



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

***LAS MUJERES ZAPATISTAS: EXPERIENCIAS Y
TRANSFORMACIONES HACIA LA APROPIACIÓN DE
UNA IDENTIDAD POLÍTICA***

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A:

DIANA GABRIELA PEÑA TRINIDAD



**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA
SALGADO
2015**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

En primer lugar agradezco a mi directora de Tesis, la Dra. Martha Patricia Castañeda Salgado, quien ha acompañado el desarrollo de esta investigación, motivando e impulsando su culminación.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT, por haberme becado dentro del proyecto de “*Estudiantes Indígenas en las instituciones mexicanas de educación superior: experiencias de visibilización y posicionamiento*” y al Proyecto de Investigación Feminista, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades por haberme permitido participar en sus investigaciones. Agradezco a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de México, por los aprendizajes otorgados y por ser una instancia pública y gratuita.

También agradezco a mis lectoras, Teresa Ordorika, Margara Millán, Guadalupe Cortés y Teresa Rodríguez, quienes han brindado su tiempo y comentarios para enriquecer esta tesis.

Agradezco a mis entrañables amigas y cómplices del Proyecto de Investigación Feminista Jhael López, Gema González, Verónica Valero, Mariana Pimentel, Leticia Sánchez, Lizbeth Cruz y Laura Muñoz. Así mismo, agradezco a mis amigas activistas Claudia Raymundo, Tzitzitlini Muñoz, Perla Díaz, Dora Julieta Hernández e incluyo a mi amigo Iván Palacios.

De manera especial, Agradezco a *mis madres*, mi abuela Eduviges Salazar, a quien adjudico el verdadero interés para desarrollar el tema de esta investigación, a mi madre Yolanda Trinidad, quien siempre me ha apoyado y a mi tía Rosa María Trinidad quien me comparte su sabiduría. Agradezco a mis hermanas Yanely Rubi, Chantal y Diana Maldonado. Agradezco también el apoyo de los hombres de mi familia, a mi padre Gabriel Peña, a mis hermanos Eduardo Trinidad y Luis Maldonado, a mis tíos y a mi compañero Alexander Kovachev. Agradezco a Isidro Trinidad y Guillermo Aguilera cuya vida fue tan corta, pero me han dejado inmensos aprendizajes.

Por último, son infinitas las enseñanzas que he recibido de las mujeres zapatistas, a ellas, mujeres indígenas organizadas, agradezco infinitamente su entereza y la convicción de que otro mundo es posible.

Índice

Introducción.	8
CAPÍTULO 1. Estado del arte, sobre los estudios de las mujeres indígenas zapatistas.	18
1.1 La articulación de género, clase y etnia en los estudios de la identidad de las mujeres indígenas zapatistas.	21
1.2 Hacia la definición de identidad política de las mujeres zapatistas.	25
CAPÍTULO 2. Construcción histórica de una identidad rebelde en Chiapas ¿Por qué se organizaron las mujeres zapatistas?	31
2.1 Historia de la sumisión indígena en Chiapas.	32
2.2 Nuevos actores sociales y experiencias de organización indígena en los años de 1960- 1980.	39
2.2.1 Primeros encuentro y organizaciones de mujeres indígenas.	40
2.2.2 Intervención de la Diócesis de San Cristóbal en la organización de las mujeres indígenas.	43
2.2.3 La transformación del campo y nuevas políticas para las mujeres indígenas.	45
2.3.4 Encuentros entre mujeres feministas e indígenas.	46
2.3 Levantamiento zapatista en Chiapas, 1994.	47
CAPÍTULO 3. La participación política de las mujeres zapatistas en contextos simultáneos, entre el neoliberalismo y la construcción de la autonomía zapatista.	51
3.1 Primer contexto: el sistema neoliberal y la situación de las mujeres indígenas.	54
3.2 Segundo contexto: autonomía zapatista, por la construcción de nuevas formas de gobierno.	60
3.2.1 Organización de los municipios autónomos.	62
3.2.2 Tensiones entre tradición y cambio, el ejemplo de la transformaciones en el sistema de cargos.	64
3.3 Acciones de las mujeres zapatistas en la educación, salud y comunicación autónoma frente a la exclusión.	68
3.3.1 Educación.	69
3.3.2 Salud.	72
3.3.3 Comunicación.	75
CAPÍTULO 4. La Escuelita Zapatista, experiencias de las mujeres en la comunidad de San José en Rebeldía.	81
4.1 Características de la comunidad San José en Rebeldía.	84
4.2 La participación de las mujeres, de San José en Rebeldía, en la transformación de la comunidad.	88
4.2.1 El trabajo de la tierra.	89
4.2.2 Experiencias de las mujeres en las cooperativas.	91
4.2.3 La familia.	93

4.2.4	Educación.	97
4.2.5	Salud.	98
4.2.6	Costumbres.	99
	CAPÍTULO 5. La posición de las mujeres zapatistas. De los mecanismos de violencia hacia la organización de la resistencia.	105
5.1	Militares, paramilitares y deslazamientos en Chiapas.	107
5.2	Efectos de la violencia de guerra en la vida mujeres zapatistas.	110
5.2.1	Como mujeres.	111
5.2.2	Como indígenas.	113
5.2.3	Como pobres.	114
5.3	Las mujeres zapatistas, de la resistencia cultural a la resistencia política.	115
5.3.1	Acciones para la vida cotidiana.	118
5.3.2	Plataforma política.	119
	Consideraciones finales.	125
	Glosario.	130
	Bibliografía.	136
	Anexos.	147

Introducción

El presente estudio es el resultado del acercamiento conceptual al tema de *mujeres indígenas organizadas* a partir de mi participación dentro del proyecto “*Estudiantes Indígenas en las instituciones mexicanas de educación superior: experiencias de visibilización y posicionamiento*” (proyecto CONACYT, 2012-2013) y en el seminario de “Género, etnia y clase”, dirigidos por la Dra. Martha Patricia Castañeda Salgado.¹

Los aprendizajes adquiridos se entrelazaron con mi interés personal, por tratar el tema de la *identidad política de las mujeres zapatistas*, como un fenómeno trascendental que se gestó dentro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, movimiento social indígena encabezado por distintos grupos étnicos que se levantó en armas contra el Estado mexicano el primero de enero de 1994 en Chiapas. Desde el inicio, el movimiento zapatista contó con una importante participación de mujeres indígenas, quienes lentamente fueron tomando protagonismo para colocar en el movimiento demandas específicas de género, etnia y clase. Paulatinamente, esta participación ha problematizado el estereotipo consensado históricamente de la *sumisión de las mujeres indígenas*. Sin embargo, el posicionamiento de las mujeres zapatistas

No nace de la nada, sino que emerge de una población femenina mexicana sumida en el olvido y el ostracismo, sometido (sic) a unas condiciones de vida infrahumanas, una violencia simbólica y física constante, un sector que no tiene papel ni reconocimiento alguno en la vida pública. Y a la vez, un sector que lucha de una manera u otra por transformarse, por emerger, por dar a conocer su situación. (Rovira, 2001, p.192)

Tras el creciente protagonismo de las mujeres zapatistas, me interesó el tema de la identidad de las mujeres indígenas, cuyas problemáticas fueron visibilizadas al punto de que la propia definición de las mujeres indígenas se trastocó. Recuperé así definición de mujeres indígenas, como una *categoría política y no sociocultural*

¹ Estos proyectos forman parte del Programa de Investigación Feminista desarrollado en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), formando una línea de investigación sobre mujeres indígenas.

posicionando el concepto bajo una mirada histórica y política que resultó de la subordinación de un grupo sobre otro. (Castañeda, 2008, p.481)

En esta tesis abordé el tema de la identidad como un proceso que:

Se forma a través de lo que históricamente se ha depositado en los cuerpos y se ha introyectado en las mentes, ya sea a través de los símbolos, valores, normas y relaciones, que diferencian a unas personas de otras; es decir, a los hombres de las mujeres, a los indígenas de los mestizos, a los que viven en el campo de los que viven en la ciudad, etc. (Méndez, 2000, p.38)

Bajo esta mirada que relaciona las condiciones históricas con el proceso simbólico para definir a un sujeto, me propuse conocer qué mecanismos fueron puestos en marcha para conformar la sumisión de las indígenas en el estado de Chiapas, para después entender cómo el zapatismo transformó esa posición en rebeldía a través de la recuperación de su poder, definido como “acción y ejercicio a través del que se producen cambios y transformaciones” (Olivera, 2000, p. 2), la posición de sumisión, así mismo, impidió por mucho tiempo el reconocimiento de las mujeres indígenas como sujetos-actoras-sociales, a la vez que permitió diversas asignaciones de lo que debía ser *mujer indígena*.

La participación de las mujeres zapatista transformaba el panorama de la sumisión de las mujeres indígenas, lo que me llevó a considerar, que ellas, se están apropiando de sus poderes, rebelándose a las sumisiones. De esta manera emprendí la discusión de si *el ser zapatista es una identidad política*, es decir, un posicionamiento con el que algunas mujeres tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, zoque, mam, se identificaron y definieron, para entrar a la negociación de sus situaciones desventajosas en las relaciones de género, clase y etnia.

El objetivo principal de esta investigación fue *explorar la transformación de la identidad de las mujeres zapatistas como un proceso en el que recuperan sus poderes, participan y se organizan confrontando las sumisiones*.

Para analizar este proceso, me centré en diversas narraciones sobre las prácticas y negociaciones llevadas a cabo en la cotidianidad de las mujeres zapatistas, principalmente base de apoyo, tras 20 años del Levantamiento.²

Las bases de apoyo son la sociedad civil de indígena tzeltales, tzotziles, chol, tojolabal, zoque y mam, quienes se han autoproclamado zapatistas, construyendo comunidades organizadas y efectuando en ellas la forma de gobierno autónomo.

En esta esfera, se desarrolla la participación de las mujeres, que fue impulsada por medio de la Ley Revolucionaria de Mujeres (1993) entre otros mecanismos. En las bases de apoyo constituidas en comunidades, consideré se desenvuelve la cotidianidad de las mujeres zapatistas, donde “se construyen las relaciones de poder en su interior, se negocian las distintas concepciones políticas y se van construyendo las identidades políticas” (Hernández, 2010, p.48).

De esta manera propuse la siguiente hipótesis: *Las zapatistas en el ejercicio de la apropiación de sus poderes y mediante la participación en diferentes niveles, se empoderaron como una identidad política, logrando transformar los estereotipos impuestos para ellas y crear nuevos modelos de referencia.*

Entendiendo la identidad de las mujeres zapatistas como una construcción socio-política e histórica.

El bagaje teórico que sustentó esta investigación, se enfocó en la exhortación de Pilar Alberti (1990) por la elaboración de “tipologías” de la identidad de las mujeres indígenas, para formular tendencias o regularidades del comportamiento (no unívocas) que puedan ser comparables.

Para ello, recurrí a la teoría de género, buscando las implicaciones que el género tiene en la construcción de las identidades, es importante aclarar, que éste término pone de relieve un sistema de relaciones complejas, que puede incluir al sexo, pero no está determinado por él; denota la creación socio-cultural sobre los roles

² Pese a que me centré en las zapatistas bases de apoyo tras 20 años del Levantamiento (a partir del año 2010), no puedo separarlas del proceso histórico de la gestación de su organización.

apropiados para hombres y mujeres, pero también cuestiona por qué son así. El género en síntesis se define como un “elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en la diferencia que distinguen los sexos y es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1990, p.44). Por tanto, el género tiene un orden de jerarquía, pero en esta investigación se intentó saber, en relación con qué, y cómo éste se vincula con la identidad.

En la búsqueda de fuentes que pudieran orientar este camino, recurrí a la revisión de los planteamientos de María Jesús Buxó (1990), Pilar Alberti (1999) y Mercedes Olivera (2000). Las cuales fueron retomaron la identidad como una elaboración que sintetiza conexiones, prácticas y relaciones entre el género, etnia y clase, estableciendo que la identidad no sólo involucra un proceso subjetivo e individual, sino también es una construcción social, histórica, cultural y política.

Sobre estos trabajos, María Jesús Buxó (1990) centró su atención en la transformación de las sociedades y los desplazamientos en la identidad generados por las indígenas, en cómo interpretan y modifican su conducta para crear una definición de sí. Por su parte Pilar Alberti (1999) señalaría que la identidad de las mujeres indígenas se intercepta con la etnia, como dos sistemas que han determinado las identidades en diversos procesos sociales y culturales. Ambas autoras desarrollaron el tema de la identidad de las mujeres indígenas, observando las importantes conexiones entre género y etnia observando cómo al relacionarse se origina una permanencia o un cambio en la identidad, revelando así el carácter dinámico, por lo cual la identidad de las ,mujeres indígenas no puede considerarse estático.

Mercedes Olivera, a su vez, orientó su análisis en las fincas de Chiapas como un sistema neocapitalista de los años 70. En su investigación sobre las relaciones de producción y explotación en las fincas, encontró que los sujetos más explotados eran las mujeres indígenas y además, ocupaban el último escalafón jerárquico en la sociedad, tal como se ve en su artículo *Sobre la explotación y la opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas* (1979). Con este resultado comenzó a desarrollar el concepto de *sumisión* como un modelo que caracteriza las identidades de las

mujeres indígenas en Chiapas. Posteriormente la autora, exploró la relación entre género, etnia, pero incorporó la clase, como elementos que se articulan en la identidad. Años más tarde, desarrolló en conjunto con un equipo de investigación, el tema de la identidad de las mujeres indígena en Chiapas, cuyos resultados resultado derivaron en el libro *De sumisiones, cambios y rebeldías* en el 2004, donde se proponen los siguientes dos modelos de identidad, que retomé a lo largo de esta investigación:

- a) El modelo de sumisión que caracteriza las dinámicas de subordinación histórica, donde las indígenas son despojadas de sus poderes.
- b) La rebeldía que implica “una toma de conciencia en torno de las opresiones, mediada por un posicionamiento político, un proceso organizativo y un proyecto político, que las guíe a nuevas formas de relación y poder”. (Hernández, 2013, p.159)

De estas tres autoras retomé los siguientes elementos:

- a) La identidad, es una elaboración que sintetiza conexiones, prácticas y relaciones entre el género, etnia y clase.
- b) El análisis de la identidad, no es sólo un proceso interno, sino también, socio-histórico en la que confluyen diversas expresiones de poder.
- c) La identidad tiene un carácter dinámico, es decir, se puede transformar

Así, examiné cómo la identidad de las mujeres indígenas está marcada por un discurso hegemónico de género, clases y etnia y cómo esta identidad se transforma mediante nuevos discursos. “Las comunidades cuyas identidades se elaboraban en diálogo con el discurso del Estado, hoy en día tienen nuevos interlocutores, y sus entendimientos y formas de identidad van cambiando mediante estos nuevos diálogos.” (Speed, 2004, p.191)

En la presente investigación utilicé las *narrativas*, con la finalidad de acercarme a los elementos que involucran un cambio en la identidad de las mujeres zapatistas.

La narración no sólo es una construcción intelectual elaborada por literatos o historiadores, sino también una práctica comunicativa de los actores sociales, el modelo en que está estructurado el yo, la forma en que se articulan las identidades o la manera en que se estructura la experiencia temporal del ser humano (...) las prácticas narrativas no sólo sirven a las necesidades del entendimiento entre personas, sino también les permiten alcanzar una autocomprensión de su pertenencia al mundo de vida. (Tarrés, 2004, p. 309)

Como fuentes narrativas utilicé las producciones comunicativas zapatistas, recuperando las siguientes fuentes de información:

Audios del Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo, llevado a cabo en diciembre del año 2007.

Spots con perspectiva de género, que difunden la Ley Revolucionaria de las Mujeres, realizados por los zapatistas y emitidos por Radio insurgente, *la voz de los sin voz*, de los que se extrajeron los *Mensaje de mujeres y participación*, *Mujeres y violencia*, *Mujeres y tierra*, entre otros.

Materiales impresos, que narran la historia de la organización y experiencias de participación de las mujeres zapatistas, entre ellos, los *Cuadernos de la Escuelita Zapatista* y *Libros de historia de las mujeres zapatistas*, etc. Así mismo el acervo de documental sobre el tema de mujeres indígenas en México.

También hago uso de materiales visuales, como imágenes y murales que se han hecho de mujeres zapatistas.

Además, retomo discursos de las mujeres zapatistas, como los emitidos por las comandantas Esther y Ramona.

Por último, recuperé la *viva voz* de algunas mujeres de la comunidad de San José en Rebeldía, ubicado en el estado de Chiapas, a partir un diario de campo, elaborado en la escuelita zapatista.

Estas narraciones como señala Guiomar Rovira (2009) conforman una red de información, con una diversidad de actores que se vinculan al movimiento, donde difunden los objetivos y las razones de la lucha del mismo.

Toda esta información que se recupera de las narrativas, me permitió comprender, interpretar y darle un significado y sentido a esta investigación permitiéndome un acercamiento para conocer qué es el zapatismo, quiénes son sus actores, cuáles son sus objetivos, y ser un sujeto más para seguir contando sus historias.

La posibilidad de contar estas historias es trascendental, pues como señala Rovira (2001) al inicio de la participación de las mujeres indígenas, se intentó ocultar su importancia, con un discurso mediático proveniente del Estado Mexicano que recomponía la sumisión indígena a su modo y manera tergiversando la búsqueda de la identidad en un hecho considerado como desobediencia.

Jan de Vos, historiador de las culturas indígenas de Chiapas, expone en su trabajo que los discursos hegemónicos están presentes en la construcción de las historias indígenas, limitando una cabal comprensión de lo indígena así señala:

Las fuentes disponibles pertenecen a la memoria ladina (...) los documentos aun cuando tratan directa y exclusivamente de los indios, nunca los presentan de manera cabal, los describen sin entenderlos, ya que siempre los miran desde afuera y además, desde arriba (...) el indio chiapaneco y su problemática siguieron siendo un mundo desconocido para aquellos que los dominaban y observaban (De Vos, 1994, p.20)

A partir de la experiencia de Jan de Vos, adopté las narrativas como fuentes de información, que permitieron acercarme a las mujeres zapatistas y conocer de cerca sus historias; recuperar sus voces y ponerlas en dialogo para reflexionar las identidades, tal como lo expresa Sylvia Marcos (2011): “el hecho de que tantas mujeres indígenas tomaran la palabra estimuló a las otras a decidirse a hablar también (...) tomar el espacio público requiere mucha fuerza, decisión y empuje...”³

³ “...Si a mí me ha costado tanto.” (Marcos, 2011, p. 82)

La recolección de las narrativas, se llevó a cabo mediante un trabajo de campo donde realice tres visitas al estado de Chiapas entre el año 2013 y 2014. En el trayecto de este trabajo comencé un acercamiento paulatino con diversos actores, que compartieron sus experiencias, enriquecieron las fuentes de información y que finalmente formaron parte de esta investigación.

La tesis que desarrollé comprende cinco capítulos que narran la conexión entre la historia pasada y una práctica que ha llevado a las mujeres indígenas zapatistas a transformar sus identidades.

El capítulo 1, titulado *Estado del arte: sobre los estudios de las mujeres zapatistas*, introduce el bagaje conceptual sobre el tema de las mujeres indígena, dejando en evidencia la importancia de la articulación entre género, clase y etnia para la identidad.

El capítulo 2. *Construcción histórica de una identidad rebelde en Chiapas, ¿por qué se organizaron las mujeres zapatistas?* trazó las conexiones entre un pasado que conformó la subordinación de la identidad indígena a una historia de rebeldías, para comprender los motivos y causas de las organización de las mujeres zapatistas.

En el capítulo 3. *La participación política de las mujeres zapatistas entre el neoliberalismo y la autonomía zapatista*, contextualiza la vida de las mujeres indígenas entre el sistema neoliberal y la propuesta de autonomía, donde se caracterizó la permanencia y transformaciones en la identidad de las mujeres zapatistas, a partir de su participación política.

En el capítulo 4, titulado *La Escuelita Zapatista, experiencias de las mujeres en San José en Rebeldía*, presenta mis observaciones en la comunidad de San José en Rebeldía donde interprete que la identidad de las mujeres indígenas zapatistas es trastocada por vivir en autonomía.

Por último, el capítulo 5, titulado *La posición de las mujeres zapatistas, de los mecanismos de violencia hacia la organización de la resistencia*, desarrolla el tema de violencia de guerra como un mecanismo que pretende restablecer la sumisión de las mujeres indígenas rebeldes y explicar que el fortalecimiento de la organización de las mujeres zapatistas enfrenta este mecanismo, pero además las conduce a transformar su identidad.

Con el desarrollo de estos cinco capítulos, finalmente presento los resultados de un proceso de entendimiento sobre la dinámica de la identidad de las mujeres indígenas zapatistas.

Capítulo 1. Estado del arte, sobre los estudios de las mujeres indígenas zapatistas

Este capítulo abordó diversas investigaciones sobre la identidad de las mujeres indígenas anteriores al *Levantamiento zapatista* y un desarrollo posterior.

Con este motivo, se rastrearon artículos sobre las mujeres indígenas evidenciando la carencia de estudios específicos sobre ellas y la importancia de desarrollar los conceptos de género, clase y etnia como hilos conductores que se entretujan en la conformación de las indígenas y sus identidades.

De igual manera recuperó la proliferación de investigaciones sobre las mujeres indígenas a partir de la participación de las mujeres zapatistas y las diversas temáticas que se han escrito sobre ellas.

En este sentido, cabe indicar que las mujeres indígenas se distinguen de otro grupo de mujeres por su pertenencia étnica y su diversidad cultural, las cuales conforman un referente imprescindible de sus identidades. Pero además ocupan un lugar en las relaciones de producción.

[Generalmente] su vida está vinculada a una economía regida por las actividades agropecuarias en el que la tierra sigue siendo un referente central. Esta definición incluye, no obstante, una amplia gama de actividades femeninas insertas en estrategias combinadas de supervivencia: desde las artesanías y las actividades productivas de traspatio, hasta la inserción temporal y cíclica en empleos remunerados dentro del comercio. (Bonfil, 2001, p. 529)

Con esta primera caracterización, defino el término de mujeres indígenas “*en tanto categoría política y no, sociocultural* posicionando el concepto bajo una mirada histórica y política que resultó de la subordinación de un grupo sobre otro, primero en la conquista” (Castañeda, 2008), después en la colonia y hoy en los Estados-Nación.

Con ello entiendo que las mujeres indígenas están subordinadas “porque se encuentran bajo el mando del otro (los hombres, las instituciones, las normas, sus

deberes y los poderes patriarcales), bajo su dominio y dirección, en la obediencia.” (Lagar de, 2006, p.97)

Y la relación de obediencia ha marcado profundamente sus identidades.

La subordinación indígena está ligada a las relaciones de poder y se expresa en el reconocimiento y obediencia a los poderosos, marcando profundamente sus identidades a tal punto que al asumir los efectos de la dominación (colonial, liberal, neoliberal), encubiertos como valores y posiciones sociales “naturales” integrados a su cultura, los hacen susceptibles en diferentes niveles y posiciones, de aceptar sin cuestionar y reproducir su subordinación a cualquier forma de poder. (Olivera, Gómez y Damián, 2004-a, p 13)

Bajo la obediencia, “las mujeres indígenas permanecieron calladas, autorizando las interpretaciones más erróneas sobre su ser” (Falquet, 1999, p.171), de tal suerte, que el silencio al que fueron sometidas se matizó de líneas ideológicas que las calificaron como *atrasadas*.

En relación al silencio, fueron escasas las investigaciones que abordaban la necesidad de hablar específicamente de las mujeres indígenas en los años anteriores al Levantamiento zapatista.

Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith (2000), haciendo un recuento a partir de la década de los años cuarenta al año 2000, refieren que “hasta por lo menos mediados de la década de los sesenta 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 en su conjunto.” (Sánchez y Goldsmith, 2000, p. 65) Estas investigaciones hicieron énfasis al aspecto cultural de las mujeres indígenas, sin alcanzar a problematizar la complejidad de estas mujeres, sugiriéndolas como adornos, despojándolas de una historicidad y explicando su pobreza como “natural” constitutiva de su particularidad étnica.

En los raros casos en que el discurso hegemónico habla de las indígenas ellas aparecen como ignorantes pero, por otro lado, portadoras del folclor indígena (...) Las indígenas pueden ser usadas -como folclor- pero no son

ellas quienes deciden, su tradición les coloca en un cierto lugar donde ellas simplemente están y no pueden moverse sin la intromisión de otros -de los representantes del estado nacional con sus políticas de aculturación. Si los hombres indígenas carecen de la capacidad de la agencia política, las mujeres son completamente olvidadas, ausentes como agentes en el terreno político. (Jaidopulu, 2000, p.15)

No obstante, podemos encontrar estudios posteriores que describieron los rezagos sociales de las mujeres indígenas, como el de Teresita Hernández (1992); que visibilizaron las formas de opresión en las que viven, Marcela Lagarde (1988), y analizaron los avances del sistema capitalista, que pone a las mujeres en el último escalón social y de mayor explotación, Mercedes Olivera (1979). Estos enfoques pioneros se dieron tras la fuerte corriente del pensamiento marxistas en el que se amplió la mirada sobre quiénes son los sujetos oprimidos.

Hoy en día es necesario desarrollar los diversos temas de las mujeres indígenas partiendo de un análisis histórico, donde la colonización fue un momento crucial en el que se conformó la subordinación indígena. No obstante, son necesarias más categorías que puedan acercarnos a la complejidad de las situaciones de las mujeres indígenas.

Con ello es menester referirme a la tesis de Marcela Lagarde (2006) quien desarrolla el concepto de opresión “como un conjunto articulado de características enmarcadas en la situación de subordinación” (Lagarde, 2006, p. 16), esta articulación, plantea que la condición de las mujeres se encuentra ligada a otras determinaciones, las cuales se concretan en una “triple opresión” para el caso de las mujeres indígenas. Estas determinaciones son: de género, por ser mujeres; de clase, por pertenecer a una población explotada y de etnia, como un grupo que históricamente fue segregado.

Las mujeres indias son sujetos de opresión, en la sociedad en general; esta acción opresiva la ejercen las clases dominantes y quienes las integran. Pero también las acometen los mismos hombres del mismo grupo de las oprimidas en sus propios ámbitos sociales y culturales (...) las indias están a un escalón más abajo que sus hombres – más bien están debajo que ellos - sometidas a dobles poderes de carácter autoritario e inapelable; los

del patriarcado capitalista, que funcionan para todas las mujeres, y los derivados del sincretismo patriarcalista colonial. (Lagarde, 1988, pp. 11, 12)

La triple opresión, profundizó el fenómeno de la subordinación de las mujeres indígenas, revelando que existen relaciones de poder en los órdenes genéricos, étnicos y de clase que conforman su posición subordinada.

Tanto la caracterización de los grupos hegemónicos sobre las indígenas, como las relaciones de desigualdad de género, etnia y clase, hoy en día, están presentes en el discurso de las mujeres zapatistas, como razones significativas por las que se organizaron.

1.1 La articulación de género, clase y etnia en los estudios de la identidad de las mujeres indígenas zapatistas

Tras la creciente participación de las indígenas zapatistas, los estudios sobre las mujeres indígenas se han diversificado.

Particularmente sobre las mujeres zapatistas, hoy se encuentran diferentes temáticas que: reconstruyen la lucha organizativa de las mujeres indígenas en Chiapas, algunas autoras sobre este tema son Aída Hernández (2001), Sara Lovera (1999), Guiomar Rovira (2007); otros versan sobre las indígenas y los movimientos sociales, como las investigaciones de Laura Carlsen (1998), Karen Kampwirth (2007), Maxine Molyneux (2007); también surgió el interés por caracterizar la importancia de las mujeres indígenas como agentes políticos, como señala María Jaidopulu (2000); la vida cotidiana de las mujeres zapatistas dentro de las comunidades autónomas, es otro tema que encontramos en artículos de Mágina Millán (1996, 2006); otra línea de investigación trata sobre las diferencias generacionales dentro de las comunidades zapatistas, como lo hace Violeta Zylberberg (2004); también se da atención a las diferencias y retos con el discurso feminista donde muchas investigadoras como Sylvia Marcos (2008), Gisela Espinosa (2009), Aída Hernández (2004, 2007), desarrollan a partir de sus experiencias; se abordan también, el tema de la violencia y Guerra de Baja Intensidad (GBI) en el estado de Chiapas, expositoras de esta temática son Aída

Hernández, Anna María Garza, Mercedes Olivera, Graciela Freyermuth, Martha Figueroa (2008); en relación a las demandas zapatistas se desarrollan temas sobre derecho indígena para las mujeres, así, podemos encontrar artículos de Teresa Sierra (2005), entre otros.

De suma importancia, también son los artículos escritos por mujeres indígenas organizadas, como los de Martha Sánchez (2005) y diversas publicaciones zapatistas, en donde las mujeres plasman sus derechos como mujeres, indígenas y pobres (Ley revolucionaria, 1993), narran sus experiencias (como en la reciente publicación de los cuadernos de texto del primer grado de curso de La libertad según I@s Zapatistas, *Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo*), sin dejar de lado los discursos y declaraciones hechas por las zapatistas en diversos medios de comunicación, encuentros con la sociedad civil y otros espacios públicos.

Estos enfoques desarrollan los conceptos de género, clase y etnia, e incluso generación, pero también se gestan a partir de las crecientes organizaciones indígenas de la última década del S. XX, en América Latina.

Ahora bien, el estudio de la identidad de las mujeres zapatistas conforma un tema amplio, que no se desvincula de las líneas anteriormente expuestas, ni de la articulación entre el género, clase y etnia. De esta manera partiré por definir la identidad como

Un atributo de todo individuo y de todo grupo humano. La identidad es una resultante compleja de situaciones históricas y valoraciones subjetivas, no es un dato inequívoco y comparable. En primera instancia queda definida por el criterio de autoadscripción y por la aceptación de la misma, es decir, su reconocimiento por otros, de ninguna manera puede deducirse sustentos biológicos como origen “natural” (...) si bien, esto último se ha practicado y se practica (...) no es una prueba de lo contrario, si no muestra del uso ideológico una de cierta clase de diferencias (...) que se esgrima como fáctico y objetivo. (Del Val, 2008, p. 69)

Bajo este concepto, la identidad es parte de un proceso histórico y político, en el que además se asociaran género, clase y etnia en la definición del sujeto o grupo.

Para una revisión más puntual sobre la articulación de estas determinaciones en la construcción de la identidad, abriré paso a estas categorías.

a) Género, cuestiona la asignación de cualidades, atributos, significados, normas, roles, etc., que se han generado a partir de la naturalización de los cuerpos, colocando su importancia en la base de una construcción social, que se articula y justifica históricamente.

[Así] El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. (Scott, 1990, p. 44)

El concepto anterior introduce la reflexión en torno al cómo se construye una división simbólica de la diferenciación corporal entre hombres y mujeres, cómo se crean significados, normas, comportamientos, pero a su vez, cuestiona el origen de esta construcción centrando al “género como una forma primaria de relaciones significantes de poder”(Scott,1990,p.44), centrando al género dentro de las relaciones de poder se puede explicar por qué persisten las desigualdades así, “el género es una parte crucial de las organizaciones de la igualdad y desigualdad”. (Scott, 1990, p. 44) No obstante, la condición de *ser mujer*, no es homogénea.

b) Defino etnia, como un grupo humano que conforma una comunidad, que comparte un origen y pasado distinto al de otros grupos sociales. Que posee una cultura con formas de organización socioeconómica y políticas propias, a esta estructura la constituyen conocimientos, costumbres y algunos elementos como el idioma. Estos componentes conjugan relaciones sociales concretas generando una identificación y sentido de pertenencia entre la comunidad.

Para las mujeres indígenas, la etnia es el espacio y estructura social en la que se desenvuelven, se identifican y definen sus identidades.

