

00465



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

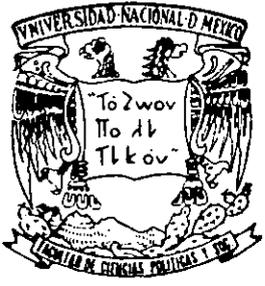
6

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

TENDIENDO PUENTES:
UNA LECTURA DE DOCUMENTOS POLITICOS
DE MUJERES INDIGENAS

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
P R E S E N T A :
MARIA JAIDOPULU VRIJEA

280076



BAJO LA DIRECCION DE LA MAESTRA MARGARA MILLAN MONCAYO

MEXICO, D. F.,

MARZO DE 2000



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

Primero quisiera agradecer a las mujeres indígenas por la inspiración, por las realidades que me hicieron ver, por la autocrítica que me obligó a hacer. A veces las/los intelectuales nos creemos mucho y nos olvidamos que los seres humanos son preciosos en su diversidad y sabiduría diferente.

Por otro lado quisiera agradecer a:

mi asesora, profesora y especialmente amiga Márgara Millán por ... todo; esta tesis no sería posible sin ella,

mis profesores en la Facultad por el interés y el amor que me cultivaron sobre América Latina, especialmente Jorge Turner por ser un pedacito de historia él mismo y María Guerra por ofrecerme sus experiencias y sus comentarios sobre la tesis,

Patti Salcido y Martha Guzmán por salvarme muchas veces,

Carlos Lenk por darme algo de su sabiduría,
y Edgardo Lander por el camino del pensamiento que me ha abierto.

También quisiera agradecer a Ana Esther Ceceña, Luis Hernández Navarro, Esperanza Tuñon, Irene Sánchez y July Chaneton por el interés y los comentarios sobre la tesis.

Indispensable fue la ayuda que me ofrecieron

en San Cristobal de las Casas

Cuadalupe Cárdenas del Colectivo de Encuentro entre Mujeres (COLEM),
Guadalupe Hernández del Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM) y especialmente Yolanda Castro del K'inál Antzetik,

y en México D.F.

Ofelia en Comunicación e Información de la Mujer (CIMAC), Graciela Garza en el Instituto Indigenista Interamericano y Lorena Loeza en la Fundación Rigoberta Menchú.

Un fuerte agradecimiento a todas/os mis amigas/os mexicanas/os y extranjeras/os por las discusiones, los comentarios y más que todo su cariño y amistad. Las/os considero la parte más sustancial de mis tres años preciosos en México. Por razones diferentes muy especialmente gracias a Jennie H., Paula, Leandro, Patricia H., Carlos Ch., Pájaro de Fuego, Calibán Ch., Xerox y todo el taller humanista B.C. del presente y del pasado; por la espera y la esperanza, por las emociones, las tensiones, las risas y las sonrisas, por los días

malos y los días buenos, por el flotamiento, la fortaleza, la transparencia y los extremos, por la sabiduría, las controversias, los consejos y la tranquilidad, por la locura y el "horror"; por los lazos y los recuerdos y el presente que se hace al andar, por querernos sin dependencias, por intentar "inventar de nuevo los colores".

Al otro lado del océano quisiera agradecer a mis amigas/os en Grecia por no olvidarme a pesar de la distancia, mis cuatro padres por su apoyo incondicional, Ani y Kostas por estar siempre a mi lado con tanto cariño, Giorgis, Silba y Dafni por sus pensamientos que sobrepasaban el Atlántico, Ioli por su amor y por existir y Dimitris por lo que nos ha unido más allá de palabras.

Finalmente unas gracias a México que a través de su surrealismo, que no es sino una creatividad no subordinada a las reglas de la racionalidad occidental, está regalando a la humanidad dos características que le hacen falta: el poder seguir disfrutando y festejando la vida incluso cuando el mundo se está cayendo, y el poder seguir soñando que en nuestros tiempos a pesar que se ha vuelto "irracional" sigue siendo un deseo indispensable y profundamente humano.

Esta tesis corresponde a los estudios realizados con una beca otorgada por el Gobierno de México, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, perteneciente al Programa de Intercambios Académicos México - Grecia (Cooperación Internacional). Unas gracias al personal de los departamentos de becas de los dos países.

