en defensa de su cultura, propone la revisión crítica de la costumbre en relación a las mujeres. De esta manera, reinscribe la “comunidad” en tensión con la “individualidad” de una manera propia, que si bien demanda espacio para la individualidad y los “derechos” de las mujeres, lo hace en el espacio del reconocimiento y afirmación de su pertenencia comunitaria. Es esta la forma específica que adopta su renegociación de género, y lo que podemos llamar su demanda de “justicia de género”.

Las mujeres indígenas se reconocen como actoras capaces de discutir y modificar “la costumbre” en base a principios éticos de justicia y paridad. Al hacer esto, reafirman su cultura como una cultura viva y actual, capaz de transformarse para permanecer. La modificación de la costumbre no implica un movimiento asimilacionista, sino un camino hacia la autodeterminación cultural.

Reconociendo los vectores múltiples de su discriminación, las mujeres indígenas se afirman como sujetos activos, en contra de las representaciones dominantes que las presentan como víctimas sin agencia. Sus discursos son propositivos y políticos. Sus intervenciones contribuyen a deconstruir el orden poscolonial y la modernidad neoliberal.

De la revisión hecha del feminismo mexicano y su lectura del Movimiento Zapatista y de las mujeres indígenas, podemos señalar la pertinencia de tres lineamientos metodológicos: a) la necesidad de historizar y contextualizar las relaciones de género para evitar universalismos (descentrar al sujeto que conoce); b) reconocer la manera en que las luchas locales están insertas en procesos globales de dominación capitalista y de colonización de las representaciones, y c) considerar la cultura como proceso histórico, terreno de conflicto y relaciones de poder, para evitar el esencialismo cultural.

Pensar a las mujeres indígenas como contemporáneas disuelve sedimentos evolucionistas presentes en una mirada deudora del indigenismo nacional. Esta es una dificultad a ser superada por un feminismo que se situó críticamente frente a los discursos de la nación mexicana, a las construcciones exotizantes de lo indígena, y a su propia construcción como sujeto de la emancipación de las mujeres.

Por otra parte, los principales obstáculos al reconocimiento de la acción de las mujeres en el Movimiento Zapatista, y en la realidad de las comunidades indígenas pertenece al ámbito de lo que Bourdieu denomina el *habitus*. Los hábitos, las prácticas rutinarias que se repiten sin ser pensadas, el sentido común (la *doxa*) interiorizado en hombres y mujeres son lo más difícil de transformar. Las políticas de género del EZLN han evidenciado el racismo constitutivo de la cultura nacional. Pero han transformado apenas la cotidianidad de la vida diaria en las comunidades indígenas. Esto ha sido reconocido por el discurso oficial del zapatismo en el comunicado denominado *Para Leer un Video*, en su segunda parte,

agosto 2004, donde el Subcomandante Marcos se refiere a la dificultad de transformar reglas no escritas, evitar el rumor y el chisme como mecanismo de control social tendientes a preservar la dominación masculina, y llevada a cabo incluso por las propias mujeres.

Sin embargo, como dicen en lengua tojolabal algunas de las mujeres entrevistadas, *takal, takal*, poco a poco, “los hombres ya no pegan tanto”, “un poco van comprendiendo”. Un poco se le va ganando en términos reales a la *complementariedad* en y con este mundo.

...el silencio de muchas mujeres indígenas se fue desvaneciendo sólo cuando las hijas de las montañas, ríos, laderas, cerros, campos, fuimos capaces de demostrar a la sociedad que aquí estamos, y las formas fueron muchas. Las marchas, las huelgas, las armas, las palabras, las propuestas, las interlocuciones, los rostros, la dignidad nuestra, ser mujer, ser indígenas, ser madres, ser hijas, ser feministas; esa identidad es otra historia apenas de algunas, pero que ya contribuye a ser más visionarias en nuestra propia lucha