Hay quienes describen a la identidad étnica a partir de elementos físicos y de la cultura que los identifica entre sí y que los diferencia de otros (...) pero también se define a la etnia partiendo de los rasgos culturales como un grupo que histórica y organizacionalmente tiene una evolución independiente del resto de la sociedad, pero que dado el sistema de

dominación existente ocupan un lugar subordinado en la estructura social. (Méndez, 2000, p.27)

Hasta este punto, sólo he definido una identidad étnica, pero no su articulación con el género y la clase. Por ello, cabe introducir la reflexión de Pilar Alberti:

Desde mi punto de vista el género constituye la base primaria de la identidad del individuo de la misma manera que la etnia constituye al género desde un parámetro temporal, espacial e histórico. En realidad no hay identidad de género si ésta no se inscribe en una normatividad identitaria más amplia que es la que proporciona la etnia o la cultura. (Alberti, 1999, p. 107)

Esta declaración conduce a mirar que las culturas/ etnias/ Estados, tienen su propio ordenamiento genérico, su propia segregación sexual y su consecuente gama de normas, valores, roles, etc. La etnia, por tanto es el espacio donde se conforma el género.

Por otro lado:

Etnia y clase social no constituyen categorías antitéticas (...) no es posible entender la etnogénesis, la naturaleza sociocultural y el comportamiento sociopolítico de las etnias, sin considerar la matriz socioeconómica y la estructura clasista en la que se desenvuelven (...) tampoco es posible sostener que las complejas configuraciones que constituyen los grupos étnicos se agotan en sus determinaciones económicas. Lo étnico... no debe concebirse como un fenómeno independiente o ajeno a la estructura de clases, ni las clases deben abordarse sin considerarla dimensión sociocultural, especialmente cuando tal dimensión da lugar a sólidos sistemas de identidad. (Díaz, 1991, p. 203)

- d) Clase. Las zapatistas como mujeres e indígenas, tienen una posición de clase, es decir, forman parte de grupos sociales (étnicos), que han sido despojados de sus medios de producción en la estructura económica, pero dentro del mismo grupo social, existe una división dentro del trabajo, en los grupos indígenas la división de trabajo por sexo está ligado a la producción y reproducción que se desenvuelve en el campo, pero específicamente las mujeres adquieren la responsabilidad del trabajo doméstico.

La necesidad de analizar la identidad de las mujeres zapatistas articulando el género, etnia y clase, tiene como finalidad romper con la homogeneidad de un mismo proceso histórico que unificó la identidad de las mujeres. Con ello pretendo estudiar sus particularidades y explorar las diferentes formas en que unas y otras mujeres, hemos construido u modificado nuestras identidades, puesto que “las identidades cambian y se multiplican de acuerdo a la complejidad del sistema social que las contiene.” (Olivera, 2000, p. 17)

Siendo este movimiento una característica clave que posibilita pensar en la transformación de una identidad subordinada constituida en la época colonial, a una identidad altamente rebelde que se presenta en última década del S. XX.

[Por ello] la identidad nunca puede considerarse de manera definitiva; por el contrario, su característica más importante es el dinamismo. El sujeto se define a partir de las distintas combinaciones que hace de su posición en la red social, influyendo esta posición en su capacidad para maniobrar su situación. (Alberti, 1999, pp. 105- 106)

1.2 Hacia la definición de identidad política de las mujeres zapatistas

Los estudios en torno a la identidad de las mujeres indígenas se han venido enriqueciendo de diversas experiencias de organización de un creciente movimiento indígena en el S. XX, que han colocado en el centró el tema de la *diferencia versus homogeneidad*.

Estos movimientos conforman una fuerte ola de organizaciones indígenas, entre ellas puedo ejemplificar la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) de Ecuador; en Bolivia se articulan diversas organizaciones que reivindican la nacionalidad indígena en el Movimiento Revolucionario Indio Tupac Katari (MITK); la Revolución Kuna en Panamá; Perú creo la Asociación Interétnica del Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP); de igual manera otras experiencias de organización indígena han sido resultado colateral de la opresión por parte de gobiernos nacionales sobre las zonas rurales por ejemplo en los países de Colombia y El Salvador. No es el caso de este

estudio analizar estos movimientos, pero es debido a que de sus experiencias se maduraron demandas específicas de género al interior y exterior de las organizaciones, dando fruto a una serie de mujeres representantes como Nina Pacari (mujer quichua de Ecuador), Rigoberta Menchú (maya quiché de Guatemala), Ramona (tzotzil de México), entre otras, quienes visibilizan el importante papel de las mujeres indígenas en la transformación social.

El panorama conformado por estos movimientos ha colocado dentro de las investigaciones de la identidad indígena la reflexión en torno a las diferencias, como mencione anteriormente. Así, Laura Carlsen (1999) propone que en los movimientos indígenas se fortifica una identidad colectiva, la cual resignifica a la comunidad reivindicando sus historias y culturas. En relación a ello, Nellys Palomo (2004), observa que en estos movimientos, las mujeres indígenas (principalmente las líderes) se colocan en una “identidad colectiva insurgente”, que ha resultado de la identificación de las desigualdades y formas de opresión de las mujeres indígenas y de las experiencias en la organización. En el proceso reivindicativo de los movimientos indígenas, Jaidopulu (2000) retoma la construcción de un “nosotros” femenino ligado a la comunidad que reflexiona lo colectivo con procesos de resistencia.

En Chiapas, la organización indígena fragmentó la homogenización de estos sujetos, pero además, la participación de las mujeres zapatistas irrumpió en la naturalización de su condición subordinada. Dicha naturaleza no obstante, se recomponía en el discurso del Gobierno mexicano que desde el levantamiento interpretó y difundió que las mujeres indígenas estaban siendo utilizadas en el movimiento zapatista, victimizándolas sin reconocer que ellas eran capaces de ser sujetos de cambio social.

Entre la participación de las mujeres zapatistas y el discurso mediático del Estado mexicano, se generaron estudios “alrededor del significado genérico del levantamiento en Chiapas” (Lovera y Palomo, 1999, p. 18) con un posicionamiento que llamaré contestatario. Así, bajo una amplia reflexión del proceso organizativo de las mujeres zapatistas, se encuentra la compilación *Las alzadas* (1994). Otra

investigación distinguida, es la de Guiomar Rovira (2001), quien recopiló una serie de entrevistas y narraciones de las mujeres zapatistas, con ellas reconceptualizó el papel de las mujeres, resultando el libro *Mujeres de maíz*, en el que presenta la identidad de las mujeres indígenas con fuertes vínculos con la tierra. Hoy en día, los trabajos de la investigadora Guiomar Rovira (2001-2013) conforman una fuente importante para estudiar el movimiento zapatista y la creación de sus redes de comunicación.

Estos estudios cuestionaron la naturalización étnica como fundamento de la sumisión de las mujeres indígenas, pero además han sido cómplices en la reivindicación de las indígenas como sujetas sociales.

Sobre la identidad de las mujeres indígenas en Chiapas, Mercedes Olivera (2000), apunta que existen factores externos e internos, que influyeron determinadamente en la construcción de las identidades de las mujeres indígenas, así caracteriza en sus primeros trabajos una identidad marcada por la sumisión que es expresada en una subordinación y obediencia hacia las clases dominantes.

Mónica Aguilar (2004), en colaboración al trabajo de Mercedes Olivera, argumenta que en la vida cotidiana del estado de Chiapas pueden observarse, hoy día, dos tipos de identidades. La identidad sumisa donde las mujeres indígenas, aceptan y reproducen las normas socialmente establecidas para ellas, pero también describe una identidad rebeldes, transformativa, que cambia a partir de experiencias individuales de las mujeres indígenas, algunas concepciones negativas de las normas de la comunidad, por ejemplo el decidir *ya no casarse*.

Así, la identidad sumisa es el resultado de diversos mecanismos de opresión, contruidos históricamente, donde las mujeres indígenas fueron despojadas de su poder, es decir de la capacidad de “acción y ejercicio a través del que se producen cambios y transformaciones” (Olivera, 2004-b, p. 2), pero además es resultante de la segregación sexual y su consecuente división del trabajo. En este aspecto la subordinación se encuentra cuando menos en la articulación del género, clase y etnia.

Por otro lado, la identidad rebelde implica “una toma de conciencia en torno de las opresiones, mediada por un posicionamiento político, un proceso organizativo y un proyecto político, que las guíe a nuevas formas de relación y poder.” (Hernández, 2013, p.159)

Tanto la expropiación de los poderes de las mujeres y el proceso de recuperación de los mismos, no se ha dado sólo en el caso de las mujeres indígenas, sin embargo, este proceso ha sido particular para cada grupo social de mujeres, a su vez la construcción de rebeldías sigue su propio camino de acuerdo a la particularidad de sus experiencias.

De estas identidades, sumisa y rebelde, desarrollé otro modelo que se conformó como resultado de diversas experiencias de organización de las mujeres indígenas en Chiapas, a la que nombrare identidad política, en este modelo de identidad las mujeres indígenas, se posicionan y ejercen la apropiación de sus poderes mediante la participación política.

Este posicionamiento, no se refiere exclusivamente a una participación activa de un grupo con metas o con un proyecto definido, me refiero a un sentido más amplio, a una visión del mundo, una posición crítica y de transformación ante el mundo en que se vive. (Aguilar, 2004, p. 43)

A su vez, retomo el término de experiencia como un proceso de carácter social.

Con la experiencia no pretendo aludir al mero registro de datos sensoriales, o a las relaciones meramente mentales (psicológicas) con objetos y acontecimientos (...). Tampoco uso el término en sentido individualista e idiosincrático de algo perteneciente a uno mismo y exclusivamente suyo, aun cuando los otros puedan tener experiencias similares. Sino más bien en el sentido de proceso por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de esos procesos uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la sociedad, y con ello percibe y aprende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado a él) esas relaciones –materiales, económicas e interpersonales- que son de hecho sociales y en una perspectiva más amplia históricas. (De Lauretis, 1992, pp. 252, 253)

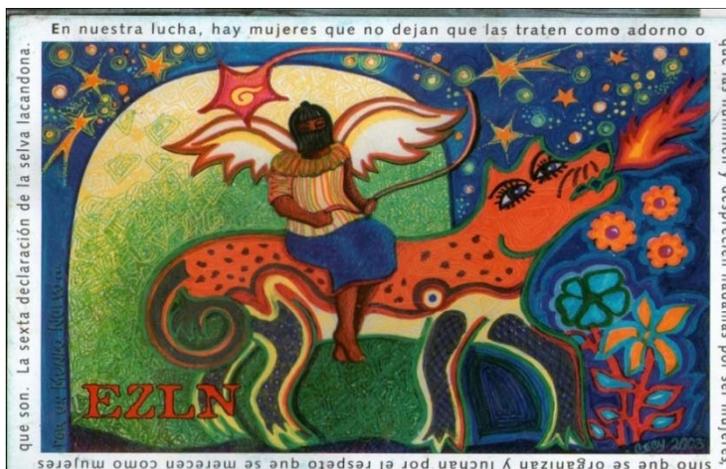
Así propongo que las mujeres zapatistas se están empoderando en una identidad política, este modelo de identidad lo explicaré como un proceso paulatino que se conformó históricamente en donde las mujeres indígenas zapatistas han reflexionado el lugar que ocuparon en las diversas relaciones de poder, estas experiencias marcaron su organización y su participación.

Que las mujeres se junten para luchar por algo implica poner en juego las particularidades o identificar algo que falta o agravia al colectivo, implica construir (...) construye su propio campo común de inconformidades y propuestas. Este juego de diferencias y coincidencias supone la conformación de identidades colectivas que en el caso que nos ocupa son a la vez identidades políticas articuladas por proyectos y acciones que ocurren en el espacio político, es decir intentan subvertir el orden y los efectos negativos de un conjunto de prácticas y discursos de formas de subordinación y opresión (...) Las identidades políticas (...) operan como elementos de cohesión para enarbolar reivindicaciones, actuar conjuntamente y emprender luchas políticas contra ese orden. (Espinosa, 2009, p. 50)

El tema de la identidad de las mujeres zapatistas es complejo y su análisis aún está en desarrollo, sin embargo, lo que se ha escrito sobre ellas construye puentes significativos para poder conocerlas.

Capítulo 2. Construcción histórica de una identidad rebelde en Chiapas ¿Por qué se organizaron las mujeres zapatistas?

Observo una imagen, en el centro una *mujer indígena* con alas blancas, vestida de falda azul, blusa a rayas, tiene un pasamontañas, es *una mujer zapatista*, interpreto, monta un alebrije mitad reptil, mitad jaguar, quizás cabeza de zorro; en las manos la mujer sostiene un lazo que finaliza con una estrella, un cometa tal vez. La estrella tiene un caracol, *caracol de la palabra*, la palabra en un cometa vuelvo a interpretar, esta *mujer zapatista* sentada sobre el animal que, por cierto, camina bajo el cielo estrellado y va escupiendo fuego, como si fuera un dragón. Alrededor de la imagen la frase: *En nuestra lucha, hay mujeres que no dejan que las traten como adorno o que las humillen o desprecien nada más por ser mujeres, sino que se organizan y luchan por el respeto que se merecen como mujeres que son. (La sexta declaración de la selva lacandona).* Más palabras acompañan a la imagen: *EZLN* y en letras de un verde tenue se agrega: *Por un mundo Nuevo.*⁴



Esta postal es tan sólo una de las miles de imágenes que se han difundido a nivel nacional e internacional sobre las mujeres zapatistas. Observo nuevamente la postal y me pregunto ¿quiénes son las mujeres zapatistas?

Mujeres tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, zoque, mam, se dieron a conocer como integrantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 1° de enero de 1994

⁴ A un costado presento la imagen de Castedo, Aurora. (s/f). Postal sobre mujeres zapatistas. Algunas de las imágenes que recorren el mundo sobre los zapatistas son de la autoría de Beatriz Castedo, pero sus imágenes son particulares, se han centrado en las mujeres zapatistas, así las interpreta a veces desnudas, en otras fantasiosas y a su vez las reinterpretamos.

en Chiapas, México. Su lucha por crear un espacio nuevo y autónomo hoy cuenta ya 20 años en los que han tomado la voz, abriendo un importante espacio para participar y enunciar las problemáticas sociales de la condición indígena y genérica. Es justo a partir de esta presencia en diversos espacios como por ejemplo, en el Zócalo de la Ciudad de México donde en 1996 la Comandanta Ramona, indígena tzotzil levantaba sus palabras “rompiendo el cerco” de la zona de conflicto en Chiapas, acto en el que una mujer indígenas tomaba protagonismo y del que le precederían muchas más participaciones de las mujeres zapatistas.

La gradual participación de las mujeres zapatistas, se ha difundido a través de diversos medios de comunicación, artículos de periódicos, revistas, libros, imágenes y la reproducción de éstos en diversos sitios de internet, en los cuales las palabras de las mujeres zapatistas, documentos, imágenes e investigaciones sobre el tema, se han diversificado en otros idiomas posibilitando que lleguen a cualquier parte del mundo.

De todo lo que se ha dicho y visto, me detengo y me interrogo el por qué se organizaron. El objetivo de este capítulo fue relaborar el origen de las posturas rebeldes de las mujeres zapatistas a partir de una construcción histórica de la identidad indígena en Chiapas, como experiencias significativas para que las mujeres se organizaran.

Así, su participación se explicó hilando los acontecimientos que abrieron el camino, para que ellas se revelaran y alzaran la voz frente a sus desigualdades.

2.1 Historia de la sumisión indígena en Chiapas

La caracterización de una identidad sumisa para las mujeres indígenas, no es el resultado de la naturaleza étnica, pero lo es de una relación histórica de los grupos étnicos y los sectores hegemónicos *quienes impusieron prácticas de obediencia servil de acuerdo a sus necesidades* (Olivera, 2004-b), en diferentes periodos, situados a partir de la conquista y posteriormente en la época colonial, donde la imposición de esquemas culturales del grupo hegemónico dio origen al término

indígena para referirse a “*los otros*”, los pobladores originarios del continente. El término indígena homogeneizó a las diferentes identidades, situando este conglomerado étnico en un orden jerárquico entre dominación–subordinación.

En la época colonial la relación de subordinación y dominación en Chiapas, tuvo características específicas que se pueden explicar por la inestabilidad política durante el virreinato de España (donde fue parte de la Capitanía General de Guatemala). La inestabilidad prolongó los sistemas de subordinación, fortaleciendo el poder de los grupos dominantes, que en esta época principalmente fueron los encomenderos, hacendados, comerciantes y los representantes de la iglesia, todos ellos pertenecientes al continente europeo, privilegiados gracias al sistema de encomienda, donde los conquistadores se repartieron la tierra “conquistada”. La concesión de tierra, incluía la tutela de todos aquellos indígenas que habitaban esos territorios, obligándolos servir y trabajar sin retribución alguna.

Los encomenderos, los hacendados, los comerciantes y los clérigos [las clases dominantes], todos los cuales habían aprendido a vivir a expensas de las comunidades indígenas. Estos excesos eran posibles por ser Chiapa (sic) una provincia muy aislada y por ello alejada del control del gobierno central. (De Vos, 1994, p. 118)

Las clases dominantes se coludieron generando una cadena de explotación que se valió de la ausencia de un gobierno central, siendo Chiapas un sitio ideal para sacar jugosas ganancias, por ejemplo manipulando el pago del tributo “un alcalde (...) aplicado podía sacar en los cinco años de su servicio, una ganancia de 70 725 monedas de plata, simplemente utilizando su autoridad para obligar a los indios a trabajar en balde y comprar cosas superfluas”. (De Vos, 1994, p. 131)

En esta época también se llevó a cabo un reordenamiento poblacional, que despojó de la tierra y de los medios de producción a las etnias, aglutinándolas en una relación de explotación permanente de todos sus recursos humanos al servicio de las clases dominantes.

Desde entonces la política de los indígenas se cubrió de un racismo segregacionista inconfundible, que justificaba la integración de los indígenas, en posición de dominados al Imperio Español. Al mismo tiempo que se les reconocía como humanos se les explotaba, se les maltrataba como animales (...) Desde mediados del siglo XVI fueron congregados en comunidades, barrios y repúblicas de indios, la mayor parte separadas física, social, cultural, administrativa y jurídicamente de las poblaciones españolas, sin tomar en cuenta sus costumbres, necesidades y voluntades. Así, la discriminación racista e integracionista de la colonización, paradójicamente fue profundamente segregacionista (...) En su legislación, el régimen colonial consideraba que debía cristianizar a los indios y protegerlos (...) ocultando tras ese paternalismo integracionista que obedecía al objetivo político de mantenerlos bajo un férreo control, en tanto siervos tributarios del rey, y de los encomenderos, pero también como mano de obra y servicio gratuito. (Olivera, 2004-b, p. 67)

En el sistema colonial, las mujeres indígenas sufrieron el despojo de sus tierras, en un proceso que transformó drásticamente sus ritmos de vida, sus referentes simbólicos, pero también se les incorporó al sistema de explotación, usando sus conocimientos para fabricar telas, artesanías, para cosechar y cuidar, además se explotaron sus cuerpos, donde las clases privilegiadas “a pesar de los elevados principios de su religión no tuvieron mayor inconveniente para unirse y abusar sexualmente de las mujeres indígenas.” (De Vos, 1994, p.131)

Los encomenderos, la iglesia y los terratenientes, centralizaron el poder, impusieron a sus subordinados un modelo de obediencia que se respaldó en nombre de la iglesia católica, bajo la consagración de un poder divino impuso sus dogmas sobre el cuerpo y destino de los indígenas. La iglesia, de igual manera, determinó que el comportamiento de la mujer indígena debía tomar de ejemplo a la *Virgen María* como el estereotipo de pureza, obediencia y sumisión de las mujeres.

Este modelo es parte de un ordenamiento genérico patriarcal en el que la abnegación de las mujeres cedía la importancia de sus vidas a sus esposos e hijos, a fin de cuentas, *vivir para los otros*, idea que se reprodujo en la producción del trabajo servil en los señoríos (dueños de la tierra), donde la sumisión y la obediencia fueron enseñados e internalizados a base de violencia psicológica y física, pero al mismo tiempo, esta imposición, encerró el sacrificio que representó

la violencia y el dolor de la conquista ideológica, al fragmentar sus referentes de identidad, como sus costumbres, su vestimenta, su idioma, entre otros.

La colonia se prolongó manteniendo la subordinación indígena hasta 1810, donde otro sector social se cuestionaría la dominación europea, así se dio inicio al movimiento de independencia que fue dirigido por los criollos y que prevalecería hasta 1821. Pero en el territorio chiapaneco se vivía otra historia, puesto que las regiones centroamericanas en 1824 consolidaron la República Federal de Centroamérica, año en que el territorio chiapaneco se incorporó a la Naciente Federación Mexicana.

En este lapso, las condiciones de los indígenas no cambiaron, por el contrario se renovó la explotación, actualizando las leyes que dieron continuidad al despojo de la tierra como medio de producción y unidad simbólica de sus identidades.

La vida de los indígenas en Chiapas, en los años siguientes se caracterizaron por:

- 1) La pérdida de sus tierras: donde se construyeron mecanismos jurídicos para despojar a todos aquellos que no pudieran demostrar ser dueños de la tierra, de tal manera que los finqueros y propietarios fueron beneficiados.
- 2) La enajenación de la tierra, se acompañó del proceso de proletarianización indígena. Aglutinando a la población alrededor de las fincas conformando el grupo ideal para explotar.

Las injusticias y el yugo de las clases que aún no permitían el rompimiento total con la corona española en la independencia, desembocaron con la Revolución mexicana (1910), siendo el reparto de tierra uno de sus principales ideales y el motivo por el cual muchos indígenas apoyaron la Revolución. Pero al consumarse los terratenientes del estado mantuvieron sus privilegios, con ello el reparto de la tierra no tubo un mayor impacto en la vida indígena de Chiapas. Este proceso sin embargo, fortaleció al interior del estado una profunda desigualdad.

Para los años 30, se transformaba el modelo de producción mexicano, en el que se impulsó nuevamente el reparto con una reforma agraria, dando nacimiento al ejido como una propiedad comunal, es decir, la tierra fue entregada a un grupo de personas para trabajarla. En esta época, Chiapas vivió un contra-reforma despojando las pocas tierras que se repartieron. Las clases dominantes, se recomponían, sin dejar de tener el monopolio de la tierra, por otro lado, la proletarianización indígena mantenía las características serviles de años atrás, siendo en la finca el nuevo modelo que drenó la fuerza total del trabajo de las familias indígenas. Los hombres en las fincas trabajaban en la cosecha de café, tabaco y la caña, productos que se demandaba para la exportación en los años 40, pero también, trabajan en la cosecha del hogar del patrón donde también fueron utilizados como animales de carga para transportar la mercancía.

En la finca, se desarrollaron e interiorizaron el servilismo y las sumisiones como modelos de identidad indígena, que perduraron en Chiapas debido nuevamente a la lejanía del estado con los centros administrativos, así, las clases dominantes locales impidieron el reparto de la tierra una y otra vez, “los indios mientras tanto, siguieron atrapados en el servilismo, que sus amos les habían impuesto durante casi cuatro siglos, hasta convertirlo en algo propio.” (De Vos, 1994, pp. 191, 192)

Por otro lado, el tema de la “unidad nacional” cobró importancia, en este tiempo, se fomentó el ideal de una “identidad mexicana” como un valor que pudo unificar a los nuevos ciudadanos, así estos reivindicaban ser los herederos de un pasado glorioso de las antiguas civilizaciones de América, paradójicamente, *los nuevos ciudadanos* desvincularon los grupos indígenas y empobrecidos, con ese pasado glorioso. En esta perspectiva se conformó el Indigenismo⁵, como corriente ideológica que se adecuó a las necesidades y proyectos del Estado y se difundiría a través del Instituto Nacional Indígena⁶ (INI, 1948), instancia encargada del *problema indígena*. Esta institución mantuvo y reprodujo la idea de que la marginación de esta población estaba directamente relacionada con su cultura,

⁵ Véase el glosario.

⁶ *Ibíd.*

por lo que sus objetivos se centraron en un proceso de aculturación, principalmente por medio de la educación. El modelo nacional, sería con esta óptica, el que recompusiera el racismo y la desigualdad, despojando, incluso de su historia a los indígenas.

Esta negación implicó un rechazo sistemático a las aspiraciones profundas de los indios de México. Estos tendrán cabida en la sociedad bajo la condición de abandonar su *indianidad*. Sus conocimientos, sus tradiciones, sus formas de relación social, se identificaron erróneamente como las fuentes de miseria y el atraso de la sociedad, y su erradicación se consideró necesaria y saludable para el país. (Del Val, 2008, p. 132)

Resolver la problemática de las diferencias, pasó a ser parte de una política de aculturación que fue responsable, en gran medida, de la estigmatización y la pérdida de los diversos idiomas indígenas en México.

La historia de Chiapas, contradictoria y compleja, es recuperada por las mujeres como razones y experiencias significativas por las cuales decidieron organizarse, así en sus memorias recrean las injusticias de tiempos que no parecen tan lejanos.

“Esos tiempos (...) eran mucho sufrimiento, hora les voy a decir como pasaron nuestros papaes, nuestros abuelitos, mis tíos y nuestras mamaes, esos trabajos del patrón, lo que hacían pues, los mandan a trabajar, no saben si les cuesta, si nos morimos en ese trabajo, porque los patrones ellos, también ellos, tienen ganado, tienen que comer, pero nosotros así campesinos, no pueden hacer el trabajo nuestros papaes, porque es del patrón, trabajan, pero es del patrón, nosotros, pues no tenemos que comer, porque nuestros papaes trabajan pues (...) no sólo que trabajaban aquí sino que los mandaban a dejar carga en otra parte, en otra ciudad pué (...) cargado lo llevaban porque no hay caballo, no hay carretera, no hay como va, así cargado va así por caja, van a dejar en Comitán, es que hay tan los hijos hay, por eso mandan cajas de blanquillo, cajas de gallinas... pero quién lo lleva los pobres campesinos, lo van a ir a dejar (...) las cosas en Comitán pero queda una parte para moler caña, hacer azúcar, pero así, en bola lo daba a hacer el patrón por semana (...) y las pobres compañeras quedan en la casa, pero no quedan libres, sino también quedan haciendo tortilla para los patrones y así en piedra lo muelen, no hay molino, no hay prensa pa’ tortear, sino que la piedra lo muelen y en su mano lo tortean la tortilla, pero tiene que ir a trabajar en la casa del patrón, para que así coma, pero si no hay ‘tá regañando (...) que no hay tanta tortilla para los que están trabajando, como el patrón dio a sembrar cafetales, dio a sembrar caña,

para que le hagan su panela, pero nosotros no tomamos dulce porque no lo da el patrón y no lo pueden sembrar nuestros papes, porque están trabajando con el patrón, hacen más el trabajo del patrón que él de ellos, le van a dejar su tortilla el que está trabajando en la galera, pero ni la espuma de la miel lo da a la mujer porque van los chamaquitos a dejar tortilla, pero no le da que agarre algo, porque lo están cuidando por el patrón, no puede agarrar algo, ni un pedacito de caña, no lo puede agarrar, y los que van en Comitán, pues se van ir a dejar la carga 8 días se van porque se van ir a pies.

Las pobres mujeres, pues iban a hacer tortillas, cuando van hacer tortilla si no llega temprano, porque quiere él a las 6 o las 7 de la mañana ya están torteando la tortilla, cuando se levanta el patrón que se va a la cocina lo va ir a ver para que haiga ya la tortilla... viene el patrón lo pateo porque no está todavía lleno (...) pero ahí lo pasaban las mujeres pero hay otros patrones que no quiere si las viejitas van a trabajar no van a trabajar, no quieren por si tienen sus criaturas, van ir cargando sus criaturas, van ir a trabajar a la casa grande para hacer tortilla para el patrón quieren pero las muchachas. Casi quieren ése pero empezaron pues las muchachas a trabajar, pero como el patrón es malo, es malo el patrón, está como le dijeron algo las muchachas porque lo querían violar, pero ellas no quisieron, entonces le dijo su mamá y su papá que lo que le dijeron por lo del patrón (...) porque lo vio que es malo el patrón, se van las mamaes a trabajar (...) pero llegó un día que el patrón le ordenó su gente, pa' que lo vaigan a agarrar a los papaes pues de las muchachas para que lo puedan violar, los viejitos lo metieron en una red y lo colgaron en el palo para que así los puedan violar a las muchachas. Así lo hacían los patrones. Pero como cada finca, ése que puso en las redes los papaes (...) fue don Enrique Castellanos. Y hay otro (...) don Javier Albores, también tuvo familia con sus criadas. Pero ellos ya no dijeron nada porque lo ven, si no lo entregan las hijas lo pues lo cuelgan en el palo, así es que mejor ya no dijo nada, ya sólo vio que lo violaron las muchachas. Todas las muchachas no sólo una, ni dos. Según cuantas muchachas tienen que pasar en su mano. No se puede casar si porque el todavía no lo ha visto él no la ha violado, él si ya la violó, que vean si se casa o no se casa, ya están libres ya, así era el patrón.

A nosotros así nos pasó, puro trabajo, no hay descanso (...) Así pasó cuando nosotros vivíamos en las fincas (...) Por eso es que nosotros no aprendimos leer (...) escribir, por eso es que nosotros fuimos muy pobres.” (Alvina, tomado de Radio Insurgente, 2007)

La sumisión fue un proceso que se construyó históricamente desde la época colonial y que se reprodujo a lo largo de la historia, asentando las asimetrías de poder entre indígenas y las clases dominantes y se internalizó en la vida de las mujeres indígenas de Chiapas, de la misma manera el orden genérico de cada

época fortaleció la desigualdad social entre hombres y mujeres, colocando la obediencia en la identidad de las mujeres.

2.2 Nuevos actores sociales y experiencias de organización indígena en los años de 1960- 1980

En la época colonial, las inconformidades indígenas fueron controladas con severidad, posteriormente en la Independencia y la Revolución Mexicana los indígenas participaron en los movimientos de transición y conformación del Estado, pero al final de estas movilizaciones no pudieron obtener posiciones mejores. En la posrevolución el tema de la tierra continuó siendo una historia contradictoria, donde el reparto agrario, nunca llegó.

La legislación agraria posrevolucionaria del Estado posrevolucionario estableció límites a la extensión de la propiedad privada individual. Además autorizó la redistribución de parcelas a campesinos sin tierra (...) Sin embargo en Chiapas las familias dominantes se opusieron, en general con éxito, a esos dos principios, y en lugar de redistribuir la propiedad, el gobierno impulsó la colonización de áreas no utilizadas, como la selva lacandona. Eso no impidió que surgieran demandas de redistribución a medida que la población crecía y los propietarios privados ampliaban sus propiedades (...) La competencia por la tierra (...) marca un momento importante en la historia de la organización de los campesinos de Chiapas. (Harvey, 1997, p.132)

Los obstáculos para obtener la tenencia de la tierra, se repetían en cada periodo con diferentes matices, no obstante, alrededor de los años 60 y 80, comenzó una fuerte lucha por la tierra y la formación de diversas organizaciones campesinas fortalecidas con varias corrientes ideológicas que a finales del S. XX ganaban terreno como el socialismo o la creciente teoría de la liberación que se generaba en otros países de Sudamérica.

Tras el fracaso de la distribución se crean diversas organizaciones campesinas en Chiapas entre los años 70 y 80, sólo para ejemplificar estas luchas, puedo mencionar la lucha de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA en 1979) que planteó acciones para denunciar las injusticias. En 1982 se forma

Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), las cuales encabezaron las principales acciones por la tenencia de la tierra. No obstante, el Estado impulsó sus propias organizaciones campesinas, como la Confederación Nacional Campesina (CNC) y en 1970 la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), las cuales anteponían sus demandas frente a las organizaciones inconformes. En estos años se produjo la alianza entre el caciquismo quienes formaban sus propias organizaciones campesinas y el gobierno estatal, con lo que la corrupción hizo que el reparto de tierras quedara nuevamente en manos de las familias poderosas.

Además el gobierno corporativizó algunas organizaciones indígenas, que se anteponían a las organizaciones independientes, esto llevo a traducir la lucha por la tierra en constantes enfrentamientos para desarticular las organizaciones independientes,⁷ también hubo encarcelamientos de los manifestantes, asesinatos de los líderes y desplazamientos de las comunidades que no pudieron mostrar jurídicamente la tenencia.

La tenencia de la tierra, por la que se desarrollaba la lucha en esos años entra en una nueva fase en la década de los 80, puesto que se da fin al reparto agrario, en un panorama que transformaba las relaciones de producción y donde comenzaría el derrumbe de los precios del campo.