"Mire, la cosa es que no hay hoyito que no se encharque cuando llueve. Aquí hemos estado siempre, nomás que ahora taconeamos más recio"

Señora ñahñu en Hidalgoⁱ

¿A ndana xi fua'yaa
ko ts'achjajo a maari?
¿A kui xi kjanedayajoo
kjianga je ts'akjibe njña?
K'ejin tjindo xi je jisum
ngat'e je tsjie ña tjindo,
kia ña jinjin tsindio
kpjo isieen bandera.
An xi tiko'an k'ebi,
ko ts' abutijee, ndatsa
akasijina xtjo kojo
kró nisena jmi nixtjin nga k'ie'an.
Tjik'ien ndi'ya k'ajmi xi
tiko k'ajan tikongui'an,
tsi'enga kjucho nixtjin nga
k'uiniymi nixi kama kui nguindie.
Ndibuaja'an; ngat'e kje sa fija'an.
Kjifu'a'yajina, ngat'e kje 'meja'an,
Tatsje nixtjin nga k'e tikoan kó
yejina.
Ta kjiatsí nga chjen nga'ñuna,
nga tuatsjien an,
Kjianga yéji naxinda xi'ñu
kji'atsi nga kji nchik'uji.
Tangá kui nangui kojo an
ta xatsi, ta nga'ñutsi xi yé,
jmitsa kjuakjintakun, kjuia chinie.

¿Tú crees que es mi resucitada
quien te llama? ¿quien te grita
en tu viaje más allá del sueño?
Los muertos no viven en esta vida
porque son felices allá donde no
existen
fronteras ni color de banderas.
Quien está aquí soy yo, reclamándote,
pues aunque he sentido la llaga
de tu espalda y de tu cruz aquí en mi
pecho
nunca ha muerto.
Me he refugiado en la penumbra de
la casa
de luz que está en el cielo.
Para contarte algún día la historia
de esta tierra.
No vuelvo, pues nunca me he ido.
No resucito, pues nunca he muerto.
Siempre he estado aquí y no me has
visto.
Tus ojos sólo se abren para ver lo que
brilla
de las grandes ciudades,
pero de ésta tierra pródiga y de mí
sólo has visto fuerza y pasado,
no sentimientos, ni sabiduría.

Juan Gregorio Regino, "K'e Tiko'an/ Estoy aquí"ⁱⁱ

ⁱ Palabras citadas en Bonfil Sánchez, Paloma (coord.), *Mujer indígena hoy. Panorama y perspectivas*, Comité Nacional Coordinador para la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, México, 1995, p. 94.

ⁱⁱ Poema presentado en *Ojerasca en la jornada*, número 8, diciembre de 1997, p.5.

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	1
1. Acerca de la sorpresa	1
2. La no-existencia en el espacio político: lo diferente que queda excluido.....	2
2.1. La noción de la política.....	6
3. Un intento de acercarse a las mujeres indígenas a través de documentos políticos.....	9
4. ¿Por qué las mujeres indígenas?	10
<u>CAPÍTULO I Acercándose a las mujeres indígenas</u>	13
1.1. Los/las indígenas en América Latina: personas sin agencia política	13
1.2. El feminismo como discurso crítico: visibilizar a la mujer y olvidar a las mujeres.....	17
1.3. Intentando salir de los binomios de la era moderna	21
1.4. Lugares de enunciación-posicionamientos: hacia un conocimiento situado	22
<u>CAPÍTULO II Los caminos de las mujeres indígenas:</u>	
<u>De Chiapas a México - Presentación de los documentos</u>	25
2.1 Factores importantes en la construcción de la agencia política de las mujeres indígenas en Chiapas.....	25
2.2. De Chiapas a México - Los procesos de los años 1994-1999- Presentación de los documentos	30