Sánchez, Martha:2005:22

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Alberti Manzanares, Pilar. 1994. "Donde quiera que me paro soy yo" *Mujeres indígenas desde una perspectiva de género*, en *Anuario de Estudios Americanos* Tomo LI, N. I, Págs 287-301
- Alberti Manzanares, Pilar. 1994a. "Dos mitos: las mujeres indígenas cosificadas y la etnia anquilosada" en *Revista Antropológicas* N. 10. México. Págs. 7-8
- Alberti, Manzanares, Pilar, 1994b. "Mujeres indígenas y política: el derecho a existir". En *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, Año 1 N. 4. P. 20-21
- Alvarez, Sonia E. 2001, "Los feminismos latinoamericanos "se globalizan": tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio", en Escobar, Arturo et al, *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos latinoamericanos.* Taurus / ICANH, Bogotá, págs 345-380
- Alvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina y Arturo Escobar, eds. 2001 (1998, Westview Press) "Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos" en *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos.* Taurus / ICANH, Bogotá, Págs 15-50
- Anderson, Benedict, 1997 (1983, Verso) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* FCE, México.
- Anthias, Floya y Nira Yuval Davies, comp. 1989, *Woman, Nation, State*, Macmillan, Basinstoke.
- Appadurai, Arjun. 2004. "La globalización y la imaginación en la investigación", mimeo
- Arechiga J. y Serrano, C, 1981. "Parámetros antropométricos de crecimiento en un grupo indígena mayance (tojolabal)", en *Estudios de Cultura Maya*, N. 13, págs 307-337, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM
- Arendt, Hannah, 1974 (1958) *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona.
- Arizpe, Lourdes, 1994, "Chiapas: los problemas de fondo", en Moctezuma Navarro, David, Coordinador. *Chiapas, los problemas de fondo.* Págs. 19-32, CRIM, UNAM, México
- Basauri, Carlos, 1931, *Tojolabales, tzeltales y Mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística.* Talleres Gráficos de la Nación. México
- Basauri, Carlos, 1940, "Los Tojolabales", en *La Población Indígena en México*, Vol. II, México, SEP, Págs. 209-229
- Basu, Amrita, ed, 1995, *The challenge of local feminisms: Women´s movements in global perspective*, Westview, Bouldner.
- Bedregal, Ximena, 1995, "Memoria y utopía en el movimiento feminista. Un diálogo con Mercedes Olivera", en *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, CICAM, México, págs. 185-189d.
- Belausteguigoitia, Marisa, 2001, "Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua en los umbrales de la nación", *Debate Feminista* Vol. N. 24, octubre, Págs. 230-252.
- Belausteguigoitia, Marisa, 1995, "Máscaras y posdatas: estrategias femeninas en la rebelión indígena en Chiapas", *Debate Feminista*, Vol 12, octubre, Págs.299-317
- Bellinghausen, Hermann. "Entrevista a mujeres zapatistas", en *La Jornada*, 4 de abril de 1994 Págs.1 y 10

- Benjamin, Thomas, 1989. *A rich land, a poor people. Politics and Society in modern Chiapas*. University of New Mexico Press, Nuevo Mexico. 1995, *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre*, Grijalbo, México.
- Biron, Rebecca E. 1996, "Feminist periodicals and political crisis in Mexico: FEM, DEBATE FEMINISTA and LA CORREA FEMINISTA in the 1990s", en *Feminist Studies* 22 N. 1, Spring. Págs 151-169
- Bourdieu Pierre, 2000, *La dominación Masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre, 1990 (1980 Editions du Minuit). *El Sentido Práctico*. Ed Taurus, Madrid
- Bourdieu, Pierre. 1990a "Algunas propiedades de los campos" en *Sociología y Cultura*, Grijalbo-Conaculta, México, Págs. 135-141
- Brody, M. Jill, 2004. "Comunidad es familia, acuerdo es repetición; relación entre dos metáforas clave en tojol ab'al", en Montes de Oca, Mercedes, editora, *La metáfora en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México. Págs. 63-80
- Burbach Roger, 1994, "Roots of Posmodern Rebellion in Chiapas", *New Left Review* 205, pp 113-124
- Butler, Judith
- 2001 *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* México D.F.: Paidós/PUEG-UNAM, México
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.), 1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México.
- Ceceña, Ana Esther, 1996, "Universalidad de la lucha zapatista, algunas hipótesis" en *Revista Chiapas* Número 2, México, p 7-20.
- Ceceña, Ana Esther. 1997. "¿Cómo ve Europa a los zapatistas? Entrevista con Adelina Bottero, Luciano Salza, Friederike Habermann, Marc Tomsin, Massimo de Angelis y Ulrich Brand". *Revista Chiapas* N. 4, México. Págs, 111-133
- Centro de Investigaciones económicas y políticas de acción comunitaria, CIEPAC, A. C. San Cristóbal de las Casas. Mapa sobre la zona de influencia zapatista.
- *Chiapas en Cifras*. 1995. Espacio Civil por la Paz. México.
- CIHMECH, "Problema del hambre y la desnutrición en la región, estudio del Centro de Investigaciones Históricas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas" nota en *La Jornada*, México, publicada el 8 de abril de 1995.
- CODIMUJ, *Con mirada, mente y corazón de mujer*. 1999, Coordinación de Mujeres Diocesanas, Chiapas, México.
- CONAPO, Consejo Nacional de la Población, 2002, "Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México"
- Correa, Guillermo, Salvador Corro y Julio Cesar López. 1994. "Entrevista a la Capitana Laura", en *Revista Proceso* 911, 18 de abril. p.29