2.2.1 Primeros encuentro y organizaciones de mujeres indígenas

Las principales actividades de las mujeres indígenas son en el campo, en donde desarrollan muchos de sus conocimientos y creencias, sin embargo, pese a esta importancia, durante los años 60 y 80 la participación de las mujeres indígenas aparece nítidamente, Garza Caligari y Sonia Toledo (2004) señalan que esta

⁷ En 1984 se firmó un acuerdo de Reforma Agraria (federal) en Chiapas, para solucionar la ola de conflictos. Este "Programa de rehabilitación agraria" restituiría el reparto comprando tierras donde existiera conflicto. Nuevamente se utilizó esta estrategia para comprar las tierras de mayor invasión convertirlas en ejidos y darlas en reparto, no obstante esto llevó a la confrontación de las organizaciones independientes con las organizaciones institucionales. Terminando nuevamente en fuertes conflictos de explosiones y agresiones sobre los invasores.

situación mucho se debió a la desigualdad existente dentro de las mismas organizaciones campesinas que no reconocieron el papel de las mujeres en el campo.

Las organizaciones sociales reproducían la desigualdad presente en la sociedad y, asumiéndolas como naturales, creaban formas propias de subordinación. La conducción política de las agrupaciones recaía en pequeños círculos de líderes. (...) Las mujeres que tenían limitado manejo del español, bajos índices de escolaridad, pocas posibilidades e interés tenían de participar. (Garza, et al., 2004, p. 196)

Otro obstáculo se debió al despojo de la tierra, cobijado por el desconocimiento social que impidió ver a las mujeres como posibles propietarias, pese a que en 1971 se les otorgó derecho legal a la tierra y representación en las estructuras ejidales. Las férreas costumbres patriarcales reproducidas en la familia indígena obstaculizaron el ejercicio de este derecho pues se consideraba (y aún se considera) que las mujeres sólo deberían ocuparse de la familia y de los trabajos en el hogar con largas jornadas de trabajo en condiciones de precariedad.

Pese a la marginación de las indígenas en el campo, consiguieron articular primeras plataformas de organización y encuentros entre ellas.

De esta manera, se puede relatar una pequeña cronología de importantes momentos para su organización, que se gestaron, no sólo en Chiapas, sino a nivel nacional.

Así, del 12 al 15 de octubre de 1974 en San Cristóbal de las Casas se llevó a cabo el Primer Encuentro Indígena, en el que participaron 250 mil indios de 327 comunidades, representados por 230 delegados, 587 tzeltales, 330 tzotziles, 152 tojolabales y 161 choles (García, 1995, s/p), los datos proporcionados de este encuentro, no indican la cantidad de mujeres que acudieron, sin embargo, en las temáticas que se discutieron (tierra, comercio, salud y educación), quedaron reflejadas algunas de sus carencias.

Años más tarde se llevarían a cabo, en 1980 el *Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas* donde se formaron las primeras redes y grupos de organización de

mujeres; 1985, durante la reunión de la *Coordinadora del Plan de Ayala* (CNPA) se organizó una mesa de mujeres indígenas quienes discutirían sobre su situación; en 1986 se llevó a cabo el *Encuentro de Mujeres Campesinas del Sur* y en ese mismo año, tuvo lugar el *Encuentro de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chiapas*.

Los objetivos de estos encuentros se encaminaron en crear organizaciones más sólidas entre las mujeres y fortalecer una *conciencia* en la lucha campesina, además, se comenzaron a delinear los primeros intereses *comunes*, en torno a la tierra, salud, educación, sexualidad y etnicidad.

En Chiapas, por otra parte se incorporaron a la población, mujeres indígenas provenientes de Guatemala, quienes huyeron de la Guerra Civil de los años 60 y que tenían experiencia en diversas organizaciones de su país, que poco a poco fueron compartiendo con las mujeres chiapanecas.

Dentro del mismo proceso de organización campesina, la organización de mujeres indígenas se desarrolló en Puebla, Oaxaca, Veracruz y Guerrero; en Sonora, las mujeres yaquis se organizaron en la materia de salud; en Morelos comienzan a tener proyectos que revalorizan sus saberes como en las artesanías, la participación en la siembra, entre otros.

Estos pequeños encuentros, enarbolaron el camino para una organización posterior, siendo referentes trascendentales para la consolidación de demandas propias de las mujeres indígenas.

Varias de las voces, organizaciones y movilizaciones de las mujeres indígenas que se visibilizan a partir de la segunda mitad de los años noventa, no son expresión natural, espontánea o emotiva del momento sociopolítico que se vive luego del levantamiento zapatista, sino resultado de un largo proceso, de reflexión, organización y acción de mujeres rurales [Pero] Con el levantamiento zapatista de 1994 toma aliento un proceso organizativo de acción de mujeres indígenas que sí bien comparten con sus organizaciones mixtas la lucha por la autonomía y el reconocimiento de la cultura y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, también se resisten y oponen a múltiples mecanismos de subordinación, exclusión y discriminación que pesan sobre ellas. (Espinoza, 2009, p.232)

Los primeros encuentros entre mujeres indígenas no pudieron articularse en un movimiento amplio de mujeres, sin embargo sentaron las bases para reflexionar el papel de las mujeres indígenas en la lucha por la tierra.

2.2.2 Intervención de la Diócesis de San Cristóbal en la organización de las mujeres indígenas

El panorama organizativo de principios del S. XX en Chiapas es complejo, otra variante importante en la transformación de la identidad de las mujeres indígenas, se da con de la *Teología de la Liberación*, que fue apropiada y difundida por la Diócesis de San Cristóbal, ésta concretamente se centró en la liberación de los oprimidos, actualizando la lucha de los pobres a partir de la “lucha de clases”, así la Diócesis apoyó a varias organizaciones campesinas, puesto que la proximidad de la proletarización del campesinado hizo más recia la idea de combatir todas las formas de opresión.

Con esta visión, la teoría de la liberación despliega la idea de que el principal de los males es la opresión y la explotación.

En este punto, concierne explorar cómo la diócesis de San Cristóbal generó herramientas con las cuales las mujeres indígenas iniciaron un proceso en el que tomaron conciencia de su posición subordinada.

Si bien, en épocas anteriores la iglesia había sido una principal fuente de opresión para las mujeres, imponiendo un modelo de identidad sumisa, la propuesta de la *Diócesis* revertía la visión de este sujeto pasivo y oprimido a un sujeto con el poder de actuar y transformar su opresión.

La historia de este proceso se ha rastreado a la Pastoral, encabezada por Samuel Ruíz quien en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas comenzó a desarrollar una serie de proyectos enfocados hacia las mujeres indígenas.

Dentro de ellos, fue trascendental la labor de alfabetización como primera plataforma que las ayudó a cuestionar las condiciones de inequidad en las que

vivían. Además la alfabetización combatía la exclusión de las mujeres indígenas en el sistema educativo.

Bajo la reinterpretación y enseñanza de la biblia, inducida por la Teología de la liberación, las mujeres indígenas y campesinas comenzaron a organizarse y paulatinamente se convertían en catequistas, difundiendo sus conocimientos en pequeñas comunidades e impartiendo diversos talleres de costura, panadería, etc., incorporando además una perspectiva de género.

Las contribuciones de la diócesis en la formación de una identidad de género dentro del mismo escenario de luchas agrarias (...) para aquellos años “la pastoral de la mujer” buscaba promover a las campesinas en sus familias desde una religiosidad comprometida. A principios de los 80 se trataba de valorar la posición de las mujeres respetando el “Plan de Dios” para la familia así podría incorporarse más activamente a las luchas contra las condiciones de explotación generales. (Garza, et al., 2004, p.197)

En sus proyectos de género, como el de sexualidad, se implantó la reflexión de la igualdad entre hombres y mujeres, estos espacios conformaron núcleos donde se iniciaron los primeros cuestionamientos de algunas costumbres y tradiciones.

El desenvolvimiento de las mujeres indígenas en el espacio de la Diócesis fortaleció paulatinamente su participación política, la cual se expresó en 1992 con la creación de la CODIMUJ constituida por 51.4 % de mujeres indígenas y 48.6% mestizas (Echeagara, Kauffer y Zapata, 2006, p. 81), quienes continúan impartiendo los proyectos de la diócesis, pero además han incorporado talleres sobre los derechos humanos para entablar diálogos respecto a la situación actual del estado chiapaneco.

El proyecto de la Diócesis, iniciado en los años 60, continúa muy presente. El impacto que éste tuvo sobre las mujeres ha llevado a verlo como un espacio de empoderamiento, que hoy en día permea la identidad rebelde de muchas mujeres indígenas, entre ellas las zapatistas.

2.2.3 La transformación del campo y nuevas políticas para las mujeres indígenas

En la década de los 70, diversos acontecimientos se reunieron para que el Estado mexicano ofreciera algunos beneficios a las mujeres rurales.

Algunos autores señalan que un factor importante para que estos beneficios llegaran, estuvo relacionado con la *Primer Conferencia de La Mujer* organizado por la ONU en 1975 (Velázquez, 2001), la cual generó un clima de aparente *equidad*. En este contexto se reformó la ley agraria en 1971, reconociendo, por fin en México, el derecho de las mujeres a la tenencia de la tierra. Junto a la modificación se creó la Unidad Agrícola Industrial de la Mujer (UAIM), para el desarrollo de proyectos relacionados al campo conformado con mujeres esposas e hijas de ejidatarios. (Velázquez, 2001, p.123)

Sin embargo, la carencia de una real visión de género en la sociedad y en la política mexicana quedó reflejada en los resultados de esta reforma.

A pesar de los cambios a la ley, el número de ejidatarias y de UAIM's no creció como se esperaba. En 1984 sólo 15% de los ejidatarios eran mujeres la mayoría de las cuales eran viudas que heredaron la tierra de sus esposos. Además, pocas de estas ejidatarias trabajaban la parcela, la cual estaba en manos de un pariente masculino (Velázquez, 2001, p. 123).

Para inicios de la década de los años 80, se creó el Programa Nacional de Alimentos (PRONAL) cuyo objetivo fue impulsar la autosuficiencia alimentaria, así, se emprendió la capacitación de algunas mujeres indígenas desarrollando estrategias de producción principalmente en artesanías y hortalizas.

Las instituciones gubernamentales habían comenzado a diseñar también políticas especiales para las mujeres indígenas y campesinas (...) Estas ideas entrecruzadas con la tradición indigenista del Estado mexicano, dieron lugar al despliegue de programas dirigidos al "sector femenino" [así] se crearon cooperativas y organizaciones de mujeres artesanas, proyectos de parteras y medicina tradicional, de servicios, de siembra y comercialización, de hortalizas en la parcela de la mujer. (Montemayor, 2000, pp. 198, 199)

Sólo con la revisión de estos proyectos promovidos para el campo, se puede reflejar que no transformaron la vida de las mujeres significativamente, pues desde sus objetivos, las políticas nunca introdujeron una perspectiva para transformar sus roles o el mejoramiento de su calidad de vida, más bien, continuaron con un asistencialismo social.

No obstante, las mujeres indígenas consiguieron apropiarse de algunos conocimientos impartidos en los talleres de producción, como en las artesanías y hortalizas, como estrategia para enfrentar la misma marginación del Estado, emprendiendo sus propias cooperativas y proyectos de producción del campo. Y pese a que existe un lento proceso para que las mujeres pudieran acceder a la tierra, fue trascendental el reconocimiento legal de las mujeres a este derecho.

2.2.4 Encuentros entre mujeres feministas e indígenas

En los años 80, también se dio la confluencia de mujeres que se enrolaban a las corrientes políticas de izquierda y el feminismo, quienes “empezaron a desarrollar su trabajo en el medio rural mexicano, combinando su apoyo a proyectos productivos para mujeres con un trabajo de reflexión para la promoción de una conciencia de género entre las indígenas.” (Hernández, 2010, p. 90)

Entablando los primeros diálogos entre mujeres mestizas e indígenas a partir de diversas Organizaciones No Gubernamentales, (ONGs) por ejemplo:

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 la Salud de San Cristóbal (CCESC), Chiltak, Kinal Anaetik (...) y se combina con el trabajo de las religiosas, organizadas en la Coordinadora Diocesana de Mujeres, CODIMUJ. (Millán, 2006, p.11)

Los objetivos de estas organizaciones tuvieron mucho que ver con la diversificación de la corriente feminista en México, que además de la lucha por los derechos sexuales y reproductivos generados en los años 70, comenzó a reorganizar los intereses de las mujeres pobres para los años 80.

Así, se centraron en el fortalecimiento de una conciencia de género, con proyectos de salud y derechos humanos llevados a cabo en un trabajo de campo. A la par, se abordaba la problemática de las mujeres indígenas en el terreno académico, donde se hicieron los primeros cuestionamientos de la homogeneidad de las mujeres.

Cabe señalar que muchas activistas feministas que trabajaron en el contexto social en Chiapas en los años 80, acompañaron el trabajo organizativo de las mujeres indígenas y algunas de estas actoras como Mercedes Olivera, Aída Hernández, Ana María Caligari, Sonia Toledo, entre otras feministas, las cuales han generado importantes investigaciones sobre el movimiento de la organización de mujeres indígenas y las mujeres zapatistas, incorporando sus experiencias de lucha.

2.3 Levantamiento zapatista en Chiapas, 1994

El 1º de enero de 1994 irrumpió en el escenario político mexicano el Levantamiento Zapatista en oposición a las clases dominantes, al racismo, la desigualdad y en oposición al modelo económico neoliberal que se expandía. Renovando la lucha por la tierra, las experiencias de organizaciones campesinas, la ideología de la Diócesis de San Cristóbal y los encuentros con nuevos actores en Chiapas, no obstante el Levantamiento zapatista se diferenció de las luchas pasadas, por la participación de las mujeres, quienes hicieron suyas las demandas de los pueblos indígenas, pero además incorporaban a éstas demandas específicas sobre la situación de las mujeres indígenas.

El levantamiento zapatista sin duda es el resultado de una larga experiencia de lucha, tal como narra la comandanta Ana María: “desde los ocho años yo participaba en luchas pacíficas (...) mi familia es gente luchadora que siempre ha estado organizándose para tener una vida digna pero nunca lo logramos.”(Ana María en Rovira, 1997, pp. 78, 89)

También es el resultado de las experiencias de desigualdad y explotación que sufren las mujeres indígenas, como lo relata la comandanta Ramona.

“Yo llegué a participar en la lucha armada como estoy participando ahora tras varias experiencias. Tuve que salir de mi pueblo a buscar trabajo, por la misma necesidad, pues no había de qué vivir. Cuando llegué a la ciudad empecé a ver que la situación allí no es la misma que en el campo. Me di cuenta de que no está bien como nos tratan, empecé a entender y a tomar conciencia de la necesidad de que las mujeres nos organicemos porque en la ciudad no nos respetan a los indígenas. No nos toman en cuenta cuando llegamos a vender nuestros productos, no nos pagan bien, casi regalamos la mercancía. En la ciudad no podemos andar solas como indígenas, estamos despreciadas, olvidadas.” (Ramona en Rovira, 1997, p. 200)

Las razones por las que las mujeres zapatistas se han organizado vienen de un proceso de identificación que confluyó en el rechazo a la construcción jerárquica y racista para los pueblos indígenas. Incentivando un cambio, una transformación una opción de vida para las mujeres indígenas, quienes formaban el sector más rezagado entre los mismos grupos.

La posición de las zapatistas dentro de la coyuntura política, no obstante acarrió los estereotipos de subordinación indígena, que impidieron en la primera fase del movimiento, reconocerlas como actoras sociales y trataron de ocultarlas nuevamente.

Sin embargo, sus voces encontraron el apoyo de “las periodistas y mujeres activistas que se acercaron a ellas, desviando la mirada a los centros de atención especular y espectacular (sic) zapatista” (Belausteguigoitia, 2006, p. 120), de tal manera que se construyó un camino para que las zapatistas impulsaran sus voces. Así su participación quedó plasmada en las experiencias de la comandanta Ramona y Ana María, en las voces de Susana, Trinidad, Hortensia, etc, este proceso para nombrarse, hace que Marisa Belausteguigoitia (2006), las llame “las nuevas Malinches” resiniendo la importancia política de la indígena Malinali traductora del lenguaje político en el proceso de la conquista, pero también como antagonista de la sumisión y obediencia del modelo de la Virgen María.

Las zapatistas forman parte de los nuevos actores sociales del siglo XX, voceras del conflicto indígena y la situación de discriminación, pobreza y desigualdad en la que viven las mujeres indígenas en México, como zapatistas se rebelan a la subordinación, a la construcción histórica de racismo, a al despojo de sus poderes cuyos nudos parecían imposibles desenredar, pues los límites para ejercer su poder eran tan estrechos, “como la sucesiva obediencia incondicional (...) la legitimización social de los límites en las mismas estructuras familiares y comunitarias.” (Olivera, 2000, p.6)

Capítulo 3: La participación política de las mujeres zapatistas en contextos simultáneos, entre el neoliberalismo y la construcción de la autonomía zapatista

Subordinación y autonomía son categorías opuestas, pero vinculadas: una como representación del orden social, que incomoda y subleva, otra como horizonte alternativo imaginado y deseable (...) *subordinar* implica que ciertas cosas o personas dependan o sean dirigidas por otras (...) *autonomía* implica la facultad de decidir las propias acciones en el marco de una relación con el otro individual o colectivo (Espinosa, 2009, p. 52)

La lucha de las mujeres zapatistas, salió a la luz en 1994 dentro del levantamiento armado del EZLN en Chiapas, se desarrolló en el contexto neoliberal, pero hay que comprender, que más allá de la casualidad de la época, en este contexto existen razones por de más, por las cuales las mujeres indígenas zapatistas han decidido organizarse.

A partir de los años 90, así, la situación indígena se transformó con rapidez, debido a los cambios estructurales del proyecto neoliberal. El neoliberalismo posee varias características, entre las cuales, sostiene que el Estado debe reducir su intervención en la economía y el gasto social de servicios públicos, dando paso a una apertura comercial. Con diversos reajustes se gestó “un proyecto político donde su objetivo es convertir a los ciudadanos en individuos responsables de sí mismos (...) o seres empresariales capaces de funcionar en una sociedad regida por las reglas del mercado.” (Blackwell y Hernández, 2009, p. 17)

Este proyecto priorizó la individualización de toda la sociedad, incorporando también a la población indígena, al tiempo que se les responsabilizó de su situación, es decir, la situación de los indígenas pasó a ser un problema de individuos y su transformación dependería de su propio desempeño.

[Los neoliberales] consideran que el disfrute de cualquier beneficio social debe corresponder a una prestación o mérito, ligado al desempeño individual (...) poniendo al individualismo como principio de desarrollo, por esta razón el énfasis conceptual del neoliberalismo es el campo de las “oportunidades”. (Hernández, 2013, p. 35)

La ideología neoliberal basada en las oportunidades, evade la responsabilidad del Estado con los grupos oprimidos, evade también, la especificidad de los pueblos indígenas con una serie de principios como el individualismo, la competencia y el mercado que perjudican negativamente a los pueblos indígenas, porque estos han vivido excluidos históricamente.

La exclusión es falta de oportunidades y equidad en una sociedad dada a partir de parámetros establecidos en función de las condiciones concretas de desarrollo económico, político y cultural de una formación social (...) En este contexto, “ser excluido” significa no tener la posibilidad de compartir un espacio y un tiempo común en una determinada sociedad (...) la exclusión es el fenómeno vivido por quienes son relegados “al no poder”, al no sentido. Una sociedad genera tanto mayor exclusión cuando menos capaz sea de crear un sentido compartido por sus miembros y cuanto más reduzca las posibilidades de la mayoría de influir en el poder. (Bonfil, 19, p. 27)

El neoliberalismo pretende ocultar nuevamente las problemáticas de los grupos oprimidos, sin embargo, bajo estas condiciones ha surgido la búsqueda por construir espacios más igualitarios y dentro de esta búsqueda se desenvuelve la participación de las mujeres zapatistas, por dos vías:

- a) En conjunto con sus pueblos, como grupos oprimidos emprenden una lucha por sus derechos, por la tierra y sus identidades dentro del movimiento zapatista.
- b) Por otro lado, centran las bases para transformar las condiciones de desigualdad como mujeres, dentro de la organización y en sus comunidades.

Así, mujeres zapatistas, han venido impulsando un modelo que apela al derecho de autodefinirse, revalorando lo étnico y reformulando sus posiciones de subordinación, tanto genéricas, étnicas y de clase (Olivera, 2000).

Esta lucha es un proyecto a largo plazo que se han planteado y con la elaboración de la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1993, pudieron establecer una fuerte

herramienta para estimular su participación. Esta Ley ha sido trascendental porque diagnosticó y demandó un cambio en sus vidas.

Constituye un documento histórico del mayor valor, porque, además de ser un diagnóstico de la violencia generalizada que padecen las mujeres indígenas, constituye un punto de referencia en torno a las formas de erradicarla que postulan las zapatistas en sus propias claves culturales” (Castañeda, 2008, p.489)

La Ley está compuesta por 10 artículos, que resultaron de la recolección de experiencias de las mujeres indígenas en diferentes comunidades de Chiapas. La ardua labor, fue trascendental, para que las indígenas zapatistas fueran definiendo su posición y forma de participar en la lucha, tal como se puede leer:

Ley Revolucionaria de Mujeres:

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

Segundo.- Las mujeres tienen derecho a 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 asuntos de la comunidad y tener cargos 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. (CEDOZ, 1993)

Pero el alcance más importante de su elaboración, es que posicionó a las mujeres indígenas como sujetos activos, con necesidades y demandas específicas como mujeres, indígenas y pobres.

Dentro de la comunidad indígena, marcan la pauta para transformar las costumbres que las afectan y excluyen. Así la Ley Revolucionaria de Mujeres, ha sido el preámbulo con el que se transformó sustancialmente su participación.

Pese a no tener un carácter “jurídico” y ser propuesta para las integrantes del movimiento, hoy tiene un amplio reconocimiento social que la legitima y es apropiado por diversos grupos de mujeres indígenas y la utilizada para exigir sus derechos.

En este capítulo se planteó la organización de las mujeres zapatistas en el contexto económico neoliberal, como un panorama en el que la situación de las mujeres indígenas se ha agravado dentro de un sistema que prioriza la individualización y competencia de la sociedad.

En contrapartida, expongo la autonomía zapatista, como la forma de organización en el que se modifican las formas de gobernar.

En dos contextos simultáneos se presentan las tensiones entre permanencia y el cambio de la identidad en el desarrollo de la participación de las mujeres zapatistas.

3.1 Primer contexto: el sistema neoliberal y la situación de las mujeres indígenas.

En el año 1991 se terminaba el reparto agrario con la reforma al artículo 27 constitucional sentando las bases legales para la privatización del ejido haciendo negociable la tierra entre particulares.

Esta reforma afectó directamente a las comunidades indígenas y a las mujeres, porque la tierra además, posee un fuerte valor para estos grupos y además es su principal medio de subsistencia.

Como resultado, los grupos indígenas se enfrentan al empobrecimiento gradual, porque el fin de reparto agrario terminó con la posibilidad de obtener un medio propio de producción condenándolos a vender su mano de obra; los que pudieron obtener la tenencia de la tierra, recientes el abandono del Estado mexicano en el campo, puesto que comenzó a limitar y condicionar los subsidios para el sector agropecuario, tanto para su desarrollo productivo como tecnológico. Por último, la transformación del ejido con la reforma al artículo 27, convirtió la tierra en una mercancía.

Pese a las problemáticas, se introdujo a la población indígena/campesina en una dinámica de competencia que forma parte de proyectos económicos más extensos, como el Tratado de Libre Comercio (TLC) se acordó entre Estados Unidos, México y Canadá (entrando en vigor en 1994). Dentro del convenio, se quitaron las barreras comerciales mediante la rebaja de aranceles (impuestos sobre un producto extranjero), se incentivó y protegió la inversión privada y extranjera, así como los derechos de propiedad intelectual. Estas iniciativas permitieron el crecimiento de productos extranjeros a bajo costo, creando colateralmente la caída de los precios nacionales y los productos del campo.

Todo ello contribuyó a generar un amplio mercado de mano de obra abaratada, para la cual no se formuló una absorción por parte del Estado, como resultando se presenta en el contexto neoliberal la aceleración del fenómeno de migración, que en esta época se caracteriza por un desplazamiento principalmente ilegal a la frontera estadounidense, en el que miles de personas hombres, mujeres y niños, abandonan el lugar de origen en busca de mejores condiciones de vida, así hay un contraste de crecimiento, donde para el año de 1970 la migración neta anual era de 177 mil personas, pero para el 2005 aumentó hasta 5,000 mil personas por año (entre documentadas e indocumentadas), además esta expulsión tiene un carácter

nacional, a la que se incorporan estados, como Chiapas, Veracruz e Hidalgo, que antes no figuraban con una tradición migratoria al país vecino. (CONAPO, 2010)

En relación a la migración indígena, entre 1990 y 2005 estos migrantes registran diferencias significativas en su estructura por edad y sexo, principalmente en cuanto a la disminución de la participación de las mujeres. En este lapso permanece un comportamiento: la mayoría de los migrantes indígenas son hombres menores de 30 años. (INEGI, 2010) Con ello se puede interpretar que principalmente los hombres jóvenes son los que abandonan las comunidades, transformando el mapa poblacional del campo.

La pobreza crónica del medio rural abarca el 85% de su población, e incluso el Banco Mundial señala que sus niveles son inaceptables; se ha establecido en el país una dependencia alimentaria: entre los años 2000 y 2009 las toneladas de maíz importado se elevaron en un 44% (...) el éxodo de la población del campo se muestra en un 62 % de los municipios rurales que registran despoblamiento y desolación debido a la emigración de cientos de miles de personas que no hallan trabajo aquí (...) y se refleja en la llamada “feminización de la pobreza y la agricultura”, en el número creciente de jefas de familia (...) mujeres que están asumiendo las tareas “masculinas” en la ausencia de los varones, es decir más responsabilidades y cargas para las mujeres, por lo que podríamos afirmar que las políticas neoliberales son también anti-mujer. (Hernández, 2013, p.59)

El proyecto neoliberal conforma la situación de 6, 695 228 indígenas en México para el año 2010, de los cuales el 49.1% eran hombres y el 50.9% mujeres (INMUJERES, 2010). Y la situación, como la forma concreta en la que viven “es muy dura”, para los indígenas y aún más para las mujeres.

Pese a que las mujeres son la población mayoritaria en el campo, pocas son propietarias, así de 5 millones 304 mil 195 sujetos agrarios en el 2010, el 25.8 % eran mujeres, de las cuales un 1, 303, 532 son ejidatarias con un promedio de edad de 56 años y 165, 572 son comuneras con un promedio de edad de 50 años (SEDATU, 2001). Bajo este panorama, se puede decir que la reforma del artículo 27, afectó a las mujeres indígenas/campesinas por diversas razones.

Las decisiones en torno al futuro del ejido las deben de tomar sólo ejidatarios con derecho al voto, lo cual excluye a las mujeres ya que la

mayoría de los ejidatarios son hombres y sus esposas no pueden votar. Segundo, la parcela, que antes era un patrimonio familiar, se convierte en una mercancía en manos del ejidatario, quien puede decidir por sí solo rentarla o venderla. (Velázquez, 2001, p. 123)

Estos efectos negativos se vinculan con prácticas culturales que reproducen “la visión patriarcal de la familia, en el cual, la mujer es un simple eslabón en la transmisión de la tierra del padre a los hijos, la mujer [así] sólo tiene derecho a la tierra en ausencia de un hombre” (Velázquez, 2001, p. 123). La pobreza que encaran las mujeres indígenas en el campo es muy dura y se entremezcla con diversas exclusiones, como lo declaró la Comandanta Esther en el año 2001:

“La situación es muy dura.

Mientras no contamos con los servicios de agua potable, luz eléctrica, escuela, vivienda digna, carreteras, clínicas, menos hospitales, mientras muchas de nuestras hermanas, mujeres, niños, ancianos mueren de enfermedades curables, desnutrición y de parto, porque no hay clínicas ni hospitales donde se atiendan (...)

Principalmente las mujeres, son ellas las que sienten el dolor del parto, ellas ven morir sus hijos en sus brazos por desnutrición, por falta de atención, también ven sus hijos descalzos, sin ropa por que no alcanza el dinero (...)

También sufrimos el desprecio y la marginación desde que nacimos (...)

Nosotras las mujeres indígenas no tenemos las mismas oportunidades que los hombres, los que tienen todo el derecho de decidir de todo.

Toda esta situación los malos gobiernos la enseñaron.

Las mujeres indígenas no tenemos buena alimentación, no tenemos vivienda digna, no tenemos un servicio de salud, ni estudios.

No tenemos proyecto para trabajar, así sobrevivimos la miseria, esta pobreza es por el abandono del gobierno que nunca nos ha hecho caso como indígenas y no nos ha tomado en cuenta, nos ha tratado como cualquier cosa.” (Esther, tomado de La Otra Palabra, 2001)

La denuncia sobre las desigualdades expuestas por el zapatismo, impulsó la culminación del Instituto Nacional Indigenista. Así la nueva instancia que se encargaría de la situación indígena sería la Comisión Nacional para el Desarrollo

de los Pueblos Indígenas (CDI, creada en el año 2003)⁸, entidad que impulsaría proyectos de beneficios para la población indígena.

Respecto a las mujeres, se creó el *Programa de Organización Productiva para Mujeres Indígenas (POPMI)*, donde se les organiza para la productividad de artesanías, hortalizas y la cría de animales.

Pero los subsidios para el campo principalmente son administrados por la *Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural Pesca y Alimentación* (Sagarpa), esta Secretaría coordina el *Programa de Apoyos Directos al Campo*, mejor conocido como *PROCAMPO*. Para acceder a ellos, es indispensable una serie de requisitos, entre los cuales, se pide la posesión legal de la tierra o un contrato entregado por el propietario, así mismo en algunas regiones para el año 2013, estos documentos deben entregarse también digitalizados.⁹

Estas medidas obstaculizan el acceso de las mujeres para obtener subsidios, pues recapitulando, las mujeres son quienes enfrentan la pobreza del campo, pocas son propietarias, los hombres continúan teniendo la tenencia de a tierra y representan 74 % de titularidad mientras que las mujeres apenas tienen el 25% de titularidad (SEDATU, 2001). Las mujeres indígenas/campesinas que no cuentan con el requisito de la tenencia o un contrato están excluidas de estos beneficios.

Por otro lado, el requerimiento cada vez más modernizado de los documentos para solicitar algún subsidio, deja fuera a la población que carece de tecnologías e incluso de conocimientos especializados sobre el tema.

Las políticas y proyectos para el campo continúan segregando a las mujeres, no obstante en programas de corte familiar como el de "OPORTUNIDADES." se muestran un mayor acceso para las mujeres, éste pretende a base de apoyos económicos incentivar el desarrollo humano en educación, salud, vivienda, etc., pese a no ser proyectos específicos para las poblaciones indígenas, son beneficiadas con apoyos alimentarios, de becas educativas, infantiles y ayudas

⁸ Remítase al glosario.

⁹ Véase la nota titulada, "Exagerados requisitos para PROCAMPO." (*Prensa*, 2013)

para adultos mayores.¹⁰ Sin embargo, estos programas llegan a las comunidades indígenas, sin considerar sus particularidades.