2.3. El porqué de la elección de los documentos.....	39
2.4. Planteando los problemas.....	40

CAPÍTULO III Las mujeres indígenas como sujetos políticos.....43

3.1. El "abrir los ojos" paso necesario para la construcción del futuro deseado.....	43
3.2. La palabra de las mujeres indígenas:	
sus reivindicaciones.....	45
3.2.1. La comunidad indígena en proceso de cambio	45
3.2.2. Comunidad nacional-comunidad indígena:	
la comunidad deseada.....	47
3.3. Mujeres indígenas:	
los sujetos frente a la comunidad y la nación.....	55
3.3.1. Revaloración propia y la exigencia de ser tomadas en cuenta.....	55
3.3.1.a. Las mujeres indígenas:	
el sujeto colectivo	58
3.3.1.b. El concepto de derecho y la justicia.....	60
3.3.2. Las mujeres indígenas reafirmandose a través de una cultura cambiante. La relación entre la cultura/la tradición y el cambio: ¿una contradicción?.....	63

CAPÍTULO IV El espacio ganado:

hacia el sueño, el futuro en construcción. Propuestas:

posibles lecciones al feminismo latinoamericano.....68

4.1. El espacio ganado, los problemas enfrentados y la propuesta de la autogestión.....	68
---	----

4.1.1. Hacia redes continentales - hacia un espacio cada vez más definido.....	70
4.2. Otras características de la propuesta de las mujeres indígenas.....	72
4.2.1. La praxis política empieza desde la casa.....	72
4.2.2. El lugar de los hombres en la palabra de las mujeres indígenas: ¿compañeros o enemigos?.....	74
4.2.3. Demandas de género y demandas generales: hacia un cambio integral.....	75
4.3. La construcción del feminismo de las mujeres indígenas.....	78
4.4. Lecciones al feminismo latinoamericano.....	79

CONCLUSIONES:

<u>Replantando lo indígena en América Latina: aportes de las/los indígenas mexicanas/os a la construcción de la democracia.....</u>	82
1. El respeto a las diferencias.....	82
2. Repensando la democracia en América Latina.....	84
3. Las mujeres indígenas dentro del movimiento indígena: aportes.....	86
4. Los seres humanos y el sueño por una vida digna (una lección para los/las que "saben más y mejor").....	88

<u>ANEXO I.....</u>	89
---------------------	----

<u>ANEXO II.....</u>	90
----------------------	----

<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	92
--------------------------	----

<u>HEMEROGRAFÍA.....</u>	97
--------------------------	----

<u>DOCUMENTOS.....</u>	100
------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

1. Acerca de la sorpresa

El conflicto en Chiapas marcó un cambio en la imagen que muchos tenían sobre las mujeres indígenas. En el primero de enero de 1994 las mujeres indígenas aparecieron como parte de un ejército. Además con la publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres¹ en la misma fecha se quedó claro que las mujeres indígenas habían luchado y ganado un espacio tanto de acción como de discusión; habían ganado el derecho de reivindicar sus demandas, hablar y ser escuchadas. Los años que siguieron han sido tiempos de gran efervescencia para las mujeres indígenas de Chiapas y todo el país, han sido y siguen siendo tiempos de organización, de plática, de encuentros. Durante los foros para la discusión de lo que después serían los Acuerdos de San Andrés se establecieron mesas de trabajo sobre "Situación, derechos y cultura de la mujer indígena" y la temática de las mujeres se incorporó -aunque de manera limitada- en los Acuerdos de San Andrés. Las mujeres indígenas, vinculadas o no con el movimiento zapatista, siguieron discutiendo sobre sus derechos, siguieron reivindicando y luchando por medio de encuentros, talleres y foros. Obviamente la imagen que hoy presentan las mujeres indígenas es resultado de un largo proceso de organización y movilización el cual se aceleró y se intensificó después del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

¹Véase "Ley Revolucionaria de Mujeres" en el anexo I, publicada en el *Despertador Mexicano* (Órgano informativo del EZLN), no 1, México, diciembre de 1993, en EZLN, *Documentos y comunicados-1, 1o de enero / 8 de agosto de 1994*, Era, México, 1994, pp.45-46.