- De Lauretis, Teresa, 1987, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press
- De Lauretis, Teresa, 1992, *Alicia ya no*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- De Sousa Santos, Boaventura, 1995 “Los nuevos movimientos sociales”, 2001, en Revista OSAL, septiembre, extracto de De Sousa Santos, Boaventura, , *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- De Sousa Santos, Boaventura, 1997 “Una concepción Multicultural de los derechos humanos” en Revista Memoria, Julio 1887 Pp 41-53.
- De Sousa Santos, Boaventura 1998 *La Globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* ILSA/Universidad Nacional de Colombia, Bogota.
- De Vos, Jan . 2001, *Tojolabal nuestra raíz. JA KECHTIKI'*, CIESAS, México.
- De Vos, Jan. 1999. “Cuatro caminos. Una experiencia reciente de los indios de Chiapas”. Revista *Este País*. N. 100, Julio. México.
- Durán de Huerta , Marta. 1994. *Yo, Marcos*. Ediciones del Milenio, México
- Eber, Christine y Christine Kovic, eds. 2003, *Women of Chiapas. Making History in Times of Struggle and Hope*, Routledge, New York.
- Eber, Christine, 1997. “*Gender and Justice in the wake of the Zapatista Uprising*” mimeo.
- Eber, Christine, 1997a, “*Reshaping Identity and traditions in Chiapas: Indigenous women’s experiences of change and conflict*”. Mimeo.
- Echeverría, Bolívar. 1998, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Eds. México
- Echeverría, Bolívar: *Las Ilusiones de la Modernidad*, 1995, UNAM-El Equilibrista, México
- *Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México, AC*”, nota en *La Jornada*, publicada el 5 de octubre de 1994.
- Freyermuth Enciso, Graciela, 1998, “*Antecedentes de Acteal: muerte materna y control natal, ¿Genocidio silencioso?*”, en Hernández Castillo, Rosalva Aída, Coord. *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*. Ciesas, México. Págs. 63-83
- Freyermuth Enciso, Graciela, y Cecilia de la Torre. 2004. “*Los programas de ampliación de cobertura y arranque parejo en la vida en Los Altos de Chiapas. ¿Esfuerzos suficientes para abatir la muerte materna en el contexto multicultural?*”, en Castañeda Martha, et al. *La mortalidad materna en México. Cuatro visiones críticas*. Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. México. Pags.71-119
- Freyermuth Enciso, Graciela. 2003. *Las mujeres de humo. Morir en Chenalho. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. CIESAS, México.
- Fuentes, Carlos, 1995, *Nuevo Tiempo Mexicano*, Ed. Porrúa. México
- Gall, Olivia, 2004. Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. En Revista Mexicana de Sociología, N. 2, IIS, UNAM