[Derivado de lo anterior] tales programas aparecen como neutros ante la realidad socio-cultural de México e invisibilizan cualquier complejidad del problema. Las políticas de desarrollo con visión *utilitarista* aumentan la carga de trabajo en las mujeres pues sólo toman un papel de *eficiencia instrumental* y no consideran la *agencia* de la mujer como objetivo. (Muños, 2013, p. 259)

Las medidas tomadas en el proyecto neoliberal, simplifican el problema real de la desigualdad y marginación de las poblaciones indígenas, agravando la situación de las mujeres, la economista Kumar Sona (2001), reflexiona que las políticas neoliberales tienen efectos negativos para las mujeres en tanto:

- a) Se originó una flexibilización laboral, es decir, se abarató la mano de obra mediante mecanismos laborales flexibles y estándares que tienen que cumplir los trabajadores, pero junto con la flexibilización, se han bajado los salarios siendo afectadas las mujeres que tienen poca experiencia. En este sentido las mujeres indígenas que se quedan en el campo o que también emigran, se enfrentan con la dificultad de encontrar un trabajo bien remunerado, por el contrario se enrolan en mercado laboral de explotación.
- b) La apertura comercial ha reducido los ingresos nacionales, aumentando la carga doméstica de las mujeres, esto se explica a través de la reducción del gasto público donde la ausencia de algunos servicios hace que las mujeres se responsabilicen de las problemáticas familiares.
- c) Los acuerdos internacionales limitan al gobierno para instrumentar políticas de género. Así los convenios establecen una *igualdad* entre los inversionistas (privados o extranjeros) y la población nacional. “Esto hace

¹⁰ Oportunidades surge como un programa social que da continuidad al programa PROGRESA (1998). Actualmente este programa ofrece: apoyo alimentario: con 315 pesos mensuales). Apoyo infantil: con 115 pesos mensuales por cada niña o niño de 0 a 9 años de edad. Apoyo a adultos mayores: 345 pesos al mes por cada adulto. Apoyo de becas educativas: entrega una cantidad según el grado escolar que cursen las hijas e hijos. (Sedesol,2014)

que cualquier política de igualdad, cuota o subsidio para las mujeres viola el acuerdo comercial, a menos que se ofrezca la misma a la inversión extranjera” (Kumar, 2009, p. 9)

Bajo estas reflexiones puedo concluir este punto, dejando en evidencia que en el modelo neoliberal agrava la situación de las mujeres indígenas, pero además obstaculiza su derecho a participar.

3.2 Segundo contexto: autonomía zapatista, por la construcción de nuevas formas de gobierno

Contrariamente al modelo neoliberal, el zapatismo se desarrolla sobre la autonomía indígena. Diversos puntos de vista se han confrontado con lo que hoy entendemos por *autonomía indígena*, desde la perspectiva del convenio 169 de la OIT en 1991 *Sobre pueblos indígenas y tribales* queda estipulado en el orden internacional el reconocimiento de la población indígena, su territorio, su organización, su autodeterminación, sus identidades, entre otras características. El convenio 169 fue ratificado por el Gobierno mexicano en el mismo año, comprometiéndose a incorporar sus principios en la legislación nacional.

No obstante José del Val (2008) reflexiona el hecho de que este convenio se gestara en una instancia laboral y no en una de derechos humanos, sospechosamente en el marco de apertura económica, sugiriendo el reconocimiento de *pueblos indígenas* como una potencial “fuerza de trabajo con características especiales, que requieren de una legislación específica” y prosigue, bajo “los criterios de acceso a los recursos naturales en dichos territorios”. (Del Val, 2008, p.184), proponiendo que este reconocimiento esconde el interés internacional por los recursos naturales que tradicionalmente habitan las poblaciones indígenas.

Sin embargo, la autonomía ha sido una práctica cotidiana dentro de algunos pueblos indígenas, como forma de resistencia a la articulación y homogenización de la colonia y actualmente del Estado- Nación.

Ambos referentes son preámbulo, para que en enero de 1994 el movimiento zapatista impulsara su propio proyecto de autonomía.

El punto de partida para formalizar la *autonomía* planteada por el movimiento zapatista fue inscrita principalmente en *Los Acuerdos de San Andrés* (1996). Estos acuerdos se prepararon entre los últimos meses del año 1995 y principios de 1996, donde el EZLN invitó a especialistas de diversas áreas y organizaciones indígenas a participar en cuatro mesas de trabajo¹¹ para elaborar una propuesta de “Derechos sobre los pueblos indígenas” que pudiera transformar integralmente las relaciones de subordinación de los pueblos.

Como resultado de este trabajo, el 16 de febrero de 1996 se firmaron los acuerdos entre el EZLN y el Gobierno Federal. En este documento la autonomía zapatista quedó definida de la siguiente manera:

La autonomía es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación expresada como un marco que se conforma como parte del Estado Nacional. Los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, conforme a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa. El ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas contribuirá a la unidad y democratización de la vida nacional y fortalecerá la soberanía del país.

Resulta pertinente reconocer, como demanda fundamental de los pueblos indígenas, su derecho a la autonomía, en tanto colectividades con cultura diferente y con aptitud para decidir sus asuntos fundamentales en el marco del Estado Nacional. Este reconocimiento tiene su base en el Convenio 169 de la OIT, ratificado por el Senado de la República. En este sentido, el reconocimiento de la autonomía se basa en el concepto de pueblo indígena fundado en criterios históricos y de identidad cultural. (*Los acuerdos, 2003, p. 46, 47*)

¹¹ Véase glosario

No obstante, frente a una constante descalificación, de los derechos indígenas, por parte del gobierno, condujo a la suscepción de las negociaciones en septiembre del año 1996.

Ante el fracaso, se organizó la *Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión* (COCOPA), en la que se elaboraría una propuesta de Ley para reformar la constitución, con el objetivo de reconocer a los indígenas como sujetos colectivos.

Para finales de 1997 y principios de 1998, este proceso de diálogo llega a su fin con dos hechos contundentes: el 22 de diciembre de 1997 un grupo paramilitar entra a la comunidad de Acteal asesinando a mujeres, niños y ancianos. Por otro lado, en 1998 el Gobierno Federal presentó una reforma indígena, en la que se desconocían los acuerdos de San Andrés, esta Ley acepta a los indígenas como sujetos, pero no como organizaciones, con prácticas autónomas de gobierno.

La desilusión de poder negociar con el gobierno y transformar la posición de subordinación indígena condujo a romper toda clase de vínculo ya sea económico, social, político, con el gobierno mexicano, marcando una ruta autogestionaria para las comunidades zapatistas.

La autonomía zapatista hoy día tiene una demarcación jurisdiccional, un marco normativo propio basado en los usos y costumbres de los pueblos indígenas que componen su organización, se instituye sobre diversas zonas que coexisten con territorios oficiales, entre otros. Por último es importante señalar que la Autonomía zapatista se ha convertido en un referente importante para otras formas de autogobierno indígenas en México y diversas partes de América Latina.

3.2.1 Organización de los municipios autónomos

Los Caracoles son la forma de organización actual político- social de las bases de apoyo zapatistas, son el resultado de una restructuración organizativa para resolver la problemática de la administración de la sociedad civil, que en 1994 apoyó a movimiento declarando 38 municipios autónomos en Chiapas al comienzo

de la lucha. En aquel momento el mando militar se encargó de la organización de las comunidades, no obstante tratando de mantener la autonomía de éstas se establecieron 28 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) agrupados en cinco zonas llamadas “Aguascalientes”. Esta primera organización pretendió solucionar la situaciones político sociales de las bases de apoyo, sin embargo, la articulación entre el EZLN (mando militar), las base de apoyo zapatista y las comunidades externas que apoyaban al movimiento (grupos nacionales e internacionales) crearon desconciertos a resolver.

Así en el año 2003, tras el rechazo de La Ley COOPA, se construyeron los Caracoles como la nueva organización político-social, que sustituyó al Aguascalientes. Los Caracoles son las regiones organizativas de las comunidades autónomas zapatistas a su vez compuestos por varios municipios (en total hay 28 municipios) y son las sedes políticas de las Juntas de Buen Gobierno.

Con la aparición de los Caracoles, se deslindó la parte militar del EZLN de la organización y gobierno de las bases zapatistas se abrieron los territorios a una nueva relación con la sociedad civil, también se estableció una estructura política, [en la que] cada región ejerce el poder autónomamente abriendo espacios para el reconocimiento y expresión de las fuerzas, intereses y necesidades individuales de los hombres y mujeres que integran la comunidad. (Olivera, Gómez y Damián, 2004-a, pp. 58, 59)

El territorio autónomo zapatista ha variado tras 20 años y hoy continúa organizado en cinco Caracoles para fines de administración, estos son:

Caracol I La Realidad “Madre de los caracoles. Mar de nuestros sueños”

Caracol II Oventic “Resistencia y rebeldía por la humanidad”

Caracol III La Garrucha “Resistencia hacia un nuevo amanecer”

Caracol IV Morelia “Torbellino de nuestras palabras”

Caracol V Roberto Barrios “Que hablas para todos”

En cada Caracol, hay tres figuras de gobierno:

1. Local, compuesto por autoridades directas de la comunidad.
2. Regional, autoridades autónomas del municipio.

3. Nivel zona, articulado por Las Juntas del Buen Gobierno.

Las Juntas de Buen Gobierno, tienen la tarea de mantener un equilibrio económico en cada localidad de los municipios autónomos, además coordinan otras áreas de servicios a la sociedad y de producción como la educación, salud, área de agroecología, radio comunitaria, medicina tradicional, cooperativas, entre otras.

Por último, cabe mencionar que todos los miembros del gobierno autónomo ejercen sus cargos voluntariamente.

3.2.2 Tensiones entre tradición y cambio, el ejemplo de la transformaciones en el sistema de cargos

La autonomía zapatista emprende un proyecto diferente a la visión neoliberal, pero es importante cuestionar ¿en qué sentido se transforma la situación de las mujeres?

Durante estos 20 años de participación, las transformaciones son paulatinas, en el caso de la situación de las mujeres indígenas, se continúan negociando sus derechos dentro de los mecanismos de subordinación que existen en los centros de poder comunitario.

Las comunidades base de apoyo zapatistas, tienen la autodeterminación de gobernarse por el conjunto de normas que rigen su convivencia colectiva y su manera de organizarse mediante la revaloración de sus usos y costumbres, estos “forman un sistema de reglas de conducta o normas de convivencia (...) incluso los conceptos mágicos religiosos que integran la cosmovisión del mismo.” (Pérez y Noroña, 1997, p.137) donde se vinculan los ideales del movimiento zapatista.

Los usos y costumbres son un complejo sistema en el que construyen significados, experiencias, etc., y que juegan un papel importante para la definición de las mujeres indígenas. A su vez componen un orden simbólico para asignar los roles de las mujeres. Este sistema entonces forma una parte importante del poder indígena.

Pero dentro de algunas costumbres y tradiciones existen prácticas que excluyen a las mujeres y reproducen su lugar de subordinación y “hay que reconocer que la fuerza de la costumbre también ha jugado un papel importante en obstaculizar el pleno acceso de las mujeres a la tierra” (Vázquez, 2001, p. 128). Por estas razones, las mujeres zapatistas señalan que algunas costumbres y tradiciones deben cambiar.

Las *costumbres* son comportamientos que se asumen en una comunidad y con el paso del tiempo pueden convertirse en tradición. La tradición, a su vez, se distingue más por su carácter trasmisor de reglas, comportamientos, prácticas, conocimientos, principios, entre otros, conservados de generación en generación. Particularmente en las culturas indígenas de América, estos elementos han sido conservados tras quinientos años desde la conquista. Los elementos que se conservan son diversos entre ellos los idiomas, los conocimientos en la siembra, en plantas medicinales, en los textiles, entre otros.

Las mujeres indígenas han sido actores fundamentales en el proceso de transmisión de las costumbres y tradiciones, generalmente se encargan de la socialización de éstos en la familia, donde enseñan algunos componentes importantes de su cultura. No obstante, su participación en el proceso de la enseñanza y transmisión, ha sido utilizada para justificar un retraso de las mujeres atrapándolas en el pasado, como sujetos ahistóricos.

El esfuerzo por cambiar las tradiciones que lastiman a las mujeres, ha encontrado en el sistema de cargos un punto central para poder participar, en una de las estructuras de poder dentro de la comunidad, puesto que en el sistema de cargos, recaen las posiciones de acción de la comunidad, “dicho sistema es (...) un aparato de autoridad, representación, gestión y toma de decisiones, fundado en una jerarquía religiosa con un sistema de escalas, estructurado en función del sexo y la edad de los integrantes de la comunidad.” (Bonfil, 2002, p. 72)

Los cargos, son fundamentales para organizar las áreas de gobierno y trabajo en la comunidad, tradicionalmente han tenido un carácter rotativo y voluntario¹², sin embargo en este sistema se ha excluido a las mujeres.

Por ello esta tradición ha mantenido una diferenciación genérica. María Cristina Velázquez (2003) observa que el excluir a las mujeres ha llevado progresivamente a una falta de reconocimiento para que ellas puedan participar, en estas formas de gobierno y proporcionalmente son desapercibidas, en los espacios públicos dentro y fuera de la comunidad.

La discriminación en contra de la participación política de la mujer indígena es una preocupación con bases reales [con ello] está creciendo en el interior de las organizaciones indígenas acerca de que algunos usos y costumbres tienen que cambiar en este sentido (...) Sin embargo, el problema no se reduce a la modificación de los usos y costumbres, ya que es en parte resultado de la discriminación por género que existe en la sociedad en general. (Carlsen, 1999, p. 67, 68)

Frente a esta exclusión, la Ley Revolucionaria de Mujeres abordó en el artículo cuarto el “Derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargos si son elegidas libre y democráticamente”. Esta demanda ha significado una transformación en la tradición, donde se exige que las mujeres tomen diferentes posiciones y roles en los asuntos de la comunidad. Con ello se emprende la apropiación de los espacios de poder dentro de las comunidades autónomas zapatistas, a la vez que genera tensiones.

Haciendo un paréntesis, es importante mencionar que el desplazamiento migratorio principalmente de hombres en algunas comunidades, ha propiciado que las mujeres indígenas puedan acceder a diversos cargos adquiriendo experiencias importantes, pero a diferencia de este fenómeno, que las mujeres zapatistas tomen cargo, es parte de un proceso con el que reflexionan las desigualdades y las limitaciones dentro de sus comunidades.

¹² Los cargos, o responsabilidades comunitarias (...) varían, sin embargo (...) se dividen en cuatro categorías generales. El alguacil o topil es el primer escalón donde un hombre joven empieza su servicio a la comunidad, el mayordomo cargo exclusivamente religioso, el regidor cargo que combina tareas religiosas, políticas y de administración, por último el alcalde jefe de administración local que representa a la comunidad en sus relaciones con otras comunidades.” (Carlsen,199,pp.52- 54)

Pero colocarse en los espacios de decisión, en la comunidad como en un ámbito público, las ubica en medio de una tensión entre tradición y cambio. Estas tensiones son vividas por las mujeres zapatistas tal como lo narra una integrante del colectivo *Compañera Lucha*:

Una vez reuní a las mujeres para informar y discutir, porque también como mujeres era necesaria nuestra participación y nuestra lucha. A un compañero no le gustó, me dijo que por qué nos reuníamos aparte, por qué no lo hacíamos junto con los compañeros. Hasta me dijeron que estaba mal orientando a las compañeras (...) Así pasé todas las críticas y los chismes porque me gustaba participar (...) por eso compañeras (...) sigamos adelante con nuestra lucha para acabar todas estas malas ideas que nos hacen daño. (EZLN, 2003, p. 33)

Las mujeres zapatistas señalan que persisten varias problemáticas que aún no permiten que las mujeres participen en su totalidad.

Las dificultades para que las mujeres puedan participar y cumplir con un cargo son diversas, tienen que ver por un lado con la exclusión de la educación, que les impidió saber escribir, leer, etc., lo que les produce una serie de temores y desconfianza. La falta de conocimientos es parte de las costumbres que priorizan la educación de los varones, limitando a las mujeres a las labores del hogar. Vinculado a su rol familiar, las tareas domésticas conforman otro tipo de razones para no aceptar cargos, por ejemplo, las mujeres con mayor número de hijos no aceptan los cargos porque involucra descuidar a la familia. Pero también el prejuicio social impide la participación, a través de él se juzga a las mujeres que salen de sus roles tradicionales, para cumplir su cargo.

Si bien, el camino para empoderarse en estos espacios ha mostrado resistencias, las mujeres zapatistas han iniciado un debate en torno a sus derechos y cultura, que ha venido desde La ley Revolucionaria de Mujeres, hasta las demandas articuladas en los acuerdos de San Andrés (dentro de la “Mesa I” de negociación), donde las mujeres zapatistas participaron, pero además exigieron:

Derecho para que la mujer indígena participe en la planificación de los recursos de las comunidades, regiones y del país.

Derecho a escribir las leyes.

Derecho a cambiar la costumbre cuando ésta "nos lastima", como el reparto de la herencia, los derechos de las viudas, de las madres solteras y de las mujeres solas.

Derecho a la capacitación para entender y armar proyectos productivos.

Derecho a disfrutar de los recursos naturales: agua, montes y suelos.

Derecho a participar en las asambleas de las comunidades.

Derecho a tomar decisiones en la casa y en la comunidad.

Derecho a la educación bilingüe para todos los indígenas pero especialmente para las mujeres.

Derecho a conservar sus tradiciones, apegadas a la dignidad de la mujer (CEDOZ, 1996).

A la par de la discusión, las zapatistas bases de apoyo, emprenden la toma de cargos como un nuevo panorama para la apropiación de sus poderes.

3.3 Acciones de las mujeres zapatistas en la educación, salud y comunicación autónoma frente a la exclusión

La participación de las mujeres zapatistas es un proceso puesto en marcha, en el que las indígenas iniciaron la autocrítica a sus sistemas normativos, señalando que las tradiciones *malas* deben transformarse, metafóricamente hablando, "la costumbre [fue] cuestionada por sus propias celadoras" (Falquet, 1999, p.1), tras la organización de las mujeres zapatistas se va desvaneciendo la idea de que las costumbres forman parte de la opresión de las mujeres, contrariamente las mujeres zapatistas reivindican sus costumbres pero revelándose y reconstruyendo esas que las excluyen.

Así la participación de las mujeres en la autonomía, se desenvuelve dentro de la creación de servicios que pretenden resarcir la carencia y exclusión por parte de las instituciones y servicios del Estado mexicano. La autonomía zapatista de esta manera, ha logrado construir su propio sistema de educación, salud, producción, cultura, etc.

Con ello, doy paso a describir las condiciones de salud, educación y comunicaciones dentro de las comunidades indígenas incorporando las

transformaciones de las mismas con la participación de las mujeres zapatistas en estas áreas, pues las condiciones de pobreza y las experiencias de exclusión de diversos servicios de la población indígena, son causas importantes por las cuales las mujeres han decidido participar y organizarse.

3.3.1 Educación

En las comunidades indígenas de Chiapas, habitualmente se educa a partir de la oralidad conforme a las necesidades familiares, así, las niñas comienzan aprendiendo a moler el maíz, echar la tortilla, cuidar a los pequeños, más tarde, cuidan animales, siembran hortalizas, cargan leña y agua, todos estos conocimientos se encaminan a lo necesario para ser una buena esposa y si el fin último es éste, no se hace necesaria una educación más especializada.

Los niños y las niñas adquieren un *habitus* que podemos llamar práctico, al estar sustentada la enseñanza a los elementos que necesitan para su vida cotidiana, principalmente el trabajo (...) a través de la tradición oral y el trabajo práctico en el campo para los niños y en la casa y campo para las niñas. (Gómez, 2004, p. 176)

Estas funciones y roles son asumidos por las mujeres indígenas, pertenecen a una estructura normativa que regula la forma de relacionarse en la familia y en la comunidad y obedecen también a una fuerte división del trabajo por sexo, en este espacio las labores de reproducción son para las mujeres y las de producción, principalmente del campo, para los hombres. De este modo se consensó, por mucho tiempo, la idea de que la educación es más útil para la vida de los hombres, quienes tendrán que administrar el trabajo de producción.

Dentro de la educación institucional, se suman elementos para que las contadas indígenas que están en el sistema escolar deserten, algunos son derivados de la pobreza, como la falta de recursos, la lejanía de las instituciones de educación, etc. y otros elementos hacen alusión, al racismo y la violencia de género dentro de estas instituciones.

Los límites tanto en las comunidades y las instituciones de educación pública para las indígenas, quedan reflejados en los censos demográficos del año 2005.

En la población que habla lengua indígena [en Chiapas], la distribución de la población de 12 y más años no económicamente activa por sexo, refleja grandes contrastes; así, se tiene que de las mujeres, 7 de cada 10 se dedican a los quehaceres domésticos, 1 es estudiante, 1 se encuentra en el rubro de otro tipo de inactividad, y 1 más se encuentra jubilada o incapacitada para trabajar. De forma contrastante, de los hombres no económicamente activos 3 de cada 10 se ubican en la categoría de otro tipo de inactividad, 6 más son estudiantes y 1 se encuentra jubilado, incapacitado para trabajar o en actividades del hogar. Así pues, casi la totalidad de los hombres estudian o realizan otro tipo de actividad, mientras que las mujeres, se dedican a los quehaceres del hogar. (INEGI, 2005)

La *educación autónoma* como proyecto zapatista se abrió camino entre estas formas de educación para las niñas y niños, Doroteo (promotor de educación) describe este proceso: “Para formar la educación autónoma teníamos que pensar si se daban los mismos planes de estudio de la SEP o cambiábamos, decidimos cambiar (...) Luego vino la tarea de los pueblos de nombrar a sus promotores de educación.” (Gómez, 2004, p. 176)

Entre las carencias educativas y los contenidos del plan de estudio de la Secretaría de Educación Pública, la educación autónoma zapatista plantea que la educación sea un espacio donde las niñas y los niños pudieran desarrollar de igual manera sus capacidades, retomando el sentido de la educación como un derecho para vivir con dignidad. Además, construyó un enlace en el que las ciencias se combinan con los conocimientos indígenas.

La educación zapatista (...) intenta reconstruir la cultura indígena, pero no de acuerdo con el modelo tradicional, del que según sus análisis, había contribuido a su subordinación de clase y etnia, tampoco parten del modelo occidental, al que recriminan la subordinación histórica en que los ha mantenido. Es un modelo educativo que intenta recuperar valores de la cultura indígena, pero resignificados, además se incluye la perspectiva de género, dando voz y participación activa a las mujeres, en un intento por construir un nuevo modelo social. Aquí la trasmisión de valores, ideales y preceptos se da a través de la politización; la educación escolar zapatista, parte de la revaloración de su situación subordinada (...) pues los agentes sociales no son puramente receptivos (...) pueden analizar su situación de

exclusión u opresión social, y pueden utilizar los elementos introyectados (...) por todos los ámbitos donde se relacionan para resignificar los elementos culturales a partir de las cuales se han formado las identidades “conformistas” integradas al sistema dominante, y así dar paso a la construcción de las identidades “rebeldes.” (Gómez, 2004, p. 177)

La educación autónoma zapatista recupera los conocimientos de los pueblos indígenas por ello es bilingüe, valorizando la importancia de conservar los idiomas de sus pueblos, también recupera e integra a los conocimientos generales los conocimientos prácticos de sus comunidades, entre otras características. Es importante señalar que la educación autónoma es crítica de los sistemas de subordinación que son socializados en la educación del Gobierno, con ello introduce una perspectiva de género en la que se reconoce que las mujeres tienen derecho a la educación

La participación de las mujeres dentro de la educación autónoma, va por dos caminos:

- a) En la apropiación del derecho de estudiar.
- b) La planeación de la educación, tomando cargos como organizadoras y promotoras.

“En el área de educación las compañeras también están desempeñando sus cargos como coordinadoras generales en la zona y también coordinadoras de la secundaria, promotoras de secundaria o capacitadoras de la zona, sub coordinadoras de promotores de primaria, promotoras de centros de lenguas; estas compañeras cubren sus cargos de lunes a viernes (...) también realizan actividades que hacen colectivamente con los compañeros, cuando tienen coordinador de trabajo de la zona, ahí están ayudando, cuando hacen sus planeaciones sobre educación nadie dice que no sabe, que sólo sepa el hombre, que sólo sepa la mujer, nadie dice así, todos saben hacer algo.” (EZLN, 2013-c, p.22)

La apropiación del espacio educativo por las mujeres zapatistas las ha fortalecido, proporcionándoles de diversas herramientas como el de saber leer y escribir tanto en castilla como en el idioma de sus respectivas etnias, pero también han aprendido matemáticas, computación, etc, las cuales posibilitan conocimientos con los que pueden enfrentar algunas situaciones de subordinación y dependencia.

3.3.2 Salud

En el tema de los servicios de salud para la población indígena, se calculó que en el año 2010, solamente el 3.6% de la población indígena a nivel nacional, tenían derecho a servicios de salud: 5.8% de hombres indígenas y 1.4 % mujeres indígenas. (INMUJERES, 2010)

En el estado de Chiapas aún no se tienen datos específicos de salud para la población indígena, pero estadísticas proporcionadas por el Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI) y el Consejo Nacional de Población (CONAPO) en el año 2010 revelan que en el estado existe una carencia de este servicio así se calcula que hay un médico por cada 1,000 habitantes; ocupa el segundo lugar a nivel nacional de mortalidad infantil con 28.89%, una de cuatro defunciones son producto de una enfermedad diarreica o respiratoria; se calcula además, que 96 municipios de Chiapas presentan desnutrición severa, 13 moderada y 2 leve, también ocupa el quinto lugar de mortalidad por riesgo de embarazo. (CONAPO, 2010)

Estos datos, dejan en evidencia que existe una relación importante entre las enfermedades y la condición de pobreza en la que viven el 74.7 % (37, 823) de la población en Chiapas en el año 2012, proporcionalmente muchas enfermedades son el resultado de la carencia de servicios básicos en las viviendas del estado que afecta al 55.8 % (28, 786 personas). (CONEVAL, 2012)

A su vez, la carencia de este servicio queda articulada con las desigualdades de género existentes en la comunidad por ejemplo Yolanda (promotora de educación) narra:

“Las mujeres que están alimentando o que están esperando a su bebé, es importante que se alimenten bien, no que a veces las mujeres al último son las que comen si sobró comida y si no, pues no.” (EZLN, 2013-c, p.26)

Yolanda ejemplifica uno de los problemas de género en la comunidad, en el que la alimentación de la mujer es de menor importancia, se puede además mencionar,

que las extensas horas del trabajo de las mujeres indígenas también repercuten en su salud.

Dentro del sistema institucional de salud, se reproducen las desigualdades de género, pero también el racismo sobre los pueblos indígenas. En el sistema de salud institucional se insertó la visión de aculturación, ésta fue llevada a la práctica por medio de una política de salud reproductiva donde se emprendió la esterilización indígena en diversas regiones del país, en Oaxaca, Chiapas, Guerrero, etc., las mujeres fueron sometidas a través de engaños a la esterilización. Los efectos de estas medidas son devastadores para las mujeres, afectando físicamente su cuerpo, pero también su mente, dañan internamente los símbolos de la maternidad que son parte importante de la estructura de pensamiento indígena, de la construcción de su identidades, por último se lastiman las relaciones con su comunidad pues se ve mal que una mujer ya no pueda tener hijos.

El carente y racista servicio de salud institucional ha lastimado profundamente a las mujeres indígenas, que además ven a sus hijos morir de enfermedades que son curables, por el simple *pecado* de ser pobres e indígenas. todo ello, son razones por las que exigieron en los puntos tercero y quinto de la Ley Revolucionaria de Mujeres el “derecho a decidir cuantos hijos tener y el derecho a la atención primaria en su salud y alimentación”.

Ahora bien, debe comprenderse que la salud desde la visión de los pueblos indígenas va más allá de un concepto institucional, involucra todo el bagaje de conocimientos, saberes, costumbres, etc, de los pueblos, por ejemplo para la cultura tzotzil la salud es:

Un estado de equilibrio interno entre el cuerpo, la mente y el espíritu, que depende del estado de armonía externa con los demás seres humanos la naturaleza y el mundo en general; la enfermedad es la consecuencia de la ruptura del equilibrio, resultado de la trasgresión de esas leyes, lo cual rompe el estado de armonía, con los dioses, la naturaleza, su comunidad, su familia y su propio organismo. (López y Teodoro, 2006, p.26)

De forma integral, la salud no es sólo el bienestar del cuerpo físico, sino también, el entramado de relaciones internas y externas donde se desarrolla la vida indígena.

Recuperando las experiencias dolorosas de las enfermedades y la muerte causada por la exclusión de los indígenas, los zapatistas iniciaron el proyecto de *Salud autónoma*, como una medida que posibilita el acceso de los servicios de salud a todas las comunidades autónomas (en ocasiones brinda su apoyo a las poblaciones no zapatistas que lo solicitan). Así, se comenzó a capacitar a los mismos pobladores indígenas, quienes se convierten en coordinadores o promotores de salud, responsables de la situación de sus pacientes. Las mujeres, en el área de salud, han sido beneficiadas, pero de suma importancia es su participación.

“Las coordinadoras y promotoras trasladan pacientes para hacer exámenes especializados cuando lo necesitan como ultrasonido o biopsia, y ya se está construyendo una clínica especialmente para la atención de mujeres. Pero ahora gracias a nuestra organización (...) ya tenemos el mismo derecho de luchar para derrotar el mal gobierno que está tratando de terminar con nosotras. Seguiremos luchando para lograr lo que queremos, nosotras con nuestra salud.” (Tomado de Radio insurgente, 2007)

Las mujeres zapatistas participan como coordinadoras de los proyectos de salud, como promotoras y han aprendido a revisar a los pacientes, diagnosticar enfermedades, inyectar, etc. También han recuperado los saberes de la medicina tradicional y a estos conocimientos se suman especializaciones, tal como lo narran en el encuentro “La comandanta Ramona”.

“Voy a explicarles los trabajos que hacemos en las diferentes áreas: consulta general, urgencia, farmacia, laboratorio de análisis clínico, quirófano, ultrasonido, toma de muestra de Papanicolaou, herbolaria, área de consulta general. Tenemos compañeras que realizan las consultas diariamente ya que se ha detectado en las mujeres la salida de la matriz, la caída de la vejiga y hernias, éstos son los que podemos diagnosticar así, a simple vista, con las manos no se necesita aparato ni hacerle estudios, así se han programado las jornadas quirúrgicas las que se han encontrado con problemas ya fueron operados en el mismo hospital, a los demás padecimientos se han tratado con medicamentos pero también con el apoyo del laboratorio de análisis clínico, se da un mejor diagnóstico ahora con el

aparato de ultrasonido mucho mejor, así se regresan con más confianza los enfermos, por la mejor atención y explicación que les damos. Área de laboratorio de análisis clínico: tenemos una compañera que se está preparando para ser técnica de laboratorista, (...) Área de quirófano: tenemos dos compañeras de enfermería que fueron nombradas para capacitarse en instrumental (...) aparte de ellas, hay más grupos de promotores que nos apoyan en la enfermería. Tenemos una compañera doctora que nos enseña más en la preparación de los materiales (...) Área de urgencias: entre todas y todos lo atendemos lo que podemos atender las urgencias (...) Área de farmacias: tenemos compañeras preparadas que atienden en la farmacia, que llevan la administración y control de venta (...) para nosotras la salud no es un negocio.” (Tomado de Radio Insurgente, 2007)

Lentamente el proyecto de salud autónoma, proporciona herramientas para la transformación de los estereotipos que excluyen a las mujeres del derecho a una vida saludable. Rompiendo con el mito de la reproducción, las zapatistas hablan del derecho a decidir cuántos hijos tener y del uso de anticonceptivos para planificación familiar.

Estas transformaciones son a largo plazo, donde se enfrentan diversos problemas económicos afectan el mantenimiento de los centros de salud zapatista, el dinero para medicamentos alcanza para lo básico, etc., la especialización de un promotor de salud también requiere de la aportación económica de toda una comunidad para poder apoyar estos conocimientos y el material. Pero a pesar de las limitaciones económicas, existe un centro de salud, un promotor y medicamentos en cada una de las comunidades zapatistas, sin importar la lejanía o la pequeñez de la misma comunidad.

3.3.3 Comunicación

En el área de comunicaciones hay pocas mujeres, no obstante es importante hacer mención de esta área de trabajo, puesto que se han creado alrededor de la figura de las mujeres indígenas símbolos dotados con cargas de poder, que producen relaciones de inequidad, violencia, desigualdad, pero en el caso

específico de las mujeres indígenas, también existe un estereotipo racista que las ocultó por muchos años.

Generalmente en los medios de comunicación, las mujeres indígenas pasaron desapercibidas y en las ocasiones que se hizo referencia a ellas se las mostraba como ignorantes o se les ridiculizaba. Los medios de comunicación han *privilegiado* la imagen de la mujer urbana como el estereotipo ideal de las mujeres en México, cabe aclarar que en la imagen de la mujer urbana se reproducen también la desigualdad de género.