La acción de las mujeres indígenas, su palabra y sus documentos provocaron una sorpresa profunda en la sociedad nacional e internacional. Según el sentido común, según el discurso dominante, las mujeres indígenas han sido caracterizadas como víctimas, inactivas, pasivas, ignorantes; en contra de esta imagen ahora las indígenas aparecen como agentes políticos críticos, propositivos, activos; la acción y la palabra de las mujeres indígenas están cuestionando el estereotipo de la indígena sumisa, victimizada, inactiva, pasiva.

De repente las que todos/as identificaban como personas que no contaban como sujetos políticos, surgieron como agentes políticos por excelencia. Y este fenómeno no se limita a las mujeres indígenas, ni siquiera a los/las indígenas, sino abarca, como veremos, a otros sectores de la sociedad contemporánea que "aparecieron" a través de varios movimientos, personas que antes no existían para el discurso político.

2. La no-existencia en el espacio político: lo diferente que queda excluido

Hoy día existe una sorpresa general ante la movilización de varios sectores o grupos, como mujeres negras, pueblos indígenas, campesinos pobres etc., los cuales no pueden ser identificados (exclusivamente) en términos de clase. Todas estas movilizaciones reivindican un espacio de existencia que les ha sido negado hasta recientemente por la cultura dominante. Se trata de personas que han sido excluidas de la política oficial; se trata de personas que, a pesar de las declaraciones de los regímenes democráticos, les ha sido negada la capacidad de agencia política² y que actualmente luchan por ser reconocidas como sujetos.

² El concepto de la agencia proviene de la traducción en español de la palabra inglés "agency" que encontramos principalmente en la obra de Anthony Giddens. Es interesante señalar que en los últimos años ha prevalecido la traducción de "agency" como agencia (por ejemplo: Anthony

El concepto de agencia política está vinculado con la modernidad³, con la constitución de los estados nacionales y con el reconocimiento de una esfera política pública y racional -en oposición con la esfera privada- donde los individuos, a través de la mediación del Estado que asegura el bien común, pueden participar, expresarse y decidir. Es aceptado que uno de los aportes de la modernidad ha sido el "surgimiento" del individuo y su reconocimiento como motor de la historia, como actor social. Sin embargo, no a todos los individuos, o grupos de individuos, se les ha reconocido la actuación social, la agencia política, es decir no todos los individuos han podido entrar en la esfera pública y racional de la política. La modernidad ha declarado la igualdad de todos los seres humanos pero basándose en un modelo único que reprime todas las diferencias; así se reconocen como sujetos políticos

Giddens, *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, tr. Carlos Salazar Carrasco, Paidós, Barcelona- Buenos Aires-México, 1997; U. Beck, A. Giddens y S. Lash *Modernidad reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, tr. Jesús Alborés, Alianza Universidad, Madrid, 1997; Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros, *La teoría social hoy*, tr. Jesús Alborés, Alianza Universidad, Madrid, 1990) a pesar de los problemas que pueda provocar la resignificación de la palabra en español. La idea de la agencia marca la posibilidad de todas las personas de incidir en las estructuras y las representaciones sociales; todos y todas somos actores racionales con conocimiento que autoreflexionan sobre su conducta; la agencia marca la capacidad de los seres humanos de producir, reproducir y cambiar las estructuras que determinan su vida y así poder cambiar el universo social.

En la tesis usaré el concepto agencia política en el sentido de poder actuar de todos y todas en la vida en sociedad, en lo político, definido por Bolívar Echeverría como "la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma" [Echeverría, Bolívar, "Lo político en la política", p. 7, en *Chiapas*, no 3, Era - Instituto de Investigaciones Económicas (IIE), UNAM, México, 1996, pp. 7-17; también véase aquí "2.1 La noción de la política"]. La agencia política representa el poder ser sujeto político. La agencia política se refleja en cualquier acción efectuada por los miembros de una comunidad que influye en el transcurso de su vida en común, en "la legalidad que rige la convivencia humana"; agencia política es la capacidad de todos de reproducir, intervenir y cambiar. La agencia política implica acciones, omisiones, comportamientos, decisiones, pensamientos, individuales o colectivos, que tienen repercusiones en la colectividad.