- Gil Tébar, Pilar R. 1999. *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*. Universidad de Málaga, Málaga
- Gimtrap. Grupo interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, 1994, *Las mujeres en la pobreza*, Colegio de México, México.
- Gómez Hernández Antonio. 2002. *El Ch' ak ab'al, del baldío a la actualidad*. UNACH-UNAM-IEI. México.
- Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz, 1992. *Memoria Baldía. Los Tojolabales y las fincas. Testimonios*. UNAM-UNACH. México
- Gómez Hernández, Antonio, María Rosa Palazón, Mario Humberto Ruz, eds. 1999. *ja slo'il ja kaltziltikoni' Palabras de nuestro corazón: Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. UNAM- UNACH México
- González Esponda, Juan y Elizabeth Pólito. 1995. "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista". Revista *Chiapas* N. 1. México. Págs. 101-123
- González Montes, Soledad, comp. 1993. *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. Colegio de México, México
- Guillén, Diana, 1999, *Chiapas 1973/1993. Mediaciones Políticas e Institucionalidad*. Instituto Mora/CONACYT, México
- Guillén, Diana, Coordinadora, 1998, *Mediaciones y Política*, Instituto Mora, México
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2001. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el estado mexicano*. IIS/CONACULTA/Plaza y Valdés. México.
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2004. Coord. *Mujeres y Nacionalismos en América Latina*. IIS, UNAM, México.
- Halleck, Deedee, 1994, "Zapatistas On Line", en *NACLA Report on the Americas*, 23 2 sept-oct. Nueva York, Pags. 30-32
- Harvey, Neil y Chris Halverson, 1999. "Chiapas y la democracia por venir", en Ojarasca, Mes de Octubre. México.
- Harvey, Neil, 1995, "Rebelión en Chiapas. Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz, *Chiapas, Los rumbos de otra historia*, CIESAS/CEMCA/UNAM/UdG, México. Págs. 447-479.
- Harvey, Neil, 1998, *The Chiapas Rebellion: the struggle for land and democracy*. Duke University Press
- Hernández Castillo Rosalva Aída, y Héctor Ortiz Elizondo. 1996. "Las demandas de la mujer indígena en Chiapas", en *Nueva Antropología*, número 49, Colegio de México, UAM Iztapalapa y CONACYT. México. Págs 31-40
- Hernández Castillo, R. Aída, 2005, Hacia una Concepción Multicultural de los Derechos de las Mujeres: Reflexiones desde México. Ponencia en el Congreso de la Latin American Studies Association (LASA). San Juan Puerto Rico. Marzo 15 al 18, 2005 *Panel Re-inventing community justice in the C21: state reform, gender and indigenous rights*.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2001, "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista* n. 12, octubre 2001,

Racismo y Mestizaje. Pags 206-229

- Hernández Castillo, Rosalva Aída 2000 *"Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?"*, en Revista *Memoria*, núm. 132, pags 48-51
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1994, *"Diferentes maneras de ser indio en Chiapas: nuevos sujetos sociales, sus migraciones, conversiones y rebeliones"*, en Moctezuma Navarro, Coordinador, *Chiapas, los problemas de fondo*, CRIM, UNAM, México. pags 45-52
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1994, *"Reinventing Tradition. The Women's Law"*, en *akwe:kon, All of us*, vol XI, n.2, verano de 1994.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1994. *"La "fuerza extraña" es mujer"*, en *Ojarasca* N. 30, Págs 36-37
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1998, *"Nuevos imaginarios en torno a la nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía"*, en *Estudios Latinoamericanos Nueva época*, N. 9, enero-junio FCPyS, UNAM. Pags 125-139.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1998. *"Religiosas e indígenas en Chiapas ¿Una nueva teología india desde las mujeres?"*, en *Revista Cristianismo y Sociedad. Teología Feminista desde América Latina*. N. 135-136
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2001a, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. CIESAS, México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, Coord., 1998. *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*. Ciesas, México
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 1996, *"Cultura, género y poder en Chiapas: Las voces de las mujeres en el análisis antropológico"* en Anuario 1996, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Chiapas. Pags 220-242.
- Holloway, John y Eloína Peláez Eds. 1998, *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Pluto Press, Londres
- INEGI, 2000. *XI Censo General de Población y Vivienda 2000*.
- Jaidopulu Vrijea, Maria, 1999, *"Las mujeres indígenas como sujetos políticos"* Chiapas n. 9, pags 35-59
- Jaidopulu Vrijea, Maria, 2000, *"Tendiendo Puentes: una lectura de documentos políticos de mujeres indígenas"*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM
- Järviluoma, Helmi, Pirkko Moisala y Anni Vikko, 2003. *Gender and Qualitative Methods.*, Sage Ed. Londres
- Jelin, Elizabeth, 1987, *Ciudadanía e Identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Naciones Unidas.
- Jelin, Elizabeth, 1990 "Introduction" y "Citizenchip and identity", en Elizabeth Jelin ed.. *Women and social change in Latin America*. UNRISD/Zed Books, Págs 1- y 184-207.
- Kampwirth, Karen, 1996, *"Gender Inequality and the Zapatista Rebellion: Women's Organizing in Chiapas"*, Ponencia en American Political Science Association, San Francisco.