Estos estereotipos se hicieron presentes alrededor del Levantamiento Zapatista en 1994, donde los medios de comunicación que documentaban los hechos no prestaron importancia a la participación de las mujeres indígenas, centraron su atención en la figura masculina encontrando un líder para el espectáculo, posteriormente se encargarían de descalificar la participación de las mujeres en el movimiento caracterizándolas como débiles e ingenuas, que habían sido utilizadas por los líderes del movimiento. Con ello, el lento pasaje de invisibilidad a visibilidad de las mujeres zapatistas mucho se debió a la afinidad de otras mujeres.

Las periodistas y mujeres activistas que se acercaron a ellas desviando la mirada de los centros de atención (...) que empezaron a querer saber de ellas (...) una desviación que pudiera incluir dentro de esas exclusiones, una más, la innombrable, la que develaba voces que “rompían” la homogeneización interior y un ideal de unidad del mundo indígena. (Belausteguigoitia, 2006, p.120)

Frente a estos estereotipos, en los Acuerdos de San Andrés se propuso el uso de las comunicaciones, como una herramienta para que los indígenas pudieran reconstruir su propia memoria histórica y demostrándole al mundo quiénes son:

8. Por lo que se refiere a los medios de comunicación, la delegación del EZLN considera necesario que se garantice el acceso a información veraz, oportuna y suficiente sobre las actividades del gobierno, así como el acceso de los pueblos indígenas a los medios de comunicación existentes, y que se garantice el derecho de los pueblos indígenas a contar con sus propios medios de comunicación (radiodifusión, televisión, teléfono, prensa escrita,

fax, radios de comunicación, computadoras y acceso a satélite.
(Los acuerdos, 2003)

La comunicación desde los zapatistas ha implicado hacerse cargo de su historia y generar una autorrepresentación sin intermediarios.

¿Qué más hacen los zapatistas, en la dimensión epistémica de sus luchas autonómicas? Pues han tomado la cámara de video para comunicar literalmente al mundo quiénes son, qué hacen, y cómo lo hacen (...) Es parte de un proceso político alternativo rebelde; relata la tiranía de la escritura al reivindicar la oralidad de la comunicación comunitaria; relata el monopolio de las lenguas coloniales imperiales (...) al grabar en las lenguas propias de sus realizadores mayas. Así mismo, cuestiona radicalmente la heterorepresentación al promover que el “Otro” hable por sí mismo al trabajar a favor de la autorepresentación. (Leyva, 2012, p. 5)

Retomar la comunicación por parte de los actores, hace reconfeccionar la forma simbólica y la introducción de figuras desapercibidas u ocultadas, como las mujeres, la cámara de video, las fotografías, los programas de radio, comenzaron a generar otros referentes simbólicos a los hegemónicos, con esto también comienza una revaloración de los papeles de las mujeres en los proyectos emprendidos en la autonomía zapatista, en el área de comunicaciones también se difunden y propagan el derecho a participar. En las comunicaciones zapatistas se han generado una serie de spots que son transmitidos desde algún lugar de la selva los cuales poseen una perspectiva de género, que se transmiten en tzeltal, tzotzil, tojolabal, etc., la importancia de la Ley Revolucionaria de Mujeres:

Spot “Mujer y participación” (en español).

(Una música alarmante comienza algunos segundos y se desvanece entre el diálogo, quedando de fondo murmullos)

Lucía – Juan, esta tarde voy a tener que salir, hay una reunión de la cooperativa de mujeres en el pueblo, están buscando mujeres que quieren trabajar ahí, yo ya lo pensé y me gusta ese trabajo, contando la media hora de camino tendré que salir a las tres, no sé bien cuando regreso todavía pero vengo cuando termina la reunión.

Juan – ¿Cómo?, tú no vas a ninguna parte mujer, tienes trabajo aquí o ¿no? Para qué vas a ir a una cooperativa de mujeres, sólo quieres ir a buscar marido allá en el pueblo, no lo voy a permitir, aquí es tu casa, aquí te quedas conmigo.

Lucía – Pero, Juan, no es así, yo sólo quiero ir a la reunión de la cooperativa, quiero aprender a tejer con telar, quiero aprender lo que llaman contabilidad, quiero desarrollarme y trabajar con las compañeras, mira, la mujer de Pablo también va y podemos ir juntas, es algo bueno hasta te puede servir a ti también si con los telares ganamos algunos pesos

Juan - Olvídalo Lucía tú eres mi mujer y yo no te doy permiso, qué van a pensar de mí si mi mujer anda paseando sola por las veredas, aquí te quedas y punto ¡A ver, ya tengo hambre, dónde está mi comida!

Ingresa una música de alarma y la voz de un compañero alerta: ¡No! ¡Así no, Juan está muy equivocado! Prosigue la música unos segundos y se interrumpe con la voz de una mujer:

Mujer - Porque dice la Ley Revolucionaria de Mujeres del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional en su artículo cinco: las mujeres tenemos derecho a participar en las reuniones y toma de decisiones sin que nadie nos lo impida o critique y tenemos derecho a capacitarnos, tener espacios y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y municipales y tener cargos en lo cultural y social. Dice además el artículo veinticinco ⁽¹³⁾ de la misma Ley, la mujer tiene derecho a ser apoyada por el esposo cuando ella va a hacer trabajo para la organización y cuando va a las reuniones que el hombre cuide y alimente sus hijos y atienda el hogar.

Hombre - Actualmente en muchas comunidades los hombres no quieren que las mujeres vayan a reuniones, ellos sienten que las mujeres no saben, no entienden, no pueden opinar, ellos sienten que muy bien pueden ser ellos los hombres quienes deciden por ellas, las mismas mujeres terminan pensando lo mismo, piensan que ellas no saben nada, que no pueden mucho pero no es así.

Mujer - Las mujeres piensan igual que los hombres y pueden decidir perfectamente, si saben menos en algunas cosas, es porque de niñas no las dejaron ir a la escuela y porque nadie las enseñó bien, lo que no saben todavía las mujeres lo pueden aprender igual que los hombres, en estos 10 años de lucha zapatista muchas mujeres ya han aprendido bastante y van a seguir aprendiendo.

¹³ Actualmente este artículo se refiere a una propuesta de ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres que consta de 33 artículos los cuales se dieron a conocer el 4 de marzo de 1996 durante una asamblea preparatoria para las actividades del Día Internacional de la Mujer. También fueron discutidas en el 2013 en el cuaderno de textos “Participación de las mujeres en el gobierno autónomo”, del primer grado del curso de la “libertad según los zapatistas” (EZLN, Participación, 2013, 28, pp. 28-30), véase, anexo 2.

Hombre - Hermano oyente, no tienes derecho a controlar los movimientos de tu mujer o a limitarla, si ella quiere participar, hablar en reuniones o ejercer algún cargo es su derecho, ella merece tu apoyo.

Mujer - En la Ley Revolucionaria de Mujeres del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional en lugar de prohibirle las salidas debes ayudarle, encargarte tú de los niños y de la cocina, mientras ella está afuera de la casa, si todavía no sabes cómo hacerlo, pues igual lo vas aprender poco a poco.

Hombre - Para construir un mundo justo donde quepamos todos, para ejercer un buen gobierno necesitamos a las mujeres necesitamos escuchar sus voces, necesitamos compartir las decisiones con ellas.

Mujer - Necesitamos mujeres con cargos y responsabilidades, un mundo en el que sólo los hombres deciden para todos ¡no es un mundo justo! Las mujeres son más de la mitad de todos nosotros.

Inicia nuevamente la música junto a la voz de la mujer

Mujer -¡Ellas son importantes! ¡Ellas sí pueden!

Finaliza el spot. (Radio insurgente, s/f)

A manera de resumen, es importante resaltar que la participación de las mujeres zapatistas se desarrolla en el contexto neoliberal no como casualidad, sino como acciones que resultaron de una gradual segregación, de la mercantilización de la tierra auspiciada por el modelo económico, de diversas políticas que exacerbaban la situación de las mujeres indígenas, la explotación, etc. Por otro lado la participación de las mujeres zapatistas también se desenvuelve en la búsqueda de relaciones más igualitarias, reivindicando su identidad étnica, su comunidad, frente a la individualización, desarrollan herramientas para transformar las posiciones de subordinación existentes en los núcleos de poder indígena, esta doble tarea que se enfrenta al modelo neoliberal y al sistema de usos y costumbres que las lastiman forman parte de sus nuevos referentes de identidad donde las experiencias adquiridas son elementos que “las impulsan para pasar de una posición altamente subordinada a acciones de rebeldía” (Olivera, 2004-a). Y a un posicionamiento político.

Capítulo 4: La Escuelita Zapatista, experiencias de las mujeres en la comunidad de San José en Rebeldía

Ya no es exactamente como antes, la única alternativa ya no es la “aculturación” o la “asimilación”, porque existe una dimensión colectiva y activa en sus búsquedas, un telón de fondo que ellas mismas han contribuido a dibujar: la posibilidad de una transformación cultural como mujeres *sin dejar de ser indígenas*. (Flaquet, 1999, p.183)

El acercamiento con las mujeres zapatistas, formó parte de un proceso paulatino, debido a la ola de violencia que sufren actualmente sus comunidades, así, tras haberme interesado la temática como espectadora, posteriormente iniciar su análisis como investigadora, la oportunidad de acercarme a ellas, fue como alumna de la “Escuelita zapatista”.

En marzo del 2013 el EZLN anunciaba que los zapatistas se estaban preparando para dar clases en la “Escuelita” donde se explicaba que “Las bases de apoyo van a dar clases de cómo ha sido su pensamiento y su acción en la libertad según el zapatismo, sus aciertos, sus errores, sus problemas, sus soluciones, lo que han avanzado, lo que está atorado y lo que falta, porque siempre falta.” (Enlace Zapatista, 2013), la escuelita zapatista se desarrolló en tres fechas de 1993 a inicios de 1994, en las cuales diversas organizaciones nacionales e internacionales y sociedad civil simpatizante del movimiento pudo participar.

En *Escuelita zapatista* se compartieron las experiencias de cómo se construyen las formas de gobierno autónomo en las comunidades bases de apoyo, este espacio permitió una conexión con sus simpatizantes a través de un proceso de enseñanza- aprendizaje, tal como se explicaba:

Según nosotras las zapatistas, los zapatistas, el lugar de enseñanza-aprendizaje (...) es el colectivo. Es decir, la comunidad. Y l@s maestr@s y alumn@s son quienes forman el colectivo (...) así que no hay un maestro o maestra, sino que hay un colectivo que enseña, que muestra, que forma, y en él y con él la persona aprende y, a su vez enseña.

Así que al asistir el primer día de clase (...) lo que hemos preparado (...) no es un espacio cerrado (...) sino el espacio abierto de una comunidad.

O sea, que como quien dice, en esos días usted será parte de una familia indígena zapatista. (Enlace Zapatista, 2013)

Con esta última condición, llegué al Caracol IV Morelia “*Torbellino de nuestras palabras*” el día 2 enero de 2014 a las 10:00 pm, siendo alumna de la tercera fecha de la Escuelita Zapatista. En la penumbra de la noche y tras cinco horas de viaje iniciado en San Cristóbal, arribé al Caracol IV donde se me asigna Luz¹⁴ como *guardiana*¹⁵, ella me explica con brevedad que iremos juntas a una comunidad, que me acompañará en todo momento y responderá todas las dudas que vayan surgiéndome, ella será mi traductora y yo soy su responsabilidad, su cargo es cuidarme. Paradójicamente al gran compromiso, Luz es apenas una joven de 16 años, que lleva aproximadamente 15 días viviendo en el caracol, para las labores de la escuelita zapatista en su segunda y tercera etapa y la festividad del 20 aniversario de Levantamiento Zapatista. Así mujeres y hombres zapatistas, jóvenes como adultas/os, solteras/os, casadas/os, mujeres con bebés en brazos, etc., son asignados para el recibimiento de los alumnos. La diversidad de asistentes nacionales e internacionales, curiosamente es más extraña para los y las alumnas que para los zapatistas quienes están habituados al contacto con diversos grupos de personas que han apoyado y acompañado la lucha zapatista desde sus inicios.

La escuelita zapatista en el Caracol Morelia inició el día 3 de enero a las seis de la mañana, posterior a un rápido desayuno, se nos convocó al auditorio para darnos la bienvenida e introducción de lo que veríamos en la Escuelita y los Libros de texto que se nos entregaron en los que se narran las experiencias de cada Carol en estos años de autonomía. Así comenzaron las y los maestros a exponer

¹⁴ Los nombres que utilizaré en la investigación, son cambiados para proteger la identidad de las y los actores. Cabe explicar, que la asignación de algunos nombres pretendo crear un panorama de la personalidad de estos.

¹⁵ Las y los guardianes, se nos explica en el Caracol, tienen la responsabilidad de cuidar a la persona que les fue asignada, contestar sus dudas, apoyarlo, traducirlos, enseñarles las costumbres, estudiar con ellos, etc., cuidarlos hasta de “sí mismos”, además tienen que elaborar un informe minucioso sobre sus responsables, sus datos generales, nombre, dónde trabaja, acompañado de la descripción de su estancia y acompañamiento, sus hábitos (por ejemplo si es limpio, se baña, lava su ropa) y sobre sus dudas surgidas. Este reporte casi podría ser un informe de práctica de campo, que minuciosamente mi guardiana Luz prepara y transcribe una y otra vez.

diversos temas, como los niveles de gobierno zapatista, los cargos en el Gobierno Autónomo, trabajos que se hacen en cada región, proyectos autónomos de salud y educación, nos explican cómo funcionan las cooperativas, el significado de vivir en resistencia, la participación de las mujeres, entre otros. De la amplia presentación, me llamó la atención las exposiciones en relación a la participación de las mujeres y el reconocimiento de los espacios ganados por ellas y para ellas, introduciéndolos como parte de la historia del movimiento. Con ello nos relatan las maestras y maestros que dirigían la bienvenida, que tras el Levantamiento el gobierno reprimió con su ejército y las mujeres se organizaron para que retrocedieran. Un ejemplo de esta represión y la organización de las mujeres se dieron en la comunidad de Morelia, donde la resistencia de las mujeres es recordada en el cuaderno de texto sobre Resistencia Autónoma.

“Hubo un problema en Nueva Esperanza, el ejército ocupó ese lugar unos días. Como dos o tres días. Luego hubo un gran movimiento de compañeras, ellas se organizaron en el municipio, en la zona, e hicieron esa gran movilización de compañeras. Gracias a esa movilización se retiró el ejército pero nunca dejó de estar molestando.” (EZLN, 2013-d, p.53)

Al finalizar la exposición, las palabras de las y los maestros coinciden en que eso es lo que nos pueden contar, pero ahora nosotros iremos a ver realmente cómo viven, “porque es una cosa lo que se dice, pero vivirla y juzgarla por los propios ojos es diferente”.

A las dieciséis horas nos formamos para tomar nuestros respectivos caminos, en este momento conozco a Alicia quien sería mi compañera en la Escuelita, su Guardiania María y a su pequeño hijo Chepe. Nosotros estuvimos en la comunidad de San José en Rebeldía.

Con mi experiencia en la Escuelita, doy comienzo a este capítulo, reforzando el planteamiento de que el zapatismo es un proyecto contra-hegemónico, que ha implicado para las mujeres una transformación en su identidad. Así presento mi interpretación, de lo que consideré transformaciones las mujeres indígenas por vivir en la autonomía zapatista.

Cabe aclarar, que la narración que presenté en este capítulo se nutrió de las actividades que tuvieron lugar dentro de la enseñanza- aprendizaje de la escuelita zapatista en la comunidad de San José en Rebeldía, sin embargo, no de tallare ni caracterizare las clases impartidas como tal, sino entablaré un diálogo de lo que aprendimos, con mis reflexiones personales en cuanto a las transformaciones en esta comunidad.

4.1 Características de la comunidad San José en Rebeldía

A San José en Rebeldía, Alicia, María, Chepe, Luz y yo, llegaríamos el día 4 de enero a las 5 de la mañana, donde nos esperaban unos *compas* con lámparas y botas de jardinería para facilitar nuestro camino, con su ayuda subimos y bajamos un cerro lodoso, lleno de obstáculos para las alumnas quienes no estamos acostumbradas al camino, por el contrario María escala cargando a Chepe sin ninguna dificultad. En la penumbra de la madrugada llegamos a la comunidad y fuimos recibidas por los pobladores, en su mayoría mujeres, quienes nos abrazaron y lloraron, contagiándonos la emoción de por fin estar en contacto. Doña Hortensia nos recibe y nos ofrece unas palabras de bienvenida en tzeltal, que nos traduce Luz, doña Hortensia así dice que nos abren las puertas de su hogar para compartir todo lo que han hecho, que están contentos por saber que nos interesa su lucha y que la lucha ha sido difícil, pero que ahora viven mejor.

En los días siguientes iniciamos el proceso de enseñanza-aprendizaje en colectividad, compartiendo un poco de su vida en la comunidad.

Defino la comunidad como un espacio en el que se desarrolla una población, pero que va más allá del simple aspecto físico, pues en este lugar, se llevan a cabo prácticas organizadas tanto culturales, políticas y económicas, todo lo cual permite una identificación y pertenencia entre sus miembros, bajo un conjunto de elementos comunes (historia, costumbres, tradiciones, idioma, símbolos, etc.).

La comunidad indígena se diferencia de otras definiciones de comunidad como por ejemplo, la comunidad política referida como un asentamiento de

individuos gobernados por el mismo sistema político (...) los miembros de la comunidad política pueden o no compartir una visión del mundo, una religión o una cierta orientación a la tierra, ya que estos elementos no son los que definen su pertenencia a la comunidad. (Carlsen, 1999, p. 46, 47)

San José en Rebeldía, es así una comunidad que se localiza a 20 km aproximadamente de Ocosingo. Bajo la administración zapatista, forma parte del municipio autónomo Comandanta Ramona del Caracol IV Morelia. Es un territorio recuperado¹⁶ por el EZLN y ocupado por bases de apoyo zapatistas, quienes son tzeltal provenientes de Chilón.

El clima es tropical, en el mes de enero es caluroso por las mañanas y un poco de lluvia por las tardes, la vegetación es abundante, lo que hace a este territorio muy fértil. En esta comunidad se siembran café, maíz, cacahuate, platanales y legumbres variadas, también se presta para la cría de pollos, reses y un puerco.

San José en Rebeldía se compone por veinte personas¹⁷, en su mayoría son mujeres y niños. Luz y yo nos hospedamos en el hogar de Pedro y Dalia quienes tienen cinco hijas; los padres de Pedro son Don Raúl y Templanza quienes vienen con sus hijas Rosa y Mirian (jóvenes de entre 19 y 20 años). Dora mi compañera de



la Escuelita se hospedo en la casa de María, donde viven su esposo Juan, sus dos hijos, don Severino y Hortensia sus padres y Carlos su joven hermano. En la misma comunidad habita la familia de Isabel y Antonio con tres pequeños y Teo, un joven huérfano que ha encontrado en el movimiento su verdadero hogar.

¹⁶ “Recuperar la tierra” es un término simbólico para los zapatistas, éste cuenta el proceso en el que se expropiaron grandes extensiones de tierra a grandes propietarios de Chiapas durante los primeros días del Levantamiento armado, pero su simbolismo tiene la connotación de que esas tierras fueron suyas, ancestralmente fueron de las comunidades indígenas, aunque legalmente nunca les han pertenecido.

¹⁷ En la fotografía de al costado, presento a los pobladores de San José (México, enero, 2014), quienes nos compartieron sus experiencias, nos brindaron sus hogares y nos extendieron su amistad.

La comunidad de San José no cuenta con servicios del Estado, puesto que desde el rompimiento con el Gobierno mexicano en 1996, las poblaciones zapatistas han rechazado los servicios públicos así como las políticas de corte social.

Así, en San José se implementan los proyectos de autonomía para brindar servicios básicos a la comunidad, de esta manera pese a ser un poblado sumamente pequeño y aislado, cuenta con agua potable para consumo a base de una purificadora, tienen agua para lavar y bañarse que se toma de un pequeño arroyo, conecta por medio de tuberías que llega a todas las casas¹⁸.



Las viviendas son de madera y lámina, tienen piso de tierra y camas de madera. Los baños son exteriores y se dividen, para ducha (de madera sin puerta, algunos con una regadera improvisada) y el otro es una letrina a base de cal. Las cocinas siempre son un cuarto independiente y las caracteriza un gran fogón, casi no hay muebles, sólo se cuenta con mesas y sillas de madera, “sólo lo necesario, no se necesita más” (María).

Sobre las viviendas, María nos cuenta que el gobierno comenzó a elaborar unas casas en Altamirano (municipio cercano a el caracol Morelia) de tabla roca, con cuartos, baños, cocina y que las dio a la gente para dividir el movimiento, pero no ha funcionado, “poco a poco se han quedado vacías” nos cuenta, puesto que “esas casas no sirven”. Según me explica, la gente es pobre y no necesita cocina porque no tiene para comprar estufa, ni gas, ni refrigerador, entonces pues la casa no sirve, además tampoco hay agua para el baño, ni dinero para comprar un calentador. Pedro anexa que ellos han trabajado mucho para construir sus casas, que poco a poco fueron comprando láminas a los priístas y que ha llegado el

¹⁸ Al un costado, se presenta la fotografía de purificadora autónoma (Hernández, 2014). Principalmente los recursos que se obtienen, de las organizaciones simpatizantes al movimiento, son aprovechados para resarcir la carencia de servicios básicos en las comunidades zapatistas. Es así, como está comunidad cuenta con una purificadora de agua, como electricidad, entre otros servicios.

momento en que sus casas están mejor que las subsidiadas por el gobierno. En esta plática, María insiste en el tema de que las cocinas no sirven porque no tienen fogón, haciendo referencia a la importancia de éste, pues es necesario para cocinar, ella dice que en el fogón se puede tortear bien, se puede poner el café y muchos otros alimentos, mientras que las estufas necesitan gas y son pequeñas por lo que no se puede hacer nada. La comparación de María, me lleva a pensar que algunos aspectos que considera mejores tienen que ver con espacios y elementos en los que se desarrollan las actividades de las mujeres y por tanto tienen un gran valor simbólico para ellas.

San José cuenta con electricidad autónoma, esto no es una generalidad para todas las comunidades zapatistas, en muchos casos el EZLN ha integrado a las comunidades postes de luz, apoyados por los aún combatientes de la desaparecida empresa estatal *Luz y Fuerza de la Ciudad de México*, otras veces se han conseguido plantas de energía a base de gasolina. En la casa de Pedro hay una televisión y un radio que encienden desde temprano para sintonizar la estación zapatista del Caracol Morelia.

San José cuenta con una escuela primaria hecha de madera y lámina con un patio que se ocupa como cancha de fútbol. También tiene un pequeño centro de salud de madera con una banca, una mesa y escasas medicinas (las medicinas son regularmente compradas por la cooperativa de mujeres). Tanto el centro de salud como la escuela poseen con su respectivo promotor.

En la comunidad de San José en Rebeldía se implementan diversos servicios autónomos, propuestos por el zapatismo, y que funcionan con la participación de los mismos miembros de la comunidad.

Estos servicios son iniciativas para combatir el rezago y exclusión que las instituciones del gobierno mexicano han mantenido con las poblaciones indígenas. El proyecto zapatista de autonomía, se encamina para que los pueblos indígenas puedan vivir con dignidad, es decir, que los indígenas puedan disfrutar de sus derechos, acceder a servicios de salud, a tener educación, tener una vivienda

digna, tener tierra y disfrutar de sus recursos naturales, a no ser excluidos ni rezagados, etc. Todo ello, mediante la misma participación indígena.

4.2 La participación de las mujeres, de San José en Rebeldía, en la transformación de la comunidad

Luz y María fueron asignadas por sus respectivas comunidades para participar en la Escuelita zapatista y ser guardianas; es probable que en poco tiempo se les asignen otras tareas, en el caso de Luz tal vez será elegida para ser promotora de educación ya que ha terminado la secundaria, por otro lado, María tiene un cargo dentro del Caracol y sus responsabilidades crecen, sumando las de cuidar a Chepe. Aunque Luz y María son diferentes en edad y también físicamente (Luz es muy alta y María es pequeña), ambas tienen una gran confianza cuando se expresan. Esta fuerza en las palabras, considero, es el resultado de asumir diversas responsabilidades y participar dentro de la comunidad.

La participación de las mujeres y el proceso de tomar la palabra, conforman un panorama real para las mujeres zapatistas hoy en día, no obstante esta experiencia y sus retos son experimentados diferencialmente entre hombres y mujeres, pero también generacionalmente entre las/ los jóvenes que han nacido dentro de la autonomía y las personas que vivieron la lucha y el momento de transición.

La participación ha llevado a las mujeres a enfrentar diversas situaciones que tienen un mayor o menor peso de acuerdo a su generación, por ejemplo. Para las mujeres adultas, los retos a vencer están relacionados con el aprendizaje ya que muchas de ellas no saben leer y escribir debido a la situación de exclusión en la que vivieron antes de ser zapatistas, con ello tienen miedo de no saber administrar sus cooperativas, además las mujeres de generaciones anteriores tuvieron familia desde jóvenes, por lo que es difícil combinar las tareas de la participación con sus labores familiares. Para las mujeres jóvenes nacidas en la autonomía, el temor o los retos se reflejan más en la acción de tomar la palabra, no para expresarse,

sino para hablar en público y traducir, pues estas palabras conllevan la responsabilidad de transmitir diversos mensajes a sus comunidades, como por ejemplo, cuando adquieren el cargo de *escucha*.

“*Escucha*” es un cargo o trabajo o comisión que se les da a algunas compañeras y compañeros y consiste en que esa compa “escucha” lo que se dice en una compartición y luego lo cuenta en su pueblo, región y zona, para que así la “compartición” no queda sólo en quienes asisten, sino que llega a tod@s l@s zapatistas. Es como el equivalente a “relator” o “relatora”. Los compas seleccionan como “*escuchas*” a jóvenes que tienen buena memoria, entienden bien el español y se saben explicar en su lengua (Enlace Zapatista, 2014)

Participar es una nueva dimensión en la vida de las mujeres zapatistas, que les ha permitido experimentar posiciones en diversos ámbitos de la comunidad, generando nuevos roles que las trasladan fuera del ámbito familiar, donde enfrentan retos e implementan soluciones y en este proceso también transforman sus identidades.

4.2.1 El trabajo de la tierra

La tierra y su historia ha caracterizado el trabajo para las comunidades indígenas/campesinas y de igual manera el trabajo para las mujeres indígenas. Para ellas, este trabajo se ha distinguido por una rígida división por sexo, en el que las mujeres desempeñan “entre dieciséis y dieciocho horas de trabajo” (Carlsen, 1996, p.30) familiar y en el campo. Este trabajo además no recibe remuneración.

Las mujeres como nuevas trabajadoras del campo en el contexto neoliberal, siguen sin poder ser propietarias. Frente a este panorama es imprescindible saber cuál es la situación de las zapatistas, teniendo en cuenta que la mayoría de terrenos donde habitan, carecen de un documento legal que los avale como propietarios. Sin embargo, han legitimado su propiedad a base del trabajo, reivindicando el ideal zapatista (de la época revolucionaria) de que *la tierra es de quien la trabaja*.

En San José constantemente se escucha que el trabajo tiene la connotación de la vida digna, es decir, el derecho de poseer una tierra y disfrutar por medio de su trabajo los recursos naturales, este ideal se contrapone como me cuenta Juan, a la explotación de quienes trabajan muchas horas la tierra de otros y sólo reciben limosnas.

En San José, su actividad principal es de autoconsumo, pero han iniciado la venta de sus productos para obtener recursos. Los adultos y jóvenes laboran en el campo que han organizado en cooperativas, los hombres cosechan café, frijol, plátanos, maíz, cacahuate, mientras las mujeres tienen un huerto de hortalizas donde siembran cebollín, papa, calabaza, zanahoria, frijol entre otros.

En muchas regiones zapatistas se ha iniciado la cría de animales para obtener mayores beneficios, en San José, por ejemplo, las mujeres tienen una cooperativa de crianza de gallinas, donde sacan más recursos.

Las cooperativas son organizaciones autónomas de producción que se han emprendido en las comunidades zapatistas siendo una base importante para la economía de las bases de apoyo. La cooperativa tiene como característica la recuperación de la dinámica comunitaria y la cooperación entre sus miembros, contraponiéndose ala producción individualista y de explotación del sistema neoliberal..

Las cooperativas zapatistas son diversas, se han dividido a partir de los recursos que se pueden obtener de la tierra y también de la recuperación de algunos conocimientos en la fabricación de artesanías, entre otros. En San José, las cooperativas se centran en el trabajo de productos como el café, el cacahuate, los plátanos y la venta de animales, para conseguir excedentes económicos.

Los ingresos de las cooperativas son utilizados para comprar algunos productos necesarios en la casa, como jabón, zapatos, etc., anexada a estas adquisiciones, las cooperativas hoy en día planifican sus ingresos, destinando el dinero a proyectos más amplios, ya sea para mejorar la misma cooperativa, por ejemplo,

José me cuenta que están ahorrando para construir un patio de cemento donde se pueda tender y secar el café, ya que por ahora lo tienen que poner en nailon, lo cual es complicado, porque éste se desgasta con el tiempo. También José nos relata que de la venta de sus productos ha ido juntando dinero para construir su casa. Por último cabe recordar, que además una parte de las ganancias de las cooperativas se manda al Caracol, ahí nuevamente se readministra para la mejorar los servicios de las comunidades, o para lo que haga falta.

4.2.2 Experiencias de las mujeres en las cooperativas

María me relata, en una de las clases, como iniciaron sus cooperativas, me cuenta que primero recibieron dinero de una organización extranjera para iniciar una cooperativa de panadería, sin embargo, por las condiciones de la comunidad que es muy pequeña, pensaron que no sería provechoso, así que decidieron utilizar el dinero para iniciar una cooperativa de pollos¹⁹, compraron pollos chiquitos para criarlos y después venderlos. Posteriormente, de la venta sacaron la idea de hacer una nueva cooperativa de tienda con las ganancias.



Para las comunidades zapatistas la formación de cooperativas, hace una diferencia entre procesos de organización que surgen de la promoción del gobierno y aquellas que tienen un carácter autónomo y que no responden sólo a las propuestas y políticas públicas diseñadas por las instituciones. Este primer caso ha permitido poner en práctica los conocimientos de las mujeres, al organizarse, planificar y trabajar en conjunto.

¹⁹ A un costado se presenta la fotografía de la cooperativa de pollos (Hernández, 2014).

Este espacio, aun cuando muestra una tendencia marcada al mejoramiento de la condición material de la mujer, más que a transformar la posición de género que las ubica en estructuras de subordinación genérica, constituye uno de los espacios privilegiados, quizá el más importante para la promoción de la igualdad de las mujeres y el liderazgo femenino. (Velázquez, 2003, p. 158)

Las cooperativas zapatistas no sólo han significado el mejoramiento económico para las mujeres, sino la creación de espacios donde se unifican lazos de sororidad entre ellas. En San José, por lo menos una vez a la semana tienen una junta para ver los resultados, lo que falta y lo que hay que hacer en las cooperativas, acompañadas una de otra, han adquirido conocimientos para administrar, planear las labores de las cooperativas (darles de comer a los pollos, vender en la pequeña tienda, ir a comprar las cosas faltantes a Ocosingo, hacer las cuentas y presupuestos, entre otras cosas que se van turnando).

Las juntas de las cooperativas, por otro lado, son un espacio de mujeres y tienen una gran importancia, Luz me cuenta que cuando una cooperativa no va bien o se encuentra en una dificultad, siempre se les pide consejo a las abuelitas, porque ellas tienen mucha sabiduría.²⁰



Las cooperativas han sido una forma de poder romper con la dependencia vital y económica de las mujeres con los hombres, ellas pueden obtener recursos mediante su trabajo y administrarlos de acuerdo a lo que ellas deciden y consideran importante, por ejemplo si ven que las medicinas faltan deciden

²⁰ La fotografía muestra a las mujeres de San José en Rebeldía, fuera de su cooperativa “la tiendita”, en ésta Luz se encuentra la centro con blusa azul y al lado María con el pequeño Chepe. (Chiapas, 2014)

comprar más medicamentos, las decisiones las toman en conjunto con las integrantes de la cooperativa, pero también les permite tener ingresos para ellas, en el caso de Dalia, por ejemplo, ella va ahorrando para lo que se presente.

