



## 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 política<sup>1</sup>. Según el escritor Carlos Fuentes, se trata del primer movimiento social poscomunista<sup>2</sup>. 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 "re-significación" 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 Leyva<sup>1</sup>, se convierte en una comunidad imaginaria<sup>2</sup> transnacional con capacidad de reacción global inmediata a las acciones locales.

Otra característica del Movimiento (neo) Zapatista<sup>3</sup> 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.

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 develan la construcción de subjetividades alter correspondientes a las diversidades culturales, imbricadas también con la cultura hegemónica.

## 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 indígenas<sup>4</sup> de



Chiapas, que forman parte de los llamados pueblos mayas. Lo componen aproximadamente ochenta mil personas<sup>5</sup>. 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)<sup>6</sup>. Colindan al norte con los tzeltales, al oeste con los tzotziles, y al sur con los mames.

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.

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.

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 terminos 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 los últimos años, 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.

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 las construcciones específicas de género (por ejemplo, la occidental) como universal.

### **COSMOVISION TOJOLABAL Y GÉNERO**

En la cosmovisión vemos como se despliega la dimensión simbólica de la cultura, que, siguiendo a Scott (1985)<sup>7</sup>, 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 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/masculino<sup>8</sup>. 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 termino 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 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...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

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.

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 tortilla.

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.

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.

**5**

**EI 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: 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.

Por otra parte, el feminismo transitaba a la proliferación de grupos constituidos como Organizaciones No Gubernamentales (ONG). Desde fines de los ochenta, se fundan varias ONGs donde académicas mestizas<sup>9</sup> 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).

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 comunidades<sup>10</sup>.

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 forma<sup>11</sup>.

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 ciudadanía<sup>12</sup> (autonómica / 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 inicio<sup>13</sup>, 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 insurgentas<sup>14</sup>. 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 origen) de que este fuera instituido en los discursos oficiales de los dirigentes políticos nacionales<sup>15</sup>. 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, exacerbaba el campo enunciativo de y sobre las mujeres indígenas.

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, consciencia que produce momentos de distanciamiento y autorreflexividad 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 "consciencia 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.

### 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 insurgentes 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)

El Zapatismo se devela como una opción por consciencia, 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.

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 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 cual 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 1994<sup>16</sup>. 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, Chahal 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 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 constitucional<sup>17</sup> 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 indígena<sup>18</sup>. 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 pública en enero de 1994.

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. 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<sup>19</sup>.

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.

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".

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: "...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..."

### **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.

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, medurado frente a las transformaciones que presencian; vuelven a poner en la mesa las responsabilidades que tienen 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.

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 se entienden, 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.

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.

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.

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.

#### 6.4 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 autorreflexividad, de distanciamiento de su propia costumbre es visible, a la par que la afirmación de su cultura y el reconocimiento de su discriminación étnica. En los tres espacios se producen autorrepresentaciones 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.

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.

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".

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 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.

## EL DIFÍCIL DIALOGO ENTRE EL FEMINISMO MEXICANO Y EL MOVIMIENTO ZAPATISTA

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.

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.

Una 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 órdenes 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 sólo, 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.

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.

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 las 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.

## 7

### CONCLUSIONES

- 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 político<sup>20</sup>.
- La hegemonía es dominante pero nunca completa o total (Gramsci, Williams: 1994)<sup>21</sup>, siempre existen en la sociedad formas culturales y políticas alternativas o claramente opuestas. Las culturas de resistencia forman parte del cotidiano de las clases subordinadas, como lo muestran, entre otros autores, 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.
- 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 debate<sup>22</sup>.
- 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.
- 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. 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.
- 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.

- Para el caso que nos ocupa, la agenda 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”.



**1** Ver: John Holloway y Eloína 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 de 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.

**6** 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 acepción generalizadora.

**7** 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.

**8** "(...)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

**9** 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

**10** 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.

**11** 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.

**12** 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.

**13** 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.

**14** En el movimiento zapatista aparece muy nitidamente 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.

**15** 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.

**16** 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.

**17** 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.

**18** 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.

**19** 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”

**20** 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 “Campesinas 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.

**21** Aguardiente tradicional de esa zona

**22** 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.

**23** 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.

**24** 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.