- Kampwirth, Karen. 1997. "From Feminine Guerrilla to Feminist Revolutionaries: Nicaragua, El Salvador, Chiapas", ponencia en LASA, Guadalajara.
- Kampwirth, Karen. 2000. "Also a women's rebellion. The rise of the Zapatista army of Chiapas", en *Irrumpiendo en lo público*, compilación de Poggio, Sara, Montserrat Sagot. Universidad Nacional, San José Costa Rica.
- Katzenberger, Elaine 1995 *First World, Ha Ha Ha! The zapatista challenge*, City Lights, San Francisco
- Lagarde Marcela, 1994. "El feminismo en la Nueva Constituyente". Texto enviado a la Convención Nacional Democrática, Guadalupe Tepeyac, Chiapas, 8-10 de agosto, en Lovera Sara y Nellys Paloma coord., 1997, *Las Alzadas*, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México. P. 185-203
- Lagarde Marcela, 1995. "La garantía de equidad política genérica: la sexta pregunta", Folleto editado por la Convención Nacional de Mujeres por la Consulta, México, 12 de agosto de 1995, en Loveram Sara y Nellys Palomo, *Ibid.* Págs, 255-263
- Lagarde, Marcela, 1994a, "Hacia una Nueva Constituyente". Desplegado en *La Jornada*, 6 de agosto de 1994, en Rojas, Rosa, 1994, Chiapas ¿Y las mujeres qué? Tomo I. CICAM.México. Págs. 170-174
- Lagarde, Marcela. 1996. "Etnicidad y género. La autonomía, un nuevo pacto con las mujeres". Ponencia presentada en el Foro Nacional Indígena, Mesa de Cultura y Derechos de las Mujeres Indígenas. 7 de enero de 1996. Publicado en *Del campo, Suplemento de La Jornada*, 31 de enero de 1996
- Lagarde, Marcela. 1997. "Insurrección zapatista e identidad genérica: una visión feminista", en Lovera Sara y Nellys Paloma coord., 1997, *Las Alzadas*, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México, Págs. 145-179
- Lagarde, Marcela. 1997a. "Rescatemos nuestra palabra, usurpada por otros discursos". *La Doble Jornada*, octubre 5, México.
- Lamas, Marta, Alicia Martínez, María Luisa Tarrés y Esperanza Tuñón, 1995, "Building Bridges: the growth of popular feminism in Mexico", en *The Challenges of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Amrita Basu Ed. Westview Press Boulder, pags 324-351..
- Lamas, Marta. 1994. "El EZLN, el Vaticano. El aborto y el estado mexicano". *La Jornada* 29 de abril 1994. Recopilado en Rojas Rosa, 1994, *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, CICAM, México.
- Lamas, Martha. 2003 " Género: ¡ bienvenido un debate tan necesario! ". En: *Proceso*. Semanal. No. 1366. 5 de enero.. México. Págs.58-59
- Lamas, Martha. 2002, " Mujeres en debate". En: *Proceso*. Semanal no. 1364. 22 de diciembre. México. Págs. 33-34
- Lander, Edgardo 2000, (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.
- Lenkersdorf, Carlos, 1998. *Cosmovisiones*, UNAM, CIICH, México