4.2.3 La familia

En la dimensión familiar, históricamente se reprodujeron las sumisiones por medio de un proceso educativo de aprendizaje y transmisión de los roles socioculturales de los padres a los hijos, el núcleo familiar además participa en la transmisión de patrones culturales. Estos patrones cambian de acuerdo a la organización social, la *familia indígena/campesina*, tiene características diferentes a las familias urbanas.

La familia entre las comunidades indígenas y campesinas, es la institución básica de producción y de reproducción social, de continuidad y resignificación cultural así como de construcción de las identidades de género, clase y etnia. En sus funciones sociales el papel de las mujeres es clave, el hogar es el ámbito considerado específico para ellas, en donde crean y recrean la existencia a través de las actividades afectivas y materiales de cuidado que, sobre todo en las áreas rurales, no se han incorporado a la dinámica del mercado, aunque éste sí las influye, modificando con frecuencia su estructura y funcionamiento familiar. (Hernández, 2013, p.90)

La vida de las mujeres en San José inicia a las cuatro horas de la madrugada, la mamá y la hija mayor se arreglan rápidamente y encienden el fogón, Alma, la hija mayor, muele el maíz para preparar nixtamal. Dalia, torteo y prepara el café, mientras que poco a poco las hijas pequeñas se levantan, alrededor de las cinco horas de la mañana, Pedro se incorpora al fogón y se sienta para cuidar a Esther, su bebé de 4 meses y a las otras pequeñas que están inquietas a la espera del desayuno. Después de media hora, los hombres se van al campo. Pedro y Dalia están eximidos temporalmente de las labores colectivas, puesto que estamos de invitadas en su casa.

La vida de las mujeres, se acompaña como antes, de las labores domésticas, es común verlas lavar la ropa de la familia al mismo tiempo que cargan a sus

pequeños en el rebozo, también es usual que permanezcan mucho tiempo al lado del fogón, donde tuesta, preparar alimento, pero también platican, sin embargo, ahora los hombres son quienes juntan la leña para que éstas puedan encender el fogón, en la comunidad es importante que los hombres tengan aportaciones dentro del entorno familiar, puesto que las mujeres tienen otras actividades, como reunirse con sus compañeras de colectivo, vender sus productos de las cooperativas o cumplir con diversos cargos.

Cuando hay responsabilidades en el Caracol, como en el caso de María y Luz, las labores de la casa y el cuidado de los niños, les son delegadas a los integrantes de la familia, tanto las abuelas como los padres e incluso a las familias que integran la población. En el caso de Luz quien aún no tiene familia, se sabe que estará fuera de la comunidad por un largo periodo cumpliendo su responsabilidad.

Dentro de la estructura que adjudicaba el cuidado de la familia a las mujeres, paulatinamente se ven transformaciones, el cuidado comienza a cederse a los hombres (padres y abuelos) y a los niños (mayores), Pedro, por ejemplo, explica, aconseja, juega y cuida, constantemente a sus hijas, les da de comer mientras la mamá calienta el alimento en el fogón, tiene el deber de curarlas si se caen y cambiarlas si se ensucian, también tiene la tarea por las noches, de lavarles los pies enlodados, cargarlas hasta la cama y arroparlas para que se duerman, empero, este cuidado por los hombres no es regular. El caso de María es diferente, ella para cumplir el cargo en el Caracol, ha dejado al pequeño Juanito de 3 años en casa al cuidado de su padre y se ha llevado a Chepe, sin embargo, Juan casi nunca se acerca a sus hijos, lo que hace particular que Juanito siempre esté en la casa de Dalia y Pedro.

Otro ejemplo sobre el cuidado, se ve en el Caracol, donde además de los guardianes hay guardianes niñeras y niñeros, encargados de cuidar a los alumnos pequeños (que van desde meses hasta los 17 años), fue común ver a los niños y niñas jugar, abrazar y relacionarse tan estrechamente, con sus niñeras y niñeros, como forma de gratitud por su cuidado dentro de la Escuelita.

La maternidad para las mujeres zapatistas sigue siendo fundamental, así tanto en el Caracol como en las comunidades, se les ve cargando en el rebozo a los pequeños, dándoles de amamantar para que crezcan fuertes, pero esta maternidad no es individual de la abnegación de la madre como en el modelo mariano, sino más bien, es una maternidad colectiva, insertada en la lucha de sus pueblos, su tierra y su cultura. Este cuidado se intercala con la lucha de los derechos para mejorar las condiciones de vida, para sus hijos, tal y como se puede leer en el apartado *La vida que queremos para nuestras hijas*:

“Queremos que nuestras hijas tengan libertad para jugar, cantar, bailar, reír, participar, hablar, proponer, discutir, decidir. Queremos que no sean humilladas, golpeadas, maltratadas, y que sepan defenderse ellas mismas. Queremos que estemos bien unidas como mujeres.” (EZLN, 2003, p. 50)

Sobre la transformación familiar en San Cristóbal, Angélica Schenerock (2004) recrea la socialización de las mujeres y sus estereotipos a edad temprana a partir de la diferenciación de los juguetes que poco a poco implantan una separación por sexo, sin embargo, en la comunidad de San José no hay muchos juguetes, cosa que no impide que los y las niñas constantemente jueguen, bailen, canten, se divierten con la naturaleza. Esta forma de diversión ha sido inculcada por sus padres, así los pequeños juegan con ramas, con lodo, e incluso se engolosinan con el sabor de las plantas de su alrededor. El único juguete que vi en la comunidad fue un balón de fútbol, con el que tuvimos un partido, cuando Luz y Alma manifestaron su aburrimiento, así toda la comunidad paró sus actividades (pues es de gran importancia que los jóvenes no se aburran en la comunidad), para ir hacia la pequeña escuela y jugar un partido de fútbol, primero de mujeres, donde las mamás y abuelas participaron, después un torneo mixto, donde los abuelos participan. La comunicación que existe entre Alma y su padre Pedro se refleja en el partido, donde ella es muy buena para éste y su padre se ve enorgullecido (en general la convivencia entre ambos, padre e hija, se manifiesta en todo momento y no sólo en el partido.). Es importante mencionar que este juego tan simple, ha involucrado una transformación cultural importante pues en muchas comunidades (y en algunas sociedades), el fútbol tradicionalmente fue un

deporte donde sólo podían participar hombres, pues era mal visto que las muchachas jugaran. Hoy en día, en los eventos festivos de las comunidades zapatistas se desarrollan torneos de fútbol y básquetbol, donde hay partidos de hombres y mujeres. Luz me cuenta que Alma es muy buena porque en *Patria Nueva*, siempre los de secundaria juegan fútbol o básquetbol, pero que ella es más buena en básquetbol.

Pese a que no encontré esta diferencia de género en los juegos, es explícita en la vestimenta, generalmente las niñas y las mujeres no usan botas de jardinería (que favorecen el andar en la comunidad lodosa y entre la hierba), mientras los pequeños niños y hombres sí, preparándolos para el trabajo en el campo, que se supone “más pesado” para ellos, al igual ellas aún mantienen su traje típico, intercalándolo con ropa moderna (principalmente las jóvenes visten ropa moderna, se pintan y se peinan “a la moda”), mientras los hombres, sólo en ocasiones muy importantes lo usan, aunque afirman, tanto hombres como mujeres, estar orgullosos de éste.

Las mujeres y los hombres simultáneamente promueven y viven los roles de género, que por ser históricos se revisten como eternos. Sin embargo, la historia es cambiante y, por ende, lo eterno es cambiante, o sea, las cosas pueden ser hechas y vistas de otra manera a la que estamos acostumbradas. Ésta es la propuesta que está detrás de la afirmación, incomprensible para algunas personas, de que el maíz está hecho de tortillas... de que el orden de las cosas siempre puede ser invertido... en este caso a la vez que las relaciones de género son vividas, transmitidas, salvaguardadas, creídas por las propias mujeres como madres y esposas, las mujeres también pueden ser agentes de transformación de estos mismos estereotipos. (Schenerock, 2004, pp. 361, 362)

Los estereotipos de género, lentamente están cambiando en la comunidad de San José, gracias a la apertura de nuevos espacios donde se desenvuelven las mujeres y con su participación.

4.2.4 Educación

Los zapatistas han puesto en práctica un modelo propio de educación, pese a muchas dificultades (económicas y culturales), este proyecto se caracteriza por conjuntar los conocimientos necesarios para el trabajo en la comunidad con materias generales como matemáticas, español, historia, etc. La educación autónoma zapatista además incorpora la historia de sus pueblos originales y recupera la enseñanza de los idiomas, impartiendo como materia en el tercer nivel de las escuelas primarias zapatistas, para aprenderlo en su forma oral y escrita. En todo momento, la enseñanza se relaciona con su uso práctico indisoluble de su cultura y al conocimiento de la tierra.

En San José, sólo existe el nivel de primaria, acuden cinco niñas y niños, sus edades oscilan entre los 4 y 8 años. Carlos, el hermano de María de 19 años, es el maestro, terminó la secundaria zapatista y posteriormente fue nombrado promotor de educación, casi no habla español, “porque le da pena”, es por este motivo que no pudimos platicar ampliamente con él de su experiencia como promotor, no obstante la relación con sus alumnos se puede percibir, cuando una tarde nos pone un documental sobre los “Katún”²¹ y los pequeños niños se sientan a su alrededor para verlo, poniendo mucha atención a todo lo que se relata en éste. Mientras o abrasan y le preguntan “por qué sucede eso o aquello”. Pese a que le da vergüenza hablar en español, su enseñanza es bilingüe y sus pequeños estudiantes de vez en cuando hablan en castilla, pero prefieren más su idioma originario.

Sobre el tema, María nos cuenta que ella llegó sólo al sexto grado de la educación pública, pero al terminar no había aprendido nada, así nos relata que ella finalizó con buena nota la primaria, porque obtuvo muchos puntos por bailar en las fiestas de la escuela, pero al finalizar no sabía leer, con estas palabras introduce un contraste que existe aún en la enseñanza impartida desde el gobierno, frente a los

²¹ El katún es según el calendario Maya un período de 20 años.

alcances e importancia de la escuela zapatista. Luz, por otro lado, nos relata que la educación autónoma sigue los principios de la organización desde el tercer grado de primaria (el nivel primaria cuenta tan sólo con tres grados y no obedece a la temporalidad de los grados de primaria oficial), Luz también nos cuenta que la educación recupera los saberes de los abuelitos, ya que ellos tienen el conocimiento de las costumbres de antes.

La diferencia más fuerte que encuentro en la educación zapatista es el esfuerzo que involucra a la familia y a la comunidad, tal como el caso de Alma, quien ya va a la escuela secundaria y se tiene que desplazar a Patria Nueva donde se queda toda la semana, para ahí continuar con sus estudios. El desplazamiento de las jóvenes es muy frecuente. A la partida de cada semana la familia tiene que proveerla con 150 tostadas (tortillas), éstas son elaboradas por la cooperativa de mujeres, quienes también le preparan un tóper de frijoles refritos y en algunas ocasiones unos huevos asados en hoja de plátano, también lleva un hule y cobijas. El hospedaje y la comida son otorgados por el poblado de Patria Nueva, ahí se han construido dos cuartos grandes de tabique y lámina donde habitan los alumnos, además de los salones de clase, cuentan con un salón de computación.

4.2.5 Salud

La pequeña clínica de San José, obedece al proyecto de salud zapatista, apenas cuenta con lo necesario para poder ofrecer un buen servicio. El promotor de salud es Juan. María nos cuenta que él tiene que salir a recibir sus capacitaciones, que sabe inyectar, también diagnosticar enfermedades comunes (gripe, tos, infección en el estómago), pero, si son enfermedades más complicadas tiene que solicitar el traslado de sus pacientes a zonas donde haya equipo más avanzado o a hospitales si el caso es de gravedad.

Pude observar que una dificultad del proyecto de salud autónoma tiene que ver con los recursos destinados para el mismo, la escasez de medicamentos es común y generalmente las mujeres mantienen la compra de medicinas,

preocupadas para que no les falte nada, tratando de conseguir el objetivo de que nadie muera por enfermedades comunes.

Pese al gran avance que involucra tener pequeñas clínicas y un promotor de salud, aún persisten las problemáticas que tienen que ver con la especialización en la materia de salud, ya que el promotor, pese a todo su esfuerzo, no puede prevenir ni aliviar todas las enfermedades de la comunidad. En el caracol Morelia pude percatarme de que una vez al mes, va un doctor (simpatizante) quien revisa a la población.

Así, bajo muchas complicaciones el proyecto de salud es llevado a cabo por la comunidad de San José, con la tenaz convicción de resarcir esta exclusión.

4.2.6 Costumbres

En momentos de calma, Luz continúa bordado una fajilla pequeña que hace para su sobrina, la ha comenzado desde que fue al Caracol (en diciembre). La técnica que le ha sido enseñada desde niña para elaborar su ropa²² es puesta en marcha como una distracción.

La portación del traje tradicional de su pueblo tzeltal forma parte de una reivindicación de los componentes de su identidad étnica, así, aunque Luz y las jóvenes zapatistas, en general, visten ropa “moderna” (occidental), usan sus trajes típicos para los eventos más importantes. Luz me cuenta que guarda su traje más bonito para la fiesta del cierre de la Escuelita, la amplia nagua negra con listones de colores en medio y su blusa con un holán colorido en el cuello bordado con flores hechas por ella. Las pobladoras de San José llevan otro traje, menos elaborado, que consiste en una nagua, una fajilla y un blusón amplio que se adorna en la totalidad del pecho y la espalda de cuadrículas bordadas y listones

²² La preservación de algunos aspectos culturales, como la técnica de la elaboración de la ropa es un proceso en el que no se puede dejar de lado, ni minimizar la importancia que las mujeres han tenido para transmitir por generaciones, estos conocimientos hasta la época contemporánea.

horizontales. Aunque sus trajes son distintos, las mujeres de San José muestran el interés de la técnica de Luz cuando borda la pequeña fajilla.

Las jóvenes han nacido bajo las reivindicaciones culturales de los pueblos zapatistas, retomando sus conocimientos y su lenguaje de tal manera que sus horizontes ya no son los mismos. En este proceso se mantienen conocimientos importantes para la cultura y la comunidad, como en el caso del bordado, de esta forma las mujeres inician un proceso de comunicación donde comparten sus conocimientos, con las más jóvenes o viceversa.

El caso de Alma ejemplifica cómo se está cambiando la tradición que antes no permitía que las mujeres estudiaran. Ella terminó la primaria y se va a vivir toda la semana a Patria Nueva para continuar sus estudios en la secundaria autónoma. Luz a su vez, lleva casi un mes fuera de la comunidad debido al cargo (de guardiana) que se le asignó. Así las jóvenes han crecido sin muchas de las restricciones que les impedían estudiar o salir solas de sus comunidades para permanecer largas estadías fuera de su hogar. A su vez, la creación de centros, como el Caracol, forman un núcleo de encuentro entre los indígenas zapatistas de distintas regiones, en estos encuentros generalmente hablan en castilla para facilitar el diálogo entre las otras etnias, otras actividades de encuentro son los torneos deportivos de fútbol y el básquetbol, también porque no decirlo, el baile. Es muy característico que en estos encuentros, las chicas tojolabales y las tzotziles se miren y se pregunten de dónde son, a qué región pertenecen, el nombre de su traje, etc. Trabajando en conjunto es común que se comiencen a conocer entre regiones y se pidan el número de celular.

Las juventudes zapatistas vienen reivindicando las tradiciones, pero también forman parte de las generaciones que están acostumbrados al uso de tecnologías, de esta forma se les imparte computación en la secundaria y también se comienzan a involucrar en los proyectos de comunicación zapatista como video, radio, edición, etc.

En la recuperación de sus conocimientos y saberes como pueblos indígenas, valoran los consejos de los ancianos, por ejemplo, Luz me comenta que cuando se hace algo en la cooperativa de su poblado siempre las abuelitas les aconsejan ya que tienen más experiencia además ellas saben el cómo se vivía antes y les enseñan a luchar. La recuperación de la tradición no se contrapone al desarrollo y aprendizaje de las tecnologías de las cuales los jóvenes están haciendo uso.

No obstante, el intercambio cultural, las nuevas actividades de las jóvenes y la incorporación de estas tecnologías han sido transformaciones muy rápidas que por mucho chocan y generan tensión con las generaciones más grandes.

Estos contrastes son visibles, por ejemplo cuando las aportaciones de los ancianos no siempre son conocimientos que aceptan en su totalidad las transformaciones, por ejemplo la autoridad de don Severino (el padre de María) está siempre presente dentro de las relaciones familiares, donde aún los roles de género son muy marcados. La perspectiva de don Severino también queda reflejada con el trato hacia mi compañera Alicia, quien con mucha tristeza me cuenta que María está muy enojada con ella porque su padre sintió molestias de que casi no comió ni tomó café (por problemas de gastritis). Este enojo, no sólo se debe a no comer, sino poco a poco, nos damos cuenta que existe un factor más, el hecho de que Alicia sea una *coleta*²³ y además maestra, estas cargas históricas son difíciles de conciliar aún para las personas adultas.

No obstante María ha decidido tener sólo dos hijos a una edad adulta, mientras Pedro y Dalia tienen cinco pequeñas hijas, también a una edad adulta. Con ello un

²³La historia de Chiapas y particularmente de San Cristóbal de las Casas es una historia llena de discriminación y racismo, tal como señala Mercedes Olivera (2008) de tal manera, la sociedad por más de 500 años reconstruyó los estereotipos del indio subordinado, frente a las clases dominadoras, así los Coletos se fundamentan como los verdaderos dueños de la ciudad. Tal como los define Angélica Schenerok (2008), se asumen como descendientes directos de los españoles... en este ser... está impregnado del imaginario del colonizador cristiano medieval: ser blanco, puro, tener cuna, apellido y parentesco a la nobleza. Hasta la fecha, éste está presente en los coletos y coletas de más edad. Este sujeto colete fundamenta su posición de superioridad, por otro lado, Guiomar Rovira (2005) nos relata como las auténticas coletas, no se eximieron de la subordinación de género, además, nos relata cómo algunas salieron de los estereotipos tradicionales, en muchas ocasiones tenían una empatía por los y las indígenas quienes las cuidaron, algunas hacían trabajo ya con mujeres indígenas y con el Levantamiento no dudaron en mostrar su apoyo a los zapatistas, tal es el caso de mi compañera Alicia, quien ya no se siente identificada con esta etiqueta.

factor de transición, sobre decidir a qué edad casarse y cuántos hijos tener se está efectuando. Hoy en día los jóvenes se casan por voluntad, muchos de ellos y ellas están dispuestas a casarse a una edad que pasa los 20 años, pero aún persisten los casamientos a edades tempranas como el de Anita (otra guardiana), quien se casará terminando la escolita y que tan sólo tiene 15 años.

Al respecto, el artículo séptimo de la Ley Revolucionaria de Mujeres establece que “Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio”, si bien se ha fomentado la decisión, paradójicamente queda prohibido que se casen con los no zapatistas (principalmente priistas). Por ello el tema de estos matrimonios está prohibido y ha significado el rompimiento total de las relaciones familiares. Proporcionalmente los noviazgos de este tipo son ocultados por los jóvenes, pues significan traición. Principalmente el argumento que se mantiene en las comunidades es que “los priistas han causado mucho daño a la organización”.

Por otro lado, Alma me cuenta que dentro de la organización hay muchos chicos gay, cosa que el EZLN no reconoce dentro de sus filas, pero acepta la lucha de la comunidad gay al exterior, incluso en su convocatoria queda implícita la invitación para las personas de otros sexos.

Bajo estos ejemplos, el tema de las transformaciones en la tradición y las costumbres forman parte de un proceso delicado y con múltiples tensiones, ya que los pilares más fuertes de la organización social (como la estructura genérica, económica, sus normatividades, etc.) siempre muestran resistencia tanto en las culturas indígenas como en las no indígenas. Pero revertir y transformar las costumbres que afectan a las mujeres, es un trabajo que ellas están realizando. De tal manera que las costumbres que mantenían a las mujeres en estados de sumisión se cuestionan y paulatinamente se lucha por transformarlas con la irrupción de sus derechos. Así las juventudes zapatistas se adentran a nuevos temas, que componen su identidad, como la igualdad de género (y la diversidad sexual), el conocimiento y ampliación de las comunicaciones (internet, teléfonos celulares), la apertura al exterior, haciendo que temas impensados al inicio del

movimiento zapatista, después de 20 años sean reflexionados por una juventud políticamente organizada.



Fotografía de la Escuelita zapatista, “aprendiendo con la comunidad de San José en Rebeldía (2014).

Capítulo 5: La posición de las mujeres zapatistas. De los mecanismos de violencia hacia la organización de la resistencia.

Previo a mi asistencia en la Escuelita Zapatista, tuve la oportunidad de alojarme en Acteal²⁴ en agosto del año 2013, acompañando a Rubí (joven activista de San Cristóbal) que participó en la campaña de vacunación autónoma de “Las Abejas”, permanecimos en este lugar, tres días y una noche, no sin antes pedir el consentimiento a la mesa directiva. En Acteal se ha construido un centro conmemorativo donde radica la mesa directiva y las cooperativas de la organización (miel, comunicaciones, salud, etc.), esta localidad no es zapatista, pero su participación en las mesas de diálogo, su compromiso con los Acuerdos de San Andrés y la iniciativa como grupo tzotziles para organizarse tuvo graves repercusiones que hoy son contadas en las paredes de su vieja capilla.²⁵



²⁴ Acteal es una localidad que se encuentra en el municipio de Chenalhó, sus habitantes son tzotziles quienes conforman la Organización Civil Las Abejas. [En línea] acteal.blogspot.mx/p/historia-de-las-abejas.html

²⁵ La comunidad de Acteal sufrió los embates de la represión que los pueblos indígenas organizados han tenido que enfrentar. En la fotografía, que tome en agosto del 2013, se muestra la capilla donde fueron asesinados mujeres niños y ancianos. En sus paredes se, se han hecho diversos murales que conmemoran a las víctimas de la violencia en Chiapas, como un recordatorio para nunca olvidarlos.

El 22 de diciembre de 1997 el grupo paramilitar hoy conocido como *Máscara Roja* entró al lugar asesinando a 27 mujeres (cuatro de ellas embarazadas), diez niños y cuatro hombres. Por medio de testimonios de los sobrevivientes, hoy se conoce la crueldad de estos hechos, pero además, tal acontecimiento hizo visible la situación de las mujeres indígenas, frente a la violencia del Estado, en un carácter de Guerra de Baja intensidad (GBI), que se desarrolla en el sistema neoliberal. La GBI es así:

Una estrategia global [de guerra] que combina estrategias particulares de carácter político, económico, psicológico y militar, que pueden ser suaves y algunas veces legítimas, y en otras ocasiones sucias y terroristas. Su objetivo principal es el socavamiento, la deslegitimación y el aislamiento de los movimientos revolucionarios, e incluso de los gobiernos ya instalados (...) generalmente haciendo parecer estos procesos como generados desde el proceso mismo de los grupos que se combate. En el caso de Chiapas la GBI ha generado el fortalecimiento del ejército en el estado; desarticulación de las comunidades zapatistas y sus simpatizantes por medio de la violencia, la implementación de grupos paramilitares y neutralización del apoyo internacional. (Castro, 1996, pp. 124, 125)

Pese a la distancia temporal de la masacre en Acteal, los helicópteros militares sobrevuelan la zona diariamente, por lo que compartimos el temor causado por el acoso militar, la escasez de alimentos, la preocupación por los promotores de salud, encargados de *Puebla* (comunidad acosada por grupos paramilitares, que tiempo después culminó en el desplazamiento de la población²⁶).

La violencia de guerra, es la situación actual en la que viven las poblaciones indígenas de Chiapas, que ha exacerbando la violencia tras el Levantamiento Zapatista.

En mi corta estancia en San Cristóbal de las Casas, Acteal y algunas comunidades zapatistas, experimenté el temor que se vive por la GBI, compartiendo este sentimiento con las mujeres que ahí habitan, en este capítulo discutí el tema de la violencia, como un mecanismo puesto en marcha, que

²⁶ Los pobladores de Puebla pertenecientes a la Organización Civil Las Abejas, finalmente fueron desplazados y el 20 de Agosto de 2013, después de un intento fallido por regresar a su comunidad se instalan en Acteal, en condiciones de hacinamiento en el centro de salud, sin que se resuelva su condición jurídica.

interviene en el proceso de la construcción de las identidades de las mujeres en Chiapas.

[La violencia, como] acciones que persiguen un objetivo explícito: minar las identidades colectivas, acabar con aquello, con lo cual, material, simbólica y políticamente la gente se identifica, suprimir los lugares de reunión de las personas y desestructurar por tal vía, los lazos de solidaridad e identidad que a la hora de la acción política juegan un papel irremplazable. (Castro, 1996, pp. 134, 135)

Para iniciar el tema de la violencia y sus repercusiones en la construcción de la identidad, aclarar que:

- 1- La violencia en Chiapas, se ha caracterizado por tener un trato especial contra las mujeres, es decir, la violencia sobre ellas es específica y se ha valido del *castigo* a sus cuerpos cuando trasgreden los roles establecidos para ellas.
- 2- Por tanto, la violencia de guerra recompone la sumisión, al difundir un mensaje de ordenamiento social.

No obstante, si bien la violencia interviene en el proceso de construcción de las identidades no es determinante, por el contrario, frente a la violencia las mujeres han emprendido el fortalecimiento de su organización y la resistencia.

Las experiencias de organizarse y resistir involucran una serie de acciones y herramientas, que las han llevado a trasladar su identidad de una posición subordinada a la que describo como *identidad política*.

5.1 Militares, paramilitares y desplazamientos en Chiapas

La violencia particular hacia los pueblos indígenas de Chiapas retoma la relación de poder de las clases dominantes sobre los indígenas, se caracterizó por el racismo, desigualdades, explotación, etc., desde la época colonial, pero en el contexto actual, los mecanismos del sistema capitalista con el neoliberalismo en México, son quienes rearticulan la violencia. En esta circunstancia, presenciamos el papel del Estado mexicano como garante de intereses internacionales y organizaciones mundiales, en su fase globalizadora.

Hernández D. (2013), señala que la globalización reformuló la violencia sobre las comunidades indígenas, con el objetivo de explotar los recursos naturales, cada estado tiene la función de establecer el orden y llevar a cabo estos proyectos, contraponiéndose y en otras ocasiones, criminalizando a las crecientes organizaciones indígenas. Así precisa:

En los alrededores de 1980 se comenzó en Chiapas la restructuración al nuevo modelo económico durante el sexenio de Patrocinio [ex Gobernador de Chiapas] se incrementaron los cuerpos represivos de la entidad: Seguridad pública, agentes de la Secretaria de Gobierno. Solamente durante 1991 y 1992 el gobierno desalojó a campesinos de 43 predios, expulsó a sacerdotes del país, utilizó el programa solidaridad para construir y ampliar las cárceles del estado; militarizó la frontera con el pretexto de controlar la migración. (Hernández, 2013, p. 47)

Estas restructuraciones pretendían asegurar la subordinación de la población y dar marcha a la oferta de los recursos naturales del estado. En 1994 el inesperado Levantamiento Zapatista obstaculizó este objetivo.

Con la intención de controlar la rebelión zapatista, el gobierno inició el desplazamiento militar a la “zona de conflicto”. Para 1995 el Ejército Federal Mexicano, se estableció en los alrededores de las comunidades zapatistas, para 1997, eran ya 65,000 efectivos (Speed, 2000, p.112) instalados en todo el estado. En el año 2011 la militarización continuó creciendo y se reforzó con la estrategia del combate a la delincuencia organizada que impulsaba el gobierno, bajo esta consigna se anunció la creación de dos bases militares en la frontera con Guatemala, cada una se prevé con 600 militares. (SIPAZ, 2012)

Al crecimiento militar, se anexó la creación de grupos paramilitares, “organizaciones ilegales de personas que utilizan la violencia y el terror para debilitar la oposición (...) y lo hacen apoyadas por agentes del Estado, a través de recursos económicos y/o militares, entrenamiento, protecciones, impunidad” (CDHFBC,2008,p.256), los paramilitares constituyen una estrategia que no confronta a la insurgencia abiertamente, sino a través de grupos que amedrentan a las comunidades zapatistas a la vez que justifican la entrada militar.

El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, ha denunciado y dado seguimiento a los expedientes de víctimas de las acciones paramilitares, así proporciona datos contundentes que revelan que entre los años de 1995 y 2000 hay 10,000 personas desplazadas que se incrementaron a 12,114 para el año 2005. (CDHFBC, 2008, p.250)

Datos emitidos por Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC), señalan que las comunidades indígenas zapatistas y otras que apoyan al movimiento continúan siendo desplazadas, así se estima que hay hasta 25 mil personas en situación de desplazamiento prolongado en el año 2011 (IDMC, 2011).

La constante violencia desde los primeros años del Levantamiento se caracterizó por incursiones militares con ataques a las bases de apoyo, paralelamente a los conflictos y amenazas locales por los grupos paramilitares. Esta violencia ha infundido el temor, dejando en la memoria de la población la amarga experiencia, tal como cuenta Emiliano, integrante de la Junta de Buen Gobierno en Polhó:

“En 1995 (...) el gobierno respondió con sus fuerzas militares (...) atacaron con golpes a las bases de apoyo, fueron encarcelados 60 de ellos, fueron desalojados (...) El municipio de Polhó recibió grandes ataques otra vez en el año de 1997 la verdad fue muy doloroso lo que hizo el mal gobierno (...) hubo muertos, hubo heridos, hubo bases de apoyo que quedaron detenidos (...) el último ataque fue el 22 de diciembre cuando mataron a 45 personas, no eran meros bases de apoyo, eran de la sociedad civil las Abejas, pero estaban apoyando nuestra lucha (...) era el plan del mal gobierno para meter más soldados, seguridad pública. El mal gobierno mando miles de soldados cuando hubo muchos muertos en ese lugar que se llama Acteal, hicieron sus campamentos en varios lugares, en varias comunidades. Los bases de apoyo sufrieron un chingo porque ya no podían salir, no podían caminar las mujeres en cada tarde.” (EZLN, 2013-d, pp. 24, 25)

La presencia militar es una estrategia contrainsurgente, *anti-rebelde*, que justifica su intervención, bajo la idea de *resguardar la paz*. También por medio de *ayudas*, se aprovecha de la circunstancia de pobreza de los pueblos indígenas, ganando adeptos y disolviendo las organizaciones indígenas, así lo cuenta Aquileo (integrante del EZ).

“Cuando los militares entraron (...) hacían mucho trabajo para engañar a la gente (...) regalaban cosas, daban comida, hacían de doctores, hacían de peluqueros, son mañosos. La misma gente de los oficiales pedía su comida con los militares, llegaban las mujeres, las muchachas, las compañeras zapatistas no, llegaban con los militares y ellos hasta dejaron hijos en ese campamento donde estaban ubicados y daban esa donación de comida.” (EZLN, 2013-d, pp. 29)

La aparición de los militares y paramilitares ha causado grandes daños en la población indígena, que van desde la modificación del entorno de las comunidades, hasta el éxodo de sus comunidades, mejor conocido como “desplazamientos” para salvaguardar sus vidas. Los afectados son las bases de apoyo zapatista, los simpatizantes del movimiento y colateralmente, las poblaciones indígenas que habitan la *zona de conflicto*, quienes sufren de igual manera la hostilidad de los grupos militares y paramilitares:

Todos pensaban salir aunque no fueran zapatistas, Verónica pensaba “yo no soy zapatista, no soy priista, pero aunque no somos nada, ni modos que van a saber los judiciales, los soldados, a todos nos van a matar.” (Hernández, 2008, p.23)

Las acciones para forzar los desplazamientos son intentos para desintegrar la organización social. Así los pobladores abandonan sus casas para proteger sus vidas y en los casos que deciden regresar, son testigos de los saqueos a sus hogares, el robo de sus cosechas, de sus animales, etc. Además, comunidades enteras han visto en la precariedad del éxodo, como se agrava su condición de pobreza.