³Hay que aclarar que señalaré tendencias generales de la modernidad que omiten hasta cierto punto el hecho que la modernidad ha tenido diferentes expresiones según el período histórico y el espacio geográfico. Si nos acercamos a casos específicos surgen muchas más contradicciones y fragmentaciones de lo que se ve en lo abstracto.

legítimos solamente los que cumplen con ciertos requisitos -los cuales se proyectan como universales- de modo que estos requisitos funcionan como elementos que excluyen a grupos de personas y a ciertas actividades.

Los requisitos aludidos se reflejan en la noción de una esfera pública rigidamente definida y separada de las otras actividades humanas donde pueden entrar personas que disponen de la racionalidad y la conciencia "necesarias" e históricamente determinadas en el Occidente⁴. Estos elementos que excluyen ciertos grupos de la comunidad política, a pesar de la abolición de las restricciones al sufragio (para los indígenas, para las mujeres, para los pobres) siguen vigentes en el pensamiento y en las formas políticas dominantes -es decir en la cultura política actual.

Creo que la modernidad, basada en el racionalismo humanista de la Ilustración, es una noción contradictoria, humanista y universalista a la vez que imperialista, colonialista y eurocentrista exactamente porque proyecta como universales todos los valores y las experiencias históricas occidentales⁵. La libertad, la igualdad, los derechos humanos, la democracia, el individuo parecen conceptos fácilmente generalizables en lo abstracto, pero si pensamos que son basados en una experiencia particular pueden resultar extremadamente excluyentes. ¿Qué pasa, por ejemplo, con las culturas que

⁴La noción del "occidente" que estoy usando se identifica con el espacio geográfico y el modelo civilizatorio del noroeste de Europa y del norte de América (Estados Unidos).

⁵Para una crítica a la noción de la modernidad véase las ponencias de Edgardo Lander y especialmente: "Modernidad, colonialidad y postmodernidad" ponencia para el XXI Congreso Latinoamericano de Sociología: Por una democracia sin exclusiones y sin excluidos, Sao Paulo, agosto-septiembre 1997, mimeo, y "La deconstrucción de los saberes colonial-eurocéntricos" ponencia en International Congress of Sociology, Montreal, July 26-August 1, 1998, mimeo. El autor en esta segunda ponencia define la modernidad como "una noción que captura cuatro dimensiones básicas: 1) a visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir del cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la 'naturalización' tanto de las relaciones sociales como de la 'naturaleza humana' de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esta sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esta sociedad ('ciencia') sobre todo otro saber" (p. 13).

valoran más la comunidad que el individuo o que no aceptan el derecho a la propiedad privada?, ¿cuál democracia es más "democrática", la representativa o la participativa o la democracia basada en el consenso? En nombre de todas estas ideas nobles se ha excluido todo lo diferente, todo lo que no cabía en el modelo ideal.

La particularidad europea, percibida como expresión máxima del desarrollo humano y como producto interno del ámbito de la civilización occidental, se ha proyectado como meta universal y así se ha naturalizado volviéndose norma. De este modo la idea de la modernidad ha impuesto a todas las sociedades "atrasadas" una visión teleológica de un camino progresivo desde lo tradicional-estático hacia lo moderno-occidental, ligado al estado liberal capitalista y espacio por excelencia de la política legitimada. La modernidad aceptando como únicas legítimas *sus* formas de conocimiento y valorización reconoce la agencia política según los determinantes propios.

Bajo esta perspectiva el individuo racional-occidental (hombre blanco con un buen ingreso) que actúa dentro de los marcos de la política 'oficial' se vuelve en la medida suprema para todo, en el motor consciente de la historia y se reconoce como único sujeto político, cuando "las otras formas de ser social -la mujer occidental tanto como la gente no occidental- son comprendidas en términos de una carencia, una desviación con respecto a la acción típico-ideal representada por el paradigma de la acción racional"⁶; las formas de participación y actuación políticas no oficiales, no legitimadas, se valoran igualmente como una desviación. Parece que ciertos grupos no son suficientemente "racionales" para otorgarles la capacidad de decidir, el derecho y la facultad políticos, la agencia política, de modo que esta versión

⁶Véase Das, Veena, "La subalternidad como perspectiva", p. 281, en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comps.), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias - Sefhis - Aruwiwiri, La Paz, 1997, pp. 279-292.

sobre la agencia política ha funcionado como mecanismo para justificar y asegurar el dominio incuestionable de una élite en la esfera política y la exclusión de todos los demás. Paralelamente los obstáculos para alcanzar el modelo ideal son parte del mismo sistema de exclusión, lo que resulta una de las contradicciones más sustanciales de la modernidad.