- Lenkersdorf, Carlos, 1999. "El género y la perspectiva tojolabal", en *Estudios de la Cultura Maya*, Vol XX, UNAM/IIFI, pags 291-231
- Lenkersdorf, Carlos, 1999. *Cosmovision Maya*. Ed, Ce-Acatl , México.
- Lenkersdorf, Carlos, 1999. Recopilación, traducción, notas, comentarios e introducción. 'indio 'otik ja jtz'eb'ojtiki. *Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, UNAM, México.
- Lenkersdorf, Carlos, 2001, *El diario de un tojolabal*,. Ed. Plaza y Valdés, México
- Lenkersdorf, Carlos, 2004, *Conceptos Tojolabales de Filosofía y del Altermundo*, Editorial Plaza y Valdés, México.
- Lenkersdorf, Carlos, Ed. 1996. *ja ya 'tel ja koltanum sok ja katekista jumasa'i ja bá slechanal jlu 'umtik tojol ' ab'al*. Centro de Reflexión Teológica. México
- Lenkersdorf, Carlos. 1979. *Diccionario tojolabal-español*. Dos volúmenes. Editorial Nuestro Tiempo. México
- Lenkersdorf, Carlos. 2002, *Filosofar en clave tojolabal*. Ed. Porrúa México.
- Lenkersdorf, Carlos. Traductor. 1993. *Nuevo Testamento en Tojolabal*., La Castalia. Chiapas
- Lenkersdorf, Carlos: 1996. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*.. Siglo XXI Editores. México
- Lenkersdorf, Gudrun, 1994, "El Derecho a la Tierra", en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, número catorce. UNAM, México.
- Lenkersdorf, Carlos y Gemma van der Haar Ed. 1998, SAN MIGUEL CHIPTIK: Testimonios de una comunidad. SAN MIGEL CH'IB'TIK: JA'JASTAL'AYTIKI Siglo XXI Editores, México
- León, Emma y Hugo Zemelman, coord. 1997, *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, CRIM-Anthropos, México.
- Leyva Solano, Xochitl, 1999, "De las cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista, (NMZ), (1994-1997)", *Revista Desacatos*, Primavera 1999, CIESAS, México, Págs 56-87
- *Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones, Memoria del Encuentro Taller*, San Cristóbal de las Casas, 19 y 20 de mayo 1994. Grupo de Mujeres de San Cristóbal. Reproducido parcialmente en "El grito de la luna. Mujeres: derecho y tradición" *Revista Ojarasca*, agosto-septiembre 1994, México. Págs 27-31
- Lovera Sara y Nellys Paloma coord., 1997, *Las Alzadas*, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México
- Mahmood, Saba. 2003 *Pious Transgressions: Embodied Disciplines of the Islamic Revival* Princeton University Press, Princeton.
- Marcos, Sylvia, 2000 "Género, clase y etnicidad" *Equis* n. 23, ,pags .XXIII-XXV México
- Marcos, Sylvia, 2005, "The Borders Within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in México", en Waller Marguerite y Sylvia Marcos, *Dialogue and Difference. Feminism Challenge Globalization*. Palgrave Macmillan. Nueva York. Pags 81-112