5.2 Efectos de la violencia de guerra en la vida mujeres zapatistas

Son incalculables los daños de la violencia sufrida desde el Levantamiento zapatista porque han sido tanto externos como internos, físicos y simbólicos, etc., empero las agresiones rápidamente se caracterizaron por un ejercicio particular de la violencia en contra de las mujeres, afectándolas en varias vertientes. El informe del Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ, 1998), señala que esta guerra

afectó a las mujeres: como seres humanos, como esposas y madres, amas de casa y trabajadoras.

Siguiendo con esta idea, desarrollo los puntos en los que las mujeres zapatistas han sido afectadas, bajo una violencia específica, es decir como:

Acciones u omisiones que basada en su género y derivada del uso y/o abuso del poder, tenga por objeto u resultado un daño o sufrimiento físico, psicológico, patrimonial, económico, sexual o la muerte a las mujeres tanto en el ámbito público como privado, que limite su acceso a una vida libre de violencia. (Ley acceso, 2011, p. 8)

Estos mecanismos puestos en marcha, limitan su organización y la apropiación de sus identidades, transformando dramáticamente la cotidianidad de sus vidas, los referentes simbólicos, las normas, e incluso los procesos de desenvolvimiento sexual indígena, por sólo mencionar algunos.

5.2.1 Como mujeres

Con la militarización en Chiapas, las mujeres ven “sus actividades (...) más restringidas por la presencia de *los ejércitos* -como los llaman ellas- en sus comunidades. Tienen miedo (...) de ir a la milpa, al río a bañarse o a lavar sus ropas, a recoger leña, a vender sus artesanías.” (SIPAZ, 1998)

Este temor se funda sobre el abuso de poder militar que la violencia de guerra infringe en el tratamiento a las mujeres, a la utilización de su cuerpo como objetivo e instrumento, para dejar diversos mensajes a la sociedad:

- a) Refuerza la idea de la posición de sumisión de la mujer.
- b) Criminaliza su vientre, su maternidad, donde se gesta la semilla de la rebeldía.
- c) Castiga la organización de las mujeres, para restablecer su silencio y sus roles familiares.

Así, la violencia de guerra se ha caracterizado por utilizar agresiones sexuales y hostigamiento con diversas acciones que degradan a las indígenas, suscritas en una relación desigual de poder donde los militares utilizan su alto rango jerárquico

para apropiarse de los espacios, antes cotidianos para ellas y hoy convertidos en asentamientos y retenes.

Múltiples agresiones se presentan en las actividades cotidianas de las mujeres, como lo cuenta una pequeña zapatista (12 años). “Cuando paso con mis hermanas y los soldados se están bañando, nos gritan para que los veamos, nos invitan a bañarnos con ellos... nosotras corremos.” (INSUMISAS, 2011)

Entre estas agresiones sexuales y múltiples acosos ocasionadas en el perímetro de la zona de guerra, se conoce la violación de las hermanas Méndez Sántiz en 1994, por parte de los militares asentados en Altamirano (Chiapas), la violación y desaparición en 1996, de Minerva Guadalupe Pérez de 17 años, por el grupo paramilitar “Desarrollo paz y justicia” en la comunidad de Miguel Alemán (Chiapas), de la violación de diversas activistas nacionales y extranjeras que apoyan la lucha zapatista, por sólo mencionar estos casos, que han revelado el sexismo de esta guerra y que permanecen cobijados por la corrupción e impunidad.

Esta violencia tuvo [y mantiene] un carácter especial, no sólo porque el terror paramilitar afectó significativamente a las mujeres, sino porque aunque ellas no intervinieron directamente en el conflicto armado, muchas fueron violadas, golpeadas e incluso perdieron la vida (...) la guerra de baja intensidad provocó el desplazamiento de más de 10,000 personas, evidentemente muchas de ellas son mujeres (...) con su salida, han sido despojadas de su tierra (...) al dejar su comunidad se lastima el primer vínculo cultural con sus raíces y sus costumbres, no existe más la vida comunitaria que desarrollaban hasta ese momento. (CDHFBC, 2008, p.260)

La violencia de guerra, tiene el objetivo de cohesionar e intimidar a la sociedad, reafirmado la idea de que las mujeres se queden en casa, mensaje contraproducente para la iniciativa de participación de las zapatistas, quienes buscan caminos más peligrosos para cumplir sus tareas, tratando de evadir a los grupos militares.

5.2.2 Como indígenas

Esta violencia, ha transformado el proceso que conforma el bagaje cognitivo para las indígenas y sus acciones dentro de la comunidad.

Desde el punto de vista cultural y afectivo la GBI altera la vida cotidiana, las costumbres tradicionales, el arraigo a los lugares donde se nace, donde viven los antepasados y los dioses protectores y las esperanzas cíclicas de tener con qué alimentarse. Esta estrategia afecta la salud del cuerpo (...) intenta arrojar dudas sobre el proyecto político, desmoviliza; en fin, trastoca la vida y la cultura, y afecta profundamente las identidades indígenas y genéricas. (Olivera, 2004-b, p. 116)

Alrededor de la presencia militar en las comunidades, se ha creado una industria para entretener o satisfacer las necesidades de estos actores, proliferando las cantinas y prostíbulos convirtiéndose en un instrumento de contrainsurgencia, además de modificar el ámbito de la comunidad.

Introduciendo nuevos valores, ideas, costumbres que rompen con la cultura de las comunidades y sus sistemas normativos: como beber en la vía pública, fumar marihuana, pasear con las prostitutas, poner música toda la noche, permitir el tráfico de animales y maderas preciosas (...) que va en contra del desarrollo sustentable de la comunidad. (INSUMISAS, 2011)

Escrudiñando en este tema, la proliferación del alcohol es un mecanismo de subordinación en las comunidades indígenas que se actualizó. En la época de las fincas sirvió como una herramienta de enganchar y endeudar a los indígenas, posteriormente se reprodujo en muchas comunidades de Chiapas, donde el alcoholismo es un problema ligado a la violencia intrafamiliar. Por ello, el crecimiento de cantinas actualiza tanto las deudas de los pobladores, como la violencia intrafamiliar, porque los pobladores también son clientes.

La prostitución también lastima la idea de la familia en la comunidad, además de alentar las redes existentes de prostitución.

El daño ocasionado en esta guerra dentro de sus territorios afecta la armonía de las mujeres indígenas y los habitantes en general con la naturaleza, contaminando ríos, explotando los recursos naturales, etc.

La violencia modifica la vida de las poblaciones indígenas, por ejemplo, en las comunidades zapatistas hoy se realizan actividades que no se acostumbraban, como la vigilancia con radios transmisores y la guardia nocturna para mantener la seguridad, estas actividades también se inscriben en los “cargos” para los pobladores donde las mujeres indígenas de vez en cuando participan. La violencia ha modificado las relaciones y las normas en las comunidades y en otros casos simplemente se interrumpen las condiciones de vida, como en los desplazamientos.

5.2.3 Como pobres

Las condiciones de violencia recrudecen la vida de las mujeres, quienes por diversas razones han sido vulnerables a otro tipo de marginaciones, este ámbito se suma a la dificultad de las mujeres de poseer bienes materiales.

El informe SIPAZ (1998) indica que las mujeres indígenas tienen cada vez más dificultades para abastecerse, pues los productos tienden a subir indiscriminadamente alrededor de los centros militares. En otro extremo, ligado a las agresiones sexuales y el temor infundido, algunas mujeres han renunciado a sus trabajos cotidianos:

Las mujeres pastoras de los altos al tener miedo de salir, las mujeres se fueron desprendiendo poco a poco de sus borregos tal vez lo podemos ver como algo insignificante, pero para ellas son animales sagrados, casi como hijos, es algo que está ligado a su trabajo de telar. Esto tuvo un costo tanto económico como emocional (...) vi sus preocupaciones reflejadas en la calidad de sus textiles. Después de febrero del 95, la calidad bajó y hasta ahora ha sido muy difícil recuperarla. (SIPAZ, 1998)

Pero la precariedad en la vida de las mujeres se exagera en condiciones de desplazamientos forzados. En principio, esto ha significado renunciar a sus hogares, el robo de sus escasas pertenencias, cosechas y animales de crianza.

Viviendo en el éxodo, se vive la escasez de los servicios básicos que proporcionalmente tiene efectos en la salud, agravando las enfermedades comunes como infecciones en el estómago y respiratorias, también de la escasez de alimento agudiza la anemia, originando un “aumento de la mortalidad infantil y de las personas de edad avanzada” (Fryermuth, 1996, p. 116), por la escasez del alimento y las condiciones de hacinamiento.

La violencia de guerra como contexto incide dramáticamente en la vida de las mujeres indígenas, siendo las zapatistas y las mujeres organizadas un objetivo central. La violencia de guerra ha lastimado a las mujeres por completo en todos los ámbitos de su vida.

5.3 Las mujeres zapatistas, de la resistencia cultural a la resistencia política

Frente a la exacerbación de la violencia en el estado, numerosas acciones se emprendieron, estas son mejor nombradas por los zapatistas, como de resistencia. *Vivir en resistencia* es así la gran convicción en la que se mantienen las comunidades base de apoyo zapatistas.

De la resistencia frente a la violencia, Jan de Vos (1994) nos habla del ingenio de los indígenas de Chiapas para *preservar su dignidad como individuos y como comunidad*, logrando resguardar elementos esenciales para su identidad durante el periodo colonial. Muchos de estos elementos se acogieron en el regazo de las mujeres indígenas, quienes protegieron la sabiduría de sus culturas a través de los siglos, dándoles dinamismo trasmitiéndolas en su dieta alimentaria, en la enseñanza de las técnicas textiles, en su ritualidad medicinal, en el sustento de su idioma, etc. Pero esta resistencia, llamémosla *cultural* de las indígenas, ha ido un paso más allá con su organización y con las nuevas experiencias proporcionadas por la participación de las mujeres zapatistas. Sin restar la importancia y el

reconocimiento de sus acciones para preservar su cultura, las mujeres zapatistas se abren camino alcanzando los espacios decisivos de poder, renovando la resistencia con el objetivo de preservar su dignidad *como mujeres que son*.

Frente a los cuestionamientos de una cultura que las oprime, las mujeres zapatistas buscaron en los Diálogos de San Andrés Larráinzar, el 22 de abril de 1995, un espacio para tratar esta problemática entre otras, organizando el grupo de trabajo con el tema "Situación, derechos y cultura de la mujer indígena" (dentro de la mesa "I Cultura y Derechos indígenas"), en la que abordaron sus problemáticas cotidianas, exigieron el reconocimiento de sus culturas (a ser vistas como dinámicas), el derecho a su identidad, a participar y además, se elaboraron demandas para la desmilitarización, así exigieron en esos días, la salida de *los ejércitos*:

"Los ejércitos se encuentran ahora en todo nuestro territorio, no podemos hacer nuestro trabajo; cuando vamos a cargar nuestro maíz andan caminando en la carretera, por eso nos echan miedo, nos amenazan y no podemos caminar solas porque ahí andan los ejércitos, y a veces que vamos a buscar medicina o a pasear, a comprar nuestras despensas, no podemos entrar donde están porque nos echan miedo. Como somos campesinos pobres pues siempre enfermamos, pero ahora no sabemos cómo salir por miedo. ¡Qué salga el ejército!" (Rovira, 1997, p. 146)

Sin embargo, el discurso que se desarrolló en este diálogo, chocó con la realidad del 22 de diciembre de 1997 día de la masacre en Acteal, calificado por el gobierno como un conflicto cultural, y cuyos acontecimientos dieron la oportunidad para reorganizar la entrada de más elementos militares, revictimizando a las mujeres y denegando sus exigencias so-pretexto de su debilidad e incapacidad para cuidarse y decidir por sí mismas. El mensaje emitido de esta agresión fue duro para el desarrollo organizativo de las mujeres. A nivel nacional, se difundió la utilización de las indígenas (pobres, ignorantes) por parte del EZLN, no obstante en los días subsiguientes a la masacre diversas acciones emprendidas por las mujeres zapatistas y las mujeres de Acteal para defender su territorio, dirigirían la mirada a su participación. A continuación presento una crónica de la movilización y

acciones de resistencia que las zapatistas bases de apoyo y las mujeres Abejas llevaron tras la masacre de Acteal.

- El 1º de enero de 1998 los militares entraban a la comunidad de Nueva Esperanza, pero las mujeres se organizaron para exigir la salida de los soldados.
- El 3 de Enero, mujeres de la organización civil Las Abejas, quienes habían sido desplazadas de Yibeljoj en noviembre de 1997 y refugiadas en la comunidad de X'oyep. Forman una valla con todo y sus pequeños hijos amarrados con el rebozo a sus espaldas y cargando palos, lograron detener la entrada de militares en X'oyep.
- El 11 de enero en Morelia, nuevamente las mujeres se organizan sacando a 200 militares aproximadamente.
- El 12 de enero en la comunidad 10 de Mayo, cuarenta y cinco mujeres se proponen bloquear la entrada de policías y soldados a su comunidad, el mismo día un acontecimiento similar se da en Galeana. En junio de ese mismo año las mujeres se colocan nuevamente al frente.

Una mujer al hablar de su participación en los bloqueos de las Fuerzas de Seguridad a la entrada de su comunidad, dijo: “y usted sabe que masacraron a mujeres y niñitos. Dicen que sólo se escuchaba puro llanto y gritos de las mujeres cuando morían. Nosotras no vamos a dejar que esto pase aquí. Ya nos agarró el coraje.” (Speed, 2000, p. 118)

La resistencia de las mujeres presenciada en esos días, no se puede comprender como respuesta sólo de la violencia, detrás se encontraba la experiencia de los desplazamientos en muchas de estas mujeres y también los trabajos previos de organización.

La resistencia de las mujeres a la militarización es precisamente la afirmación de esos agentes políticos mujeres. Sus acciones pueden ser difícilmente entendidas como una forma de resistencia cotidiana, no hay nada tranquilo o cotidiano en sus acciones. Aun cuando las acciones estén ligadas a la defensa de una forma de vida y a la reproducción de la

tradición, se trata de una lucha que también abre cambios en las relaciones de poder, que responden, aunque inconscientemente a las formas genéricas de poder. (Speed, 2000, p, 124)

Estas acciones de resistencia en contra de la violencia tan sólo serían algunas de las muchas resistencias que se darían por la organización de las mujeres.

5.3.1 Acciones para la vida cotidiana

Los actos de resistencia son diversos y van desde el posicionamiento y negación para no recibir apoyo del gobierno, como la implementación de cooperativas para resistir económicamente, la implementación de la educación autónoma o la resistencia de salud como en la campaña de vacunación que presencié.

Estas acciones, se fortalecen con la declaración de la Ley Revolucionaria de Mujeres que el 8 de marzo de 1996 fue ampliada y pese a que no se han puesto en marcha del todo, algunos artículos retoman las problemáticas para revertir en la cotidianidad la violencia en varios órdenes. Para ejemplificar señalaré tan sólo dos medidas importantes: la prohibición del alcohol y la prostitución, en las comunidades zapatistas.

La prohibición del alcohol en las comunidades zapatistas es una demanda hecha por las mujeres ya que ellas eran afectadas negativamente pues el alcoholismo de sus parejas se traducía en el maltrato hacia ellas, endeudamiento, etc. Este problema fue reflexionado el 8 de marzo de 1996, quedando estipulado en la ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres:

8. Se prohíbe estrictamente la venta y el consumo de las bebidas alcohólicas en nuestros pueblos y comunidades porque somos las que sufrimos golpes, pobreza y miseria como consecuencia de este vicio.

9. Las mujeres y sus hijos tendrán igual derecho que los hombres en alimentación, vestido, el gasto etcétera, y al manejo del recurso económico de la familia.

12. Las mujeres tenemos derecho a defendernos físicamente cuando somos atacadas o agredidas por familiares o personas ajenas, y tenemos

derecho a castigar a los hombres o personas que agrede, abandona e insulta a las mujeres.

22 Las mujeres tienen derecho a castigar a los hombres cuando venden y toman bebidas alcohólicas y cualquier tipo de drogas. .
(EZLN, 2003-c, p. 28, 30)

Pese al carácter que a simple vista parece estricto, hoy en día los zapatistas hablan de un consenso de hombres y mujeres en las comunidades, así cuando pregunto sobre el tema, en la Escuelita zapatista, María me responde que ahí nadie consume alcohol, porque el alcohol ha dañado a las comunidades profundamente, por otro lado, José me cuenta que ellos no toman porque si ellos tomaran, al día siguiente no van con ganas a trabajar y así los hombres se olvidan de su cosecha, si los hombres siguen en el vicio se endeudan y luego no tienen nada para darle a su familia.

Al mismo tiempo, este acuerdo de no consumir alcohol se mantiene en las festividades religiosas (bodas, bautizos, etc.) y en las fiestas conmemorativas del EZLN extendiendo las leyes a los visitantes de las tierras zapatistas.

El último artículo de la ampliación del 8 de marzo, aborda la problemática de la prostitución, “Artículo 31: las mujeres tienen derecho a exigir que se erradique la prostitución en las comunidades.” (EZLN, 2013-c, p. 30)

Esto último, es una medida que se antepone a la proliferación del desarrollo de la prostitución en sus comunidades, que las afecta tanto como mujeres objetivando el sentido de ser mujeres al uso de sus cuerpos, como también en la vida familiar, puesto que sus esposos e hijos se convierten en usuarios de estos servicios, o algunas jóvenes son enganchadas en las redes de la prostitución.

Las disposiciones presentadas, forman parte de las herramientas creadas para afrontar los efectos de la violencia en la vida cotidiana.

5.3.2. Plataforma política

En la búsqueda de espacios más igualitarios, las mujeres zapatistas encaminaron su resistencia a las plataformas políticas, es importante tener en cuenta que las mujeres indígenas se han resistido a la conquista, a las desigualdades, a las imposiciones hegemónicas, etc. en este devenir, han conservaron los saberes de sus pueblos como estrategia para no perder su identidad, no obstante, la resistencia en las plataformas políticas, se diferencia porque en éstas las indígenas se posicionan en los núcleos de poder, actuando a favor de la recuperación de sus poderes, en por lo menos en los núcleos de poder indígena y en el establecimiento y construcción de mecanismos para empoderarse frente al poder del estado nacional.

Este traslado no ha sido fácil, forma parte de un proceso donde las mujeres zapatistas diagnosticaron sus desigualdades, reflexionaron el lugar que ocupan en el movimiento, intervinieron por un cambio, construyeron elementos para desentrañar la obediencia, convertida en sumisión y en silencio, que había permanecido en sus identidades, como lo narró, en el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas (Oaxaca, 1997), la comandanta Ramona:

“Muchas resistencias hemos tenido que vencer para llegar hasta aquí: la de los dueños del poder, que nos quieren tener separadas y calladas (...) la de los militares que cercan nuestras comunidades, nos violan, amenazan a nuestros hijos, meten las drogas y el alcohol, la prostitución y la violencia; la de los que quieren actuar y pensar en nuestro nombre, no les gusta que los indios y las indias digamos nuestra palabra (...)

A todos ellos y nosotras queremos preguntar: ¿Sería posible que el zapatismo fuera lo que es sin sus mujeres?, ¿la sociedad civil, indígena y no indígena, que tanto nos ha apoyado, sería lo mismo sin sus mujeres? ¿Se puede pensar en un México rebelde y nuevo que queremos construir, sin sus mujeres rebeldes y nuevas?”

(Ramona, tomado de Sánchez, 2005, p. 41)

Deteniéndonos en las interrogantes lanzadas por la comandanta Ramona, sus palabras apuntan hacia un sujeto, que en realidad es colectivo (es decir, un conjunto de mujeres que viven una situación de pobreza y que pertenecen a

grupos particulares que han sido subordinados), estas mujeres se han autonombrado zapatistas, las palabras de la Comandanta Ramona, nos llevan a reflexionar además, a este sujeto preguntando “¿sería lo mismo... sin sus mujeres?”, en la suposición de que las mujeres han hecho algo, si bien, en todo el desarrollo de esta investigación he ejemplificado diversas acciones que las mujeres zapatistas llevan a cabo para transformar su situación desventajosa de poder explícita en su género, clase y etnia, considero importante señalar que la reapropiación de sus palabras ha sido la acción más significativa para que las mujeres zapatistas se pudieran posicionar como actores, ya que “la enunciación de un problema es el primer paso para su solución (...) el espacio ganado es el mismo poder de hablar”. (Jaidopulu, 2000, p. 68)

Hablar, *alzar la voz*, ha sido la acción para comunicar al mundo quiénes son, reivindicando su oralidad, con esta acción también han ido “cuestionando radicalmente la heterorepresentación, promoviendo que el otro hable por sí mismo, al trabajar a favor de la autorrepresentación.” (Leyva, 2012, p.5)

[A su vez] La autorrepresentación implica una necesaria construcción dialógica con las representaciones que asume o contradicen. En la autorrepresentación ocurren los procesos de significación, apropiación, distanciamiento, autoafirmación que vuelven visible a un sujeto que antes no tenía visibilidad (Millán, 2006, p. 10)

Así la enunciación de sus problemáticas, desde sus propias voces, abrió el camino para que las mujeres indígenas rompieran el tutelaje histórico que definía sus problemas. Con voz fuerte, las mujeres zapatistas denunciaron la carencia en sus vidas, la pobreza, la desigualdad, su particularidad indígena, diagnosticaron todo el sufrimiento vivido en estas condiciones, elaboraron diversas herramientas como la Ley Revolucionaria de Mujeres, para confrontar la situación de violencia que se ve exacerbada, comenzaron a participar tomando cargos dentro de sus comunidades, como en educación, salud, administración en proyectos económicos (cooperativas), gestando la experiencia de ejercer sus derechos. “A través de toda esta movilización exigen a los demás que las tomen en cuenta y que las acepten como agentes políticos plenos, como sujetos que pueden decidir sobre su

vida y su futuro” (Jaidopulu, 2000, p. 29). Tomar la palabra tzeltal, tzotzil, tojolabal... hasta la castilla, es sin duda la rebelión más enaltecedora con la que se plantan en las plataformas políticas, posicionándose como sujetos que se enuncian y se auto asignan una identidad.

Para definir su rostro hacia afuera como para construir consensos más fuertes y más justos hacia dentro. La lucha de las mujeres indígenas forma parte incipiente pero fundamental de este proceso, que se ha colocado en el centro del movimiento indígena precisamente porque históricamente les ha sido negada la capacidad de autorrepresentación. (Carlsen, 1996, p. 40)

El *ser zapatista* es el rostro y la definición de quiénes son, es el rostro con el que entran al juego de las negociaciones en la correlación de fuerzas, el rostro de una identidad estratégica, con la que se representan, se identifican, se diferencian y son reconocidas, abriendo caminos en los espacios que las mujeres indígenas difícilmente podían alcanzar:

Una mujer indígena difícilmente podía alcanzar [los espacios de poder] si no fuera porque renunciara, de una u otra forma a su condición y se ladinizara, o se apartara del proceso comunitario del que proviene. Pero ese no es el caso, ellas logran la tribuna [plataforma política] por ser zapatistas, es decir rebeldes al lado de otras mujeres. (Rovira, 2001, p. 193)

Este rostro de ser zapatistas se ha interiorizado en las subjetividades de las indígenas, es parte de una nueva identidad que denomino *política*, síntesis de la dialéctica entre sus sumisiones y sus rebeldías, reflexión interna que ha cuestionado el proceso de sus sumisiones y se externaliza, no de una manera fácil, por el contrario llena de tensiones al expresarse en la participación.

Esta identidad política “zapatistas” ha llevado a:

- a) “Una toma de conciencia en torno de las opresiones (...) mediada por un posicionamiento político, un proceso organizativo y un proyecto político que las guíe a nuevas formas de relación y poder.” (Hernández, 2013, p. 159)
- b) Revaloración de la identidad de género y étnica: este desplazamiento ha estado acompañado del fortalecimiento del conjunto de elementos que

componen su identidad étnica, como normas comunitarias, valores y tradiciones, sin embargo, también se fortalece la identidad de género por la cual surge la reconstrucción de estas normatividades, en torno de transformar aquellas que las oprimen. Ambas no pueden ser vistas por separado pues conforman el conjunto de las opresiones, así mismo el ser mujeres, indígenas y pobres, es el conjunto reflexionado, cuestionado y asumido que caracteriza esta identidad política.

La rebelión de las mujeres zapatistas y su posicionamiento como actores sociales del S. XX, es un *horizonte de posibilidades*, que aportó un marco contextual y referencial para *otras* indígenas y no indígenas. Este rostro, el de las zapatistas, nos proporciona una experiencia de transformación para reflexionar nuestras propias sumisiones, desde otros puntos cardinales, donde la rebelión de las mujeres zapatistas es apenas un fragmento de una rebelión más amplia e inacabada, que concierne al conjunto de la opresión y rebeldías de las mujeres. En este sentido queda mucho camino y trabajo por delante en busca de un empoderamiento para las mujeres.

Consideraciones finales

No es fácil juzgar el avance de estas mujeres resueltas a una lucha como la zapatista. Entran en juego las entrañas, la empatía, la comprensión profunda de su marginación y su dolor. Y como siempre a pesar de todos sus colores, sus risas, sus moños, y sus bordados, el ritmo de sus manos trabajando (Guiomar, 2001, p. 200)

Hasta finales del S. XX, las mujeres indígenas no tenían un lugar en el escenario político mexicano, si no fuera la posición perdida en el tiempo, altamente estática y caracterizada por su sumisión, *obediencia naturalizada* de su ser indígena. Que finalmente en la última década del mismo siglo, un sector indígena en México, cansado de aguantar más desigualdades se reveló, visibilizando una vida llena de carencias, exclusiones y racismos, que se agravaron desde la conquista hasta el actual crecimiento del modelo neoliberal, sediento de nuevos espacios para la explotación, en este país.

En 1994, se desplegó el movimiento zapatista en México, demandando el derecho a la tierra, el reconocimiento de los pueblos indígenas, el respeto, entre otros, pero además articuló una serie de derechos para las mujeres, que lo diferenciaron de las luchas anteriores por la tierra y no bastó con la incorporación de estos derechos, por el contrario, las mismas indígenas emprendieron su apropiación.

Lentamente desde las experiencias de la apropiación de sus derechos, las zapatistas iniciaron un proceso que las ha llevado a reflexionar y redefinirse entre la sumisión y el carácter rebelde que involucra su participación y organización en el movimiento zapatista. Podríamos metafóricamente imaginar este proceso como:

Cuando una mujer se pone su huipil [y] emerge *a través* del cuello, simbólicamente en el eje del mundo. Los dibujos del universo irradian de su cabeza, extendiéndose sobre las mangas y el corpiño de la prenda para formar una cruz abierta **con la mujer en medio**. Aquí se encuentra lo sobrenatural y lo ordinario. Aquí, entre el mismo centro del mundo tejido a partir de sueños y mitos, ella permanece en el cielo y el inframundo. (Walter, 2009, p. 19)

Empero, las mujeres zapatistas emergían en el centro del mundo, el mundo social, con todo y su expansión capitalista, su estructura jerárquica y por supuesto genérica... aquí y ahora, ya no en incertidumbre entre el cielo y el inframundo, entre el mito y la cultura, sino colocándose en el centro, como actoras concretas de la realidad en la última década del S. XX.

Desarrollé este estudio con el objetivo de analizar resignificación de la identidad de las mujeres zapatistas, utilizando el modelo propuesto por Mercedes Olivera de la identidad sumisa y rebelde, como un juego dialéctico que pudiera “explicar los elementos que las han impulsado a pasar de una posición altamente subordinada, por su género, su clase y los estereotipos culturales a un accionar rebelde, a una participación cada vez mayor en los ámbitos públicos.” (Olivera, 2004, p.19)

Formulando con ello la hipótesis de que: *Las zapatistas en el ejercicio de la apropiación de sus poderes y mediante la participación política, se empoderaron como una identidad política, logrando transformar los estereotipos impuestos para ellas y crear nuevos modelos de referencia.*

Para caracterizar el modelo de identidad política, recurrí a las narrativas, de la comunicación zapatista, tratando de adentrarme a los procesos que influyen en la identidad, es decir, los momentos, las formas, las herramientas que les permitieron *empoderarse y definirse* como *zapatistas*, posicionándose cara a cara, frente a otros.

El análisis de una transformación en la identidad, fue guiado con una perspectiva de género que permitió concebir a la identidad, bajo el proceso de diversas experiencias organizadas pero también vividas, de las diferentes posiciones que tenemos y vamos ocupando a lo largo del tiempo.

Así el género proporciona una primera posición en el mundo, que se inscribe con base a la organización social de cada tiempo y contexto. No obstante, esta posición es una primera condición de poder y de desigualdad que se articula con su posición de etnia y de clase.

Por ello creí necesario reconstruir la conformación de la identidad sumisa de las mujeres indígenas a partir de la exploración histórica del estado chiapaneco. A la vez que encontré dentro del mismo proceso la rebeldía. A través de ambas identidades, perfile el empoderamiento de las mujeres zapatistas en una identidad política.

Así las indígenas zapatistas, son en primera instancia mujeres organizadas, cuestión que otorga características particulares a este grupo de mujeres, puesto que la organización ha implicado la elaboración de un proyecto político enmarcado por el movimiento zapatista. Pero bajo este mismo, la reflexión de estas mujeres contribuyó a pensarse, a redefinir el lugar que ocupan dentro de la organización, cuestionando la verticalidad de las prácticas jerárquicas, para definir su participación.

Ahora bien ¿Qué encontré sobre la identidad política de las mujeres zapatistas?

Teniendo en cuenta los planteamientos anteriores, en primer lugar debo reconocer la dificultad que tuve para poder caracterizar la identidad política de las mujeres zapatistas que propuse, ya que el tema de identidad en sí mismo es complejo y en determinados momentos del análisis brindé peso a otros factores.

Sin embargo es importante aclarar que la elaboración de un modelo de identidad política de las zapatistas, pretendió generar una propuesta de cambio, desde el cual podemos cuestionar nuestras posiciones de subordinación y confeccionar nuestras propias rebeldías. La reflexión de nuestra posición, pone en juego tanto los espacios de articulación entre género, etnia y clase, pero bajo mi experiencia con las mujeres zapatistas considero que también depende de la edad, marcando así una experiencia diferenciada entre las diversas generaciones.

Finalmente puedo puntualizar que el ser zapatista involucra una posición de identidad política.

- 1) como un grupo de mujeres organizadas que se han enunciado zapatistas
Las mujeres se han empoderado y definido para entrar a la negociación de sus múltiples subordinaciones, dentro de las esferas de poder,
- 2) Como posición, genera tensiones a la hora de poner en práctica el ejercicio para transformar sus desigualdades.
- 3) Esta posición se ha expresado en la participación, para transformar, sus subordinaciones

Este modelo de identidad propuesto, enfrenta grandes retos tanto internos que tensionan a la comunidad, como los problemas económicos, donde la pobreza gana terreno día a día en la vida de los indígenas.

Sin embargo, las mujeres zapatistas han sembrado la semilla de su transformación y con todas sus acciones hilan nuevas realidades.

Glosario

Bases de apoyo: son la sociedad civil de indígenas tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, zoque y mam, quienes se han autoproclamado zapatistas, construyendo comunidades organizadas y efectuando en ellas la forma de gobierno autónomo.

Caracol zapatista: en el año 2003, tras el rechazo de La Ley COOPA, se construyeron los Caracoles, como la nueva organización político-social, que sustituyó al Aguascalientes. Los Caracoles son las regiones organizativas de las comunidades autónomas zapatistas a su vez compuestos por varios municipios (en total hay 28 municipios) y son las sedes políticas de las Juntas de Buen Gobierno.