- Marcos, Sylvia. 2002 Carta a Proceso, en: *Proceso*. Semanal. no. 1365. 29 de diciembre. México. Pág.29
- Marcos, Sylvia 1997 "Mujeres indígenas: Notas sobre un feminismo naciente" en *Cuadernos Feministas* Año1, No.2, Octubre-Noviembre-diciembre 1997. Pp.10-17.
- Mignolo, Walter, 1996, "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México.
- Millán, Margara, 1996. "*Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad*" En *Cuadernos Agrarios* n. 13, enero-junio. Pags 152-167
- Millán, Margara, 1996a. "*Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas*", en Revista *Chiapas*, numero 3, pags. 19-32
- Millan, Margara, 2006, "Las mujeres tienen derechos". interpretaciones de la Ley revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista, en Valladares, Laura, et al: Política, etnicidad e inclusion digital en los albores del milenio, 2007, UAM Iztapalapa y Editorial Porrúa, pags. 452-495
- Mohanty, Chandra, 1991 [1986]"Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en Chandra Mohanty; Ann Russo; Lourdes Torres eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Broomington: Indiana University Press. Pp.51-81.
- Monsiváis, Carlos 2002 "*De obispos y geología social*". En: *Proceso*. Semanal no. 1362. 8 de diciembre. 2002. México. Págs. 68-70
- Monsiváis, Carlos. "*Del "rescate del género " y el género del rescate*". En: *Proceso*. Semanal no. 1363. 15 de diciembre. 2002. México. Págs. 58-59
- Montagú, Roberta, 1969. "*The Tojolabales*" en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 7, Texas Press.
- Mouffe, Chantal, 1999 (1993, Verso), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Editorial Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México.
- Nolasco, Patricio,1997. "Cambio político, estado y poder: un acercamiento a la posición zapatista" en *Chiapas* N. 5, pags. 47-74
- Oehmichen, Cristina, 2000, "Relaciones de etnia y género; una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios", en Margarita Zárate comp. *Alteridades* 19, UAM Iztapalapa, México. Págs. 89-98
- Oehmichen, Cristina, 2003, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*. UNAM, IIA, México
- Olivera Bustamanta, Mercedes, 2000, recopiladora, "*La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas*", en Revista *Memoria* n. 139, septiembre. CEMOS, México.
- Olivera Bustamante, Mercedes, 1994, "Aguascalientes y el Movimientos Social de las Mujeres Chiapanecas", en Soriano Hernández, Silvia, Coord., *A propósito de la insurgencia en Chiapas*, Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística e Chiapas, México. Págs. 57-82

- Olivera Bustamante, Mercedes, 1995. "Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional", en *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, CICAM, México, pags 168-184.
- Olivera Bustamante, Mercedes, 1995a. "El Ejército Zapatista y la Emancipación de las Mujeres Chiapanecas", en *Montañas con recuerdos de mujer, una mirada feminista a la participación de las mujeres en los conflictos armados en Centoamérica y Chiapas*, San Salvador.
- Olivera Bustamante, Mercedes, 2001. "Igualdad de género y etnia: desafío para las mujeres indígenas chiapanecas", en Gall, Olivia, coord., *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*. UNAM .México, pags 235-260
- Olivera Bustamante, Mercedes, 2004, comp. *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Vol 1, UNACH/UNICACH, México
- *Para entender Chiapas en Cifras 1997*, CIACH, CONPAZ Y SIPRO, México.
- *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, diciembre 2002. Declaración final. Mimeo.
- Richards, Patricia, 2003. Expanding Womens Citizenship? Mapuche Women and Chile National Womens Service, en *Latin American perspectives Vol 30*, N. 2, Citenship in Latin America. Pp 41-65
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comp.), 1997, *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Historias-Sephis-Aruwiyiri, La Paz.
- Rojas, Rosa ed. 1994. *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Tomo I. CICAM, A.C. México
- Rojas, Rosa, ed. 1995. *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Tomo II CICAM, A.C. México
- Rojas, Rosa. 1996. *Del dicho al hecho... Reflexiones sobre la ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN*. Editorial La Correa Feminista, México.
- Rovira Sancho, Guiomar, 2001. "Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas", en *Debate Feminista* N.12, octubre. México P'ags. 191- 205
- Rovira, Guiomar. 1997. *Mujeres de maíz*. Ed. ERA, México
- Ruíz, Apen: 2001, "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario", en *Debate Feminista* N. 24, Págs 142-162.
- Ruz, Mario Humberto, 1995, "Los Tojolwinik' Otis: el pueblo tojolabal", en *Etnografía Contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Sureste*, INI, México
- Ruz, Mario Humberto. 1983. *Los Legítimos Hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. México. UNAM. 4 volúmenes. México
- Sánchez Gómez Martha Judith y Mary Goldsmith, 2000, "Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México", en *Revista Cultura y Política*, Número 14, Otoño 2000. UAM Xochimilco, México. Págs. 61-88.
- Sánchez Néstor, Martha, Coord. 2005. *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. México. UNIFEM-Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México
- Scott, James C. 2004 (1990) *Los dominados y el arte de la resistencia*,. Ed ERA. México
- Scott, Joan W.1996, (1985) "El género, categoría útil para el análisis histórico", en Lamas, Marta, *El*

Género, la construcción cultural de la diferencia sexual, PUEG/Porrúa, México. Págs. 265-302

- Seoane, José, Taddei, Emilio, Algranati, Clara. 2006. Las nuevas configuraciones de los movimientos sociales en América Latina. En Borón, Atilio, Lechini, Gladys, Política y Movimientos Sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde Africa, Asia y América Latina. CLACSO, Buenos Aires.
- Serrano Sánchez, Carlos y María Villanueva Sagrado, "El costo biológico de la desigualdad social: crecimiento físico y nutricional en niños indígenas de México", ponencia en el Seminario "La sociedad mexicana frente al tercer milenio" s.f.
- Sicilia, Javier, 2002. " Buscando una bisagra". En: *Proceso*. Semanal no. 1364. 22 de diciembre. México. Págs. 30-32
- Sicilia, Javier, 2002. "La opresión y la máscara de la libertad". En: *Proceso*. Semanal no. 1363. 15 de diciembre. México. Págs. 56-57
- Sicilia, Javier. 2003 " La miseria de los derechos reproductivos " En: *Proceso*. Semanal. no. 1367. 12 de enero. México. Págs. 58-59
- Spivak, Gayatri Ch. 1981, French feminism in an international frame (mimeo)
- Spivak, Gayatri "The politic of Translation", en M. Barret y Ann Philips, *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*", Polity Press, 1992
- Stephen, Lynn, 1998. "Gender and grassroots organizing: lessons from Chiapas", en Victoria Rodríguez ed., *Women and politics in Mexico*, University of Arizona Press
- Stephen, Lynn, 2001. Gender, Citizenship and the Politics of Identity, en *Latin American perspectives* Vol. 28, Power, Policy and Neoliberalism. Pp. 54-69
- Stephen, Lynn. 1996. "Democracy for whom? Women's Grassroots Political Activism in the 1990s, Mexico City and Chiapas" en Ortero, Gerardo Ed, *Neoliberalism Revisited. Economic Restructuring and Mexico's Political Future*. Westview Press. Boulder.
- Stephen, Lynn. 1997. "The Zapatista opening: the movement for indigenous autonomy and state discourses on indigenous rights in Mexico, 1970-1996" en *Journal of Latin American Anthropology* 2(2):2-41
- Stephen, Lynn. 1997. *Women and Social Movements in Latin America.: power from below*. Austin. University of Texas Press, Austin.
- Stephen, Lynn. 2002 *¡Zapata lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*, California. University of California Press, Berkely.
- Stephen, Lynn. 1995 "The Zapatista Army of National Liberation and the National Democratic Convention", *Latin American Perspectives*, N. 87, Vol 22 N. 4, Fall
- Vallejos, Adriana, Yannoulas, Silvia y Lenarduzzi, Zulma, 2000, Lineamientos Epistemológicos. En *La gobernabilidad en América Latina: balance reciente y tendencias a futuro*. Los 43 aportes más representativos de las unidades académicas de la FLACSO en el 2004. Formato CD.
- Villanueva, M. y Serrano, C. 1996. "El crecimiento físico en niños indígenas y mestizos del municipio de Las Margaritas, Chiapas" en Nieto J.L. y L. Moreno, *Avances en Antropología Ecológica y*

Genética, Seminario Universitario de Antropología, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, Págs. 247-254.

- Williams, Raymond, 1994, (1977) Selección de *Marxismo y Literatura*, en Dirks, Nicholas B., Geoff Eley and Sherry B. Ortner, Eds. *Culture/Power/History. A reader in contemporary social theory*. Princeton University Press. Princeton. Págs. 585-608
- Womack, John, Jr. 1999, *Rebellion in Chiapas, an historical reader*. The New Press. New York.
- [www. Zapatista Women](http://www.Zapatista Women)
- www/revistarebeldía.org
- Zylberberg Panebianco, Violeta, 2004, "Género, etnicidad y resistencia. Movimiento Zapatista y mujeres en Chiapas", tesis de licenciatura en Etnología, ENAH