Castilla: es la forma coloquial que utilizan los indígenas para referirse al Castellano, idioma que se impuso tras la conquista española. Sin embargo, otro punto de vista, desde el proceso de apropiación por parte de los grupos indígenas de este idioma, hace que Silvia Marcos lo defina como “esa lengua española acogida y transformada por el uso indígena, en la que la ha moldeado para permitir que aparezcan modismos y género invertidos. En ella hay atisbos de simbología mesoamericana, giros que expresan sus creencias, formas de apropiación de verbos y adjetivos que deja esos otros mundos aparecer otros mundos”. (Marcos, 2011, p. 58)

Coletos: este término alude a una línea de parentesco con el grupo de familias conquistadoras que erigieron la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Así, los coletos son la población que habita en San Cristóbal de las Casas que “se asumen como descendientes directos de los españoles, pero este *ser español* está impregnado del imaginario del colonizador cristiano medieval: ser español es ser blanco, puro, tener una cuna, apellido y pertenecer a la nobleza... Los coletos y las coletas son personas que crean y recrean y mantienen una cultura muy particular, a veces cerrada, preocupada por la imagen y dependiente de patrones antiguos (...) pero el término coletos también alude a una relación con los indígenas, pues no se puede hablar puesto que “es en la figura del indio, del otros, perverso y diferente en hábitos y costumbre, que empiezan las raíces del racismo coletos. (Schenerock, 2000, p. 349)

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI): es una institución orientada a políticas públicas para el desarrollo integral y

sustentaba de los pueblos y comunidades indígenas, que promueve el respeto y a sus culturas y el respeto a sus derechos.

Comisión para la Concordia y Pacificación (COCOPA): se conformó en marzo de 1995, fue una comisión compuesta por la Cámara de Diputados de México y de Senadores, para redactar una propuesta de reforma constitucional que acogiera los principios de los Acuerdos de San Andrés.

Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes: se elaboró por la Organización Internacional del trabajo (OIT) en 1989, donde se considera la evolución del derecho internacional y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales del mundo. El convenio 169, es una reconceptualización de un anterior convenio, número 107 del año 1957.

El convenio 169 se compone de:

Preámbulo: donde se describe la importancia del tema

Parte I: Política general, a los pueblos tribales en países independientes (Artículos 1-12)

En estos artículo se reconocen a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de personas que habitaban en el país en la época de la conquista o colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica conserva sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas.

Con estos reconocimientos, continúa con la descripción de los deberes que tienen que asumir las naciones para proteger y garantizar los derechos de estos pueblos.

Parte II. Tierra (Artículos 13 al 19)

En estos artículos, se plantea el término de tierra, incluyendo el concepto de territorio, que los pueblos ocupan o utilizan, respetando la importancia del valor y la relación con la tierra o territorio de cada cultura. En estos artículos se reconoce el derecho de propiedad, de los pueblos indígenas y el deber de las naciones, para tomar medidas que garanticen su derecho a la propiedad.

No obstante considera el traslado como una opción de fuerzas excepcionales, bajo la condición de indemnización por el desplazamiento. (Artículo 16). También reconoce la venta del territorio a otros pueblos o personas externas, pero pide que sean penalizadas las personas externas que abusen del uso de la cultura de los pueblos o que arrebaten su propiedad.

Parte III. Contratación y condiciones de empleo (Artículo. 20)

Este artículo abordan las medidas que los gobiernos deben de tomar para asegurar buenas condiciones para los trabajadores indígenas y garantizar que no sean objeto de discriminación.

Parte VI. Formación profesional, Artesanías e Industrias rurales (Artículos 21- 23)

Las disposiciones de medios de formación profesional, promoción de su participación en los programas de formación profesional, y la garantía del desarrollo de las actividades consideradas importantes de su cultura autosuficiencia y desarrollo económico como la artesanía las industrias rurales y comunitarias y relacionadas con la economía de autosubsistencia.

Parte V Seguridad Social y salud (artículos 24- 25)

Parte VI Educación y medios de comunicación (artículos 26- 31)

Parte VII. Contratos y cooperación a través de las fronteras (artículo 32)

Parte VIII. Administración (artículo 33)

Parte XIV. Disposiciones generales (artículos 34-35)

Parte X. disposiciones finales (artículos 36- 44). (Gómez, 1995)

Costumbres: son comportamientos que se asumen a una comunidad, que con el paso del tiempo pueden convertirse en tradición.

Indigenismo: es una corriente ideológica que se fue desarrollando a partir de la época independiente como un proyecto para que la sociedad pudiera sentirse identificada en una nación, compartiendo un conjunto de hábitos, costumbres, una cultura, etc. Este proyecto trató de dar sentido y continuidad la Nación mexicana. Así la tarea de construcción nacional fue el fundamento del indigenismo en México. El indigenismo así centró su atención en el problema indígena como un grupo poblacional que interfería en la consolidación de la mexicanidad, de esta forma la inmensa pobreza de la mayoría de la población mexicana fue considerada como consecuencia de la diversidad cultural. Esta idea se conjugó con la conceptualización de la época basada en el positivismo y en evolucionismo clásico, que negaba a los indios solución en continuidad en el marco de sus culturas. Así los indios tendrían cabida en el marco nacional bajo la condición de abandonar su indianidad. (Del Val, 2008)

Ejido: El ejido resultó de la expropiación de las haciendas en México, es una propiedad rural de uso colectivo, estos terrenos tienen una condición jurídica particular, pueden ser trabajados pero no vendidos, los trasposos se hacía por medio de la herencia. Este carácter permaneció hasta 1992 cuando se reformara el artículo 27 constitucional.

Estructura del movimiento zapatista: el movimiento zapatista se ha generado a partir del levantamiento armado el EZLN en 1994, donde diversos grupos convergieron con las demandas de democracia, libertad y justicia. Hoy podemos decir que el movimiento zapatista se conforma por diversos actores que son:

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), conformado por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General (CCR) donde situamos a los comandantes (como Ramona) e Insurgentes.

También se encuentra a las bases de apoyo, que son la sociedad civil de indígenas tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, zoque y mam, quienes se han autoproclamado zapatistas, construyendo comunidades organizadas y efectuando en ellas la forma de gobierno autónomo.

Y por último encontramos a las Organizaciones Civiles, indígenas y no indígenas y nacionales e internacionales

Mesas de negociación de los Diálogos de San Andrés: ten los años subsiguientes al levantamiento zapatista, entre 1995 y 1996, el EZLN convocó a generar una discusión sobre Derecho y cultura indígena, bajo este proyecto se planearon cuatro mesas de discusión:

Mesa 1: Derechos y Cultura Indígena.

Mesa 2: Democracia y Justicia

Mesa 3: Bienestar y desarrollo

Mesa 4: Conciliación en Chiapas

De ellas, sólo se realizaron las primeras dos, siendo la más importante la Mesa 1: Derechos y Cultura Indígena, que se subdividió en seis grupos de trabajo:

Grupo 1: Comunidad y autonomía: derechos indígenas.

Grupo 2: Garantías de Justicia a los indígenas.

Grupo 3: participación y representación política de los indígenas.

Grupo 4: situación, derechos y cultura de la mujer indígena

Grupo 5: acceso a los medios de comunicación.

Grupo 6: preservación y desarrollo de la cultura indígena.

Bajo la discusión y las conclusiones del arduo trabajo de los grupos, se elaboraron los lineamientos para los acuerdos que se celebrarían en San

Andrés firmados e 1996.

Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas: este encuentro se llevó a cabo del 29 al 31 de agosto de 1997 en la ciudad de Oaxaca. Donde setecientas participaron activamente y entre otras cosas decidieron construir un espacio propio: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI). (Sánchez, 2005, p. 44)

Servicio Internacional para la Paz: (SIPAZ): es una coalición de organizaciones civiles de los Estados Unidos, Europa y América Latina quienes comparten la preocupación por mantener una estabilidad pacífica en el estado de Chiapas. Trabajando en la construcción de información. Sus tareas son: visibilizar los conflictos socio-políticos y las violaciones a los derechos humanos para que actores instancias con influencia a la vida local nacional e internacional incidan o actúen a favor de una salida no violenta

Tercer encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo “La Comandanta Ramona”: se llevó a cabo del 28 al 31 de diciembre del 2007, dedicado exclusivamente a las mujeres. En este Encuentro se escucharon aproximadamente 20 horas de plenarios, cuatro horas asignadas a cada Caracol, donde se presentaron los avances y retos, logros y sueños, proyectos y dificultades. También hubo presentaciones de las bases de apoyo, quienes representaron a las diferentes generaciones: abuelas, las mujeres mayores con hijos grandes, las mujeres con hijos pequeños, las jóvenes y las niñas. En él los hombres no pudieron participar en: relator, traductor, vocero ni representar en esos días 29, 30 y 31 de diciembre de 2007. Sólo pudieron: hacer la comida, barrer, limpiar el Caracol y las letrinas, cuidar a los niños y niñas, traer leña.

Aproximadamente acudieron a este Encuentro tres mil personas, la mayoría de todo México y de 28 países más.

En cada sección hubo aproximadamente 30 compañeras autoridades zapatistas, niñas de ocho o nueve años, y mujeres jóvenes. Todas ellas ya nacieron zapatistas. Pero están también las que recuerdan el Levantamiento y las que lo vivieron... y las sabias abuelas.

Se dieron cuatro sesiones cada día, con un intermedio de cinco minutos para preguntas. (Tomado de Marcos, 2011, pp. 49-52)

Tradición: se distingue por su carácter trasmisor de reglas, comportamientos, prácticas, conocimientos y principios conservados de generación en generación. Particularmente en las culturas indígenas, estos elementos han sido conservados tras quinientos años desde la conquista. Algunos

elementos transmitidos han sido el lenguaje, en la siembra, conocimientos de salud, etc. cabe señalar que a su vez muchos electos se han transformado por los mismos procesos históricos.

Bibliografía:

- Aguilar Mendizábal, Mónica, (2004), "Sumisiones y rebeldías de las mujeres indígenas de Chiapas. Propuesta teórica metodológica", Olivera Bustamante, Mercedes (Coord.), *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, UNICACH.
- Alberti, Pilar. (1999), "La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis". *Nueva Antropología*, Junio, núm 55, México, Nueva Antropología A.C.
- Belausteguigoitia, Marisa. (2006), "Ramona, el derecho a descansar", *Debate Feminista*, México, año 17, Vol. 33.
- Blackwell Maylei, Hernández Castillo, Roisalva Aída. (2009), "Cruces de Fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas", *Desacatos revista de Antropología Social*, No. 31.
- Bonfil, Paloma. (2001), "¿Estudiar para qué? Mercado de trabajo y opciones de bienestar para las jóvenes del medio rural. La educación como desventaja acumulada", *Parte 4. Juventud y género: formación y opciones productivas*, México, UIA.
- (2002), Paloma, "Las mujeres indígenas y su participación política: Un movimiento contra la desmemoria y la injusticia", *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, México, GIMTRAP.
- Buxó i Rey, María Jesús. (1999), *Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres Quiché de Quetzaltenango*. Donostia (País Vasco), Eusko Ikaskuntza.
- Carlsen, Laura. (1996), "Las mujeres indígenas en el movimiento social", *Chiapas núm. 8*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, Era.
- (1999), "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición" Chiapas, México" *Chiapas núm. 7*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, Era.

- Castañeda Salgado, Martha Patricia. (2008), "Feministas indígenas en movimiento: propuestas para erradicar la violencia de género", *Jornadas anuales de investigación*, México, UNAM.
- Castro Apreza, Inés. (1996), "Quitarle el agua al pez: la guerra de baja intensidad en Chiapas (1994- 1998)", *Chiapas núm. 8*. México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era.
- CDFBC. (2008). "Mujeres víctimas de la estrategia contrainsurgente del Estado mexicano, en Chiapas (1995- 1999)", *Violencia feminicida en Chiapas: razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*, España, UNACH,
- De Lauretis, Teresa. (1992), *Alicia ya no Feminismo semiótica y cine*, Madrid, Catedra.
- De Vos, Jan. (1994), de *Historia de los pueblos indígenas de México. Vivir en frontera, las experiencias de los indios en Chiapas*, México, Centro de estudios superiores en antropología social.
- Del Val, José. (2008), *México identidad y nación*, México, CEIICH Nación Multicultural y Publicaciones y Fomento editorial.
- Díaz Polanco, Héctor. (1991), "Cuestión étnico-nacional y autonomía" en *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, CEIICH, Porrúa.
- Espinosa, Gisela. (2009) *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México, UAM- Xochimilco.
- EZLN, *¡Viva nuestra historia!* (2003), Libro de historias de la organización de mujeres zapatistas "Compañera Lucha", Ediciones Autónomas en Rebeldía (2013-a), *Gobierno autónomo II cuaderno de texto de primer grado del curso de la libertad según I@s zapatistas*, México, EZLN.
- (2013-b) *Resistencia Autónoma, cuaderno de texto de primer grado del curso de "La libertad según I@s Zapatistas*, México, EZLN.
- (2013-c), *Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo, cuaderno de texto de primer grado del curso de La libertad según I@s Zapatistas*, México, EZLN.

- (2013-d), Resistencia Autónoma, cuaderno de texto de primer grado del curso de "La libertad según I@s Zapatistas, México, EZLN.
- Falquet, Jules. (1999), *La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas*, versión corregida de la publicación *Nouvelles questions féministes*, vol. 20, núm. 2.
- Faúndez M. Alejandra. (2010) Etnicidad y Equidad de Género en la Gestión pública. La experiencia de México, UNIFEM, CDI.
- Garza Caligari, Anna María y Toledo Sonia. (2004), "Mujeres, agrarismo y militancia Chiapas en la década de los 80", *Tejiendo Historias. Tierra, género y poder en Chiapas México*, México, INAH,
- Harvey, Neil. (1997), "Efectos de las reformas del artículo 27 en Chiapas: resistencia campesina en la esfera pública neoliberal", *Movimientos sociales e identidades colectiva: México en la década de los noventa*, México, La jornada - CEIICH UNAM.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (Coord). (2001), *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (Coord.). (2008) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (Coord). (2010), *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, CIESAS, UNAM.
- Hernández Gómez, Dora Julieta. (2013), *Efectos de la violencia estructural en la vida de las mujeres indígenas marginales de los Altos de Chiapas en el contexto neoliberal*, Tesis de licenciatura, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, UNACH, Facultad de Ciencias Sociales.
- Hernández, Teresita y Murguialday, Clara, *Mujeres indígenas*. (1992), Ayer y hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género, Madrid, Talsa ediciones.
- Jaidopulu, María. (2000) *Tendiendo puentes. Una lectura de documentos políticos de mujeres indígenas*, México, Tesis de Maestría, UNAM.

- Jaidopulu, María (2000). "Las mujeres indígenas como sujetos políticos" *Chiapas*, núm. 9, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, Era.
- Kumar, Sona. (2001) "Las políticas comerciales y sus efectos en las mujeres", Cuadernos feministas, Año 3, Núm., 15, Convergencia Socialista y APN.
- Kampwerth, Karen. (2007), *Mujeres y Movimientos Guerrilleros. Nicaragua, El Salvador, Chiapas y Cuba*. México. DF, Plaza y Valdés Editores.
- Lagarde y los Ríos, Marcela. (1988) "La triple opresión de las mujeres indias". *México indígena*, INAH, núm, 21.
- (2006), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas y locas*, México, UNAM, CEIICH, 4ta edición.
- Gómez Magdalena (1995). *Derechos Indígenas. Lectura comentada del convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo*, México, INI.
- Gómez Lara, Horacio. (2008). "Educación e identidad de Género, clase y etnia en San Andrés Sacamch'en Larráinzar", *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, México, UNICACH.
- Leyva Solano, Xochitl. (2012). "Cine, video indígena y comunicación comunitaria desde el Abya Yala y Chiapas, para el mundo", ICHAN, núm. 267, México DF, CIESAS.
- López Hernández, José Ricardo y Teodoro Méndez, José Manuel. (2006), "La cosmovisión indígena tzotzil y tzeltal a través de la relación salud enfermedad en el contexto de la medicina tradicional indígena", *Ra Ximhai* Vol. 2 núm. 1, Enero-Abril, Universidad Autónoma Indígena de México, México, El Fuerte.
- Lovera, Sara y Palomo, Nellys (Coord.). (1999), *Las alzadas*, México, Convergencia Socialista/ Comunicación e Información de la Mujer (CIMAC),
- Marcos, Sylvia. (2008), *Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización*. México, UNAM, CEIIC, Instituto de la Mujer para el Estado de Morelos.
- (2011) *Mujeres indígenas, rebeldes, zapatistas*. San Cristóbal de las Casas, ediciones EÓN CIDECI/ UNITIERRA.

- Millán Moncayo, Márgara, (1996), "Las zapatistas del fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", *Chiapas*, núm. 3, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era.
- (1997), "El análisis de la creación cultural en América Latina desde la perspectiva de los estudios de género". *Estudios Latinoamericanos* núm. 8, México, UNAM, Julio- diciembre.
- (2006), *Neozapatismos: espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal*. México, UNAM- tesis doctoral.
- Méndez Torres, Georgina. (2000). "Identidades de Género y etnia en la zona norte de Chiapas (apuntes teóricos metodológicos), *Identidades indígenas y género*, Proyecto de investigación CONACYT- UNACH: Construcción y cambios de las identidades étnicas y genéricas de Chiapas. Cuaderno 1 de trabajos, San Cristóbal de las Casas Facultad de Ciencias Sociales, UNACH.
- Michel, Guillermo. (1998), *La guerra que vivimos, aproximaciones a la rebelión de la dignidad*, México, UAM- Xochimilco, 1era edición.
- Montemayor, Carlos. (2000), *La guerrilla recurrente en Chiapas en perspectiva histórica*, España, Editorial El Viejo Topo,
- Olivera Bustamante, Mercedes.(2000), *Hacia la construcción de un feminismo radical de Izquierda*, ponencia del Movimiento Independiente de mujeres, UNACH.
- (1979), "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas", *Cuadernos agrarios*, México, año 4, No. 9.
- Olivera Bustamante, Mercedes, Gómez, Magdalena y Damián Palencia, Diana (2004-a). *Chiapas: miradas de mujer*, PTM mundo bat, GAK@A, Bilbao.
- Olivera Bustamante, Mercedes (Coord). (2004-b). *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, UNACH.
- (2000), *Identidades indígenas y género*, Proyecto de investigación CONACYT- UNACH: Construcción y cambios de las identidades étnicas y

- genéricas de Chiapas. Cuaderno 1 de trabajos, San Cristóbal de las Casasa, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH.
- (2008), *Violencia feminicida en Chiapas: razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*, España, UNACH y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Palomo, Nellys. (2004), “Las Mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva *insurgente*”, *Asuntos indígenas*, Copenhague (Dinamarca), IWGIA,
- Pérez Duarte y Noroña, Alicia Elena. (1997), La mujer y la familia indígenas en el contexto de la legislación, la condición de la mujer indígena y sus derechos fundaméntales, CNDH, IFUW, UNAM, Federación Mexicana de Universitarias.
- Pomar, María Teresa, (2005) “Indumentaria indígena”, Textiles de México de ayer y hoy, México, Arqueología mexicana, fomento cultural Banamex.
- Rovira, Guiomar. (1997), *Mujeres de Maíz, México*, Era.
- (2001), “Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas”, *Debates feminista*, México, Debate feminista.
- (2009), *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, México, Era.
- Sánchez Gómez, Martha Judith y Goldsmith, Mary. (2000). “Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México”, *Política y cultura*, núm. 014, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco
- Sánchez, Néstor Martha. (2005), “Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento. Construyendo otras mujeres en nosotras mismas”, *Novelles Questións Féministes. Revue internationale francophone versión en castellano “Feminismos decientes en América Latina y el Caribe”*, ediciones feme- libros, vol. 24, No. 2.
- Santana Echeagaray, María Eugenia, Kauffer Michel, Edith y Zapata Martelo Emma, (2006) “El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas”, Chiapas, *Convergencia*, UAEM.

- Sierra, Teresa. (2005) "Derecho indígena y mujeres: viejas y nuevas costumbres, nuevos derechos", *"Devates actuales de los estudios de Género"*, Chiapas, CIESAS, INI.
- Scott, Joan. (1990), "Género una categoría útil para el análisis histórico", *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, España, Alfonso el Magnánim-IVEI.
- Speed, Shannon. (2000). "Mujeres indígenas y resistencia de género a raíz de Acteal: las acciones dicen más que las palabras", *Identidades indígenas y género, Proyecto de investigación CONACYT- UNACH: Construcción y cambios de las identidades étnicas y genéricas de Chiapas. Cuaderno 1 de trabajos*, Facultad de Ciencias Sociales, San Cristóbal de las Casas, UNACH.
- (2004). "Luchar por la Tierra, globalización e identidad; la etnohistoria y etnopresente de Nicolás Ruiz", *Tejiendo Historias. Tierra, género y poder en Chiapas México*, INAH.
- Schenerock, Angélica. (2004). "El maíz está hecho de tortillas: las dinámicas del género femenino en las familias de San Cristóbal de Las Casa", *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, UNICACH
- Tarrés, María Luisa (Coord.). (2004), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición de cualitativa en la investigación social*, México, FLACSO y El Colegio de México.
- Walter Morris Jr. (2009), *Geometrías de la imaginación. Diseño e iconografías de Chiapas*, de México, Arte popular de México, CONACULTA, CONECULTA.
- Yáñez, David Velasco (2010), "Mujeres Zapatistas y las luchas de género III Parte: La cuestión de género" *en documentos y comunicados del EZLN*, México.
- Zylberberg, Violeta. (2004), *Género, etnicidad y resistencia: movimiento zapatista*, México, tesis de licenciatura, México, ENHA.

Fuentes electrónicas:

CEIEG. (2013), *Nutrición*, [En línea]

http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wpcontent/uploads/downloads/productosdgei/CIGECH/CIGECH_NUTRICION.pdf

CEDOZ. (1994), *Ley Revolucionaria de Mujeres*, [En línea]

<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=1044&cat=74#6>

(1996) 4. *Situación, derechos y cultura de la mujer indígena* [En línea]

<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=355&cat=2>

CONAPO. (2010), *Estimación de mortalidad infantil para México, las entidades federativas los municipios, año 2004- 2008*, [En línea]

www.conapo.gob.mx/es/conapo/Base_de_datos

(2010) *Nuevos patrones de la migración México- Estados Unidos* [en línea]

www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/intensidad_migratoria/pdf/Nuevos_patrones.pdf

CONEVAL, (2012), *Medición de la pobreza, Chiapas*, [En línea]

www.coneval.gob.mx

Enlace Zapatista, (2013), *Sobre las visitas caravanas y proyectos*, Marzo. [En

línea] <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/03/17/fechas-y-otras-cosas-para-la-escuelita-zapatista/>

(2013) *Votán II. L@s guardian@s*, julio, [En línea]

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/07/30/votan-ii-ls-guardians/>

(2014), *Fragments de la Realidad*, mayo.

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/13/fragmentosdelarealidad/>

EZLN, *La sexta declaración de la selva lacandona*, 2005.

EZLN, 1993. "Ley revolucionaria de mujeres", *Primera Declaración de la Selva Lacandona*,

García de León, Antonio (1995), *La vuelta del Katún, Chiapas a veinte años del primer congreso indígena de Chiapas*, México [En línea]

coreco.org.mx/CONGRESO_INDIGENA.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, *El zapatismo y el movimiento de mujeres*

indígenas en México, Chaire Nycole Turmel. Sur les espaces publics et les

- innovations politiques.
www.turmel.uqam.ca/sites/default/files/el_zapatismo_y_el_movimiento_de_mujeres_indigenas_en_mexico_hernandez.pdf
- Hernández Castillo, Rosalba Aída, *Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?* [En línea]
<http://cholonautas.edu.pe/modulo/upload/femind.pdf>
- Historia de Las Abejas*. [En línea], actea.blogspot.mx/p/historia-de-las-abejas.html.
- palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28a.htm
- Indicador de Género desde la perspectiva de las mujeres indígenas, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica (CEIMM), Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN)*, [En línea]
www.cdi.mx/indicador_genero/indicadores_perspectiva_genero2006.pdf
- IDMC. (2011) *Displacement due to criminal and communal violence*, 25 de noviembre, [En línea]
www.internal-displacement.org/americans/mexico/2011/displacement-due_to_criminal-and-comunal-violence
- INEGI. (2005) *Poblacion hablante de lengua indígena en Chiapas*. [En línea]
http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/perli_chis.pdf
- (2010) *Mujeres y hombres en México 2010*, [En línea].
www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/sociodemografico/mujeresyhombres/2010/myh-2010.pdf
- (2014), *¿Quiénes somos?*, www.inegi.gob
- INMUJERES (2010) *Población indígena, sistema de indicadores de género, censo de población y vivienda*, [En línea]
estadisticas.inmujeres.gob.mx/formas/tarjetas/Poblacion_indigena1.pdf
- INSUMISAS. (2011), *Formas de guerra de baja intensidad observadas pos I@as niñ@s*, INSUMISAS, 20 de febrero. [En línea]
www.antimilitaristas.org/spip.php?article4816

- Ley de acceso de las Mujeres a una vida libre de violencia.* (2011), [En línea]
www.inmujeres.def.gob.mx/work/sites/inmujeres/resources/Local/content/705/11/leyaccesovidalibre.pdf
- Los acuerdos de San Andrés ediciones bilingüe-tsotsil*, Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas (Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas) / Secretaría de Pueblos Indios, 2003.
www.sipaz.org/es/chiapas/chiapas-en-datos/407-militarizacion.html
- La Prensa. (2013), *Exagerados requisitos para Procampo* [En línea]
laprensa.mx/notas.asp?id=186920.
- Millán Moncayo, Mária. (2006), *Participación política de las mujeres en América Latina: el movimiento zapatista en México*, un- INSTRAW, [En línea]
enero.ife.org.mx/docs-arco/19_ParticipacionPoliticaALMujeresZapatistas.pdf
- Radio insurgentes. (2007), “La comandanta Ramona”, *Encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del Mundo*, diciembre de, [En línea]
<http://www.radioinsurgente.org>
- Radio Insurgente, (s/f) mensaje sobre mujeres y participación
http://www.radioinsurgente.org/media/Mujeres_y_participacion_espanol_2.9MB.mp3
- SEDATU. (2012), Boletín N° 066, [En línea]
www.sedatu.gob.mx/seraweb/noticias/noticias-2012/may-2012/12268/
- Sedesol. (2014), Guía de programas sociales 2014, [En línea]
www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/images/guias//Guia_Programas_Sociales_2014.pdf
- SIAP. (2003) *Una mirada al panorama agroalimentario de México y el mundo*, octubre 14, 2013. Número 16. México,
<http://www.campomexicano.gob.mx/boletinsiap/016-e.html>
- SIPAZ. (1998), *Enfoque II: mujeres y guerra de baja intensidad* [En línea]
<http://www.sipaz.org/es/informes/40-informe-sipaz-vol-iii-no-1-enero-de-1998/65-enfoque-ii-mujeres-y-guerra-de-baja-intensidad.html>
- (2012) *Militarización*, 28 de marzo, [En línea]

Vázquez García, Verónica. (2001), "Género y tenencia de la tierra en el ejido mexicano: ¿la costumbre o la ley del Estado?", Estudios agrarios [En línea] www.pa.gob.mx/publica/pdf/pa071805pdf

Anexos

Ampliación de ley revolucionaria de Mujeres, 2006 (EZLN, 2013, p.28-30)

- 1.- Las mujeres tienen derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la comunidad.
- 2.- Las mujeres tienen el mismo derecho que los hombres dentro de la comunidad y el municipio.
- 3.- Las mujeres tienen derecho a expresar sus sentimientos porque como mujeres por naturaleza tenemos sentimientos propios y somos más sensibles, es así que merece un trato especial.
- 4.- Las mujeres casadas tienen derecho a usar los métodos de planificación familiar, sea artificial o natural, que ellas decidan o deseen, en acuerdo mutuo con el esposo.
- 5.- Las mujeres tienen derecho de participar en las reuniones y toma de decisiones junto con los hombres, para discutir y hacer planes sin que nadie se los impida o critique. Tienen derecho a capacitarse, a tener espacios y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y municipales, y tener cargos en todos los campos culturales y sociales
- 6.- Las mujeres tienen derecho a prepararse en todos los niveles que sean necesarios para su desarrollo político, económico y social.
- 7.- La Ley Revolucionaria de Mujeres prohíbe estrictamente la siembra y el consumo de drogas, marihuana, amapola, cocaína, etcétera, en nuestros pueblos porque somos las mujeres las que más sufrimos las consecuencias.
- 8.- Se prohíbe estrictamente la venta y el consumo de las bebidas alcohólicas en nuestros pueblos y comunidades, porque somos las que sufrimos golpes, maltratos, pobreza y miseria como consecuencia de este vicio.
- 9.- Las mujeres y sus hijos tendrán igual derecho que los hombres a la alimentación, el vestuario, el gasto y al manejo del recurso de la familia.
- 10.- Las mujeres tienen derecho a descanso cuando realmente lo necesitan, sea porque se sienten cansadas o enfermas, o porque quieren realizar otras actividades que necesitan.
- 11.- Las mujeres tienen derecho a defenderse verbalmente cuando sean ofendidas o atacadas con palabras por la familia o personas ajenas.
- 12.- Las mujeres tienen derecho a defenderse cuando sean atacadas o agredidas físicamente por familiares o por personas ajenas, y tienen derecho a castigar a los agresores de acuerdo a los reglamentos y estatutos de la organización.
- 13.- La capacidad y el trabajo de la mujer tendrá el mismo valor que el trabajo de los hombres, por eso no debe haber diferencia en el salario justo ni en el precio de sus productos.
- 14.- La mujer tiene derecho a exigir que se cambien las malas costumbres que afectan su salud física y emocional. Serán castigados los que discriminan, se burlan o abusan de las mujeres.
- 15.- A los hombres casados y a las mujeres casadas, cualquiera que haya sido la ceremonia. Les queda prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres abandonar a su esposa o esposo sin razón ni fundamento, para unirse con otra mujer o con otro hombre cuando no ha habido ningún divorcio forma.
- 16.- Queda prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres que el hombre tenga dos

mujeres, porque de esta manera la esposa se lastima su sentimiento, se viola su derecho, se lastima su dignidad como esposa y como mujer.

- 17.- La Ley Revolucionaria de Mujeres retoma y considera válido la norma de la sociedad indígena de que es prohibido y que es indebido que algún miembro de la comunidad tenga relaciones amorosas fuera de la norma de la comunidad y del pueblo. Es decir, que no se permite que los hombres y mujeres tengan relaciones si no son esposos, porque esto trae como consecuencia la destrucción de la familia y mal ejemplo ante la sociedad.
- 18.- Ninguna mujer podrá recibir maltrato, insulto o golpe por su esposo sólo por no tener hijos varones.
- 19.- Las mujeres tienen derecho a tener, heredar y trabajar la tierra.
- 20.- Las mujeres tienen derecho a recibir crédito, a impulsar y dirigir proyectos productivos.
- 21.- Cuando se den separaciones en los matrimonios se debe repartir en partes iguales la tierra y todos los bienes de la familia entre el marido y la esposa y los hijos.
- 22.- Las mujeres tienen derecho a castigar a los hombres que venden y toman bebidas alcohólicas y cualquier otro tipo de drogas.
- 23.- La mujer tiene derecho a la diversión y a salir a conocer otros lugares del estado, del país y del mundo.
- 24.- La mujer tiene derecho a ser apoyada por el esposo cuando ella va a hacer trabajo para la organización. Cuando la mujer va a las reuniones, el hombre debe cuidar y alimentar a los hijos, y atender el hogar.
- 25.- La mujer tiene derecho a manejar todos los planes de desarrollo.
- 26.- La mujer tiene derecho de organizarse en lo cultural, como en la poesía, canciones, teatro, baile, fiestas, etcétera.
- 27.- Las mujeres indígenas tienen derecho a que se reconozca su manera de ser diferentes.
- 28.- Las mujeres viudas, madres solteras y mujeres solas tienen derecho a ser respetadas, consideradas, reconocidas como una familia y apoyadas por la comunidad cuando ellas lo necesiten.
- 29.- Las mujeres tienen derecho a estar informadas de todo lo que se hace en la comunidad y recibir todo tipo de información para ampliar más su conocimiento.
- 30.- La mujer tiene derecho a exigir que se erradique la prostitución en las comunidades.
- 31.- Las mujeres tienen derecho de recibir asesoría técnica para que puedan realizar mejor sus trabajos.
- 32.- Las mujeres tienen derecho a ser respetadas por sus esposos, a que las dejen participar en diversas actividades y les permitan salir de la comunidad para hacer su trabajo con las demás mujeres.
- 33.- Las mujeres tienen derecho a ser respetadas en sus usos y costumbres tradicionales, culturales, lenguas y tienen derecho a usar sus trajes regionales.