Los conceptos de "conciencia" o de "concientización" que encontramos en el marxismo y que son usados por otras corrientes de pensamiento como el feminismo para medir la agencia política, resultan también excluyentes; los grados de concientización se miden y se definen en relación con el sujeto occidental-moderno, el sujeto único. ¿Por qué los/las indígenas son menos "conscientes" que un sindicalista obrero o que un empresario burgués? Simplemente porque la calidad de sujeto y la capacidad de agencia política se dan en relación con el contexto socio-cultural hegemónico. Parece que existe un camino progresivo hacia una "Conciencia Ideal"⁷, secular, individualista, racional, una conciencia según la cual se miden los logros de todos/as, una conciencia que una vez más subordina o excluye de la política todo lo que es diferente.

2.1. La noción de la política

A mi modo de ver todos los seres humanos son sujetos, disponen de agencia política independientemente si esto es reconocido como tal por la cultura occidental. Esta idea de la política no se limita obviamente a la política partidaria y oficial sino que abarca la participación en organizaciones de diversa índole y está ligada incluso a la vida cotidiana; es decir hablo de una política que se mueve desde el llamado espacio público hasta el llamado

⁷Véase Guha, Ranajit, "La prosa de Contra-Insurgencia", p. 69, en *ibid.*, pp.33-72.

espacio privado, una política que rompe con la separación moderna excluyente de una esfera política altamente institucionalizada y relacionada exclusivamente con el control de Estado a través del sistema de partidos. Hablo de la política como manera de regular las relaciones entre las personas dentro de una comunidad.

De este modo identifico la política en el sentido amplio con lo que llama Bolívar Echeverría "lo político" es decir "la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia... en los momentos de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad "está en peligro", o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma. Pero lo político no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social"⁸.

Teniendo como punto de partida esta concepción de la política resulta casi obvio que todas las personas, en la medida que pertenecen a una comunidad, son agentes políticos. En este sentido no importa si participan en un partido o votan en las elecciones; el simple hecho de vivir en una comunidad -independientemente de su tamaño- y de conectarse socialmente con otros miembros de esta misma comunidad en el espacio de la vida cotidiana conlleva la praxis política; en otras palabras el contacto social es finalmente una acción política. Por ejemplo la mujer dentro del ámbito familiar participa en la política en la medida que educa a sus hijos/as de una cierta manera,

⁸Echeverría, Bolívar, "Lo político en la política", p. 7, en *Chiapas*, no 3, Era - Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc), UNAM, México, 1996, pp. 7-17.

mantiene una cierta relación con su esposo, se vincula con otros parientes. Los comportamientos, la actitud, las acciones de cada individuo transforman paulatinamente las normas sociales, la legalidad que rige la convivencia humana y este proceso es más que todo político. De modo que existen muchos niveles de política -por ejemplo el familiar, el laboral, el institucional- y no podemos descartar ninguno de ellos: todos contribuyen en la forma que tiene y tendrá en el futuro la socialidad y la convivencia humana.

En síntesis se podría decir que tenemos que desvincular la agencia política de la práctica política occidental. Hay que tomar la agencia política como un atributo de los seres humanos ligado a su condición de miembros de una sociedad. La agencia política nunca se pierde sino está en continua construcción; se construye históricamente según los diferentes contextos pero está siempre presente. Los indígenas, las indígenas y todos los grupos que escapan del modelo moderno-occidental del sujeto racional disponen de agencia política; todos pueden responder a la pregunta: ¿qué quieren?, ¿cuáles son sus reivindicaciones? Su manera de hacer política es muchas veces diferente de la política legitimada pero no por eso podemos decir que *no* hacen política, en el ámbito cotidiano, a través del lenguaje, por medio de la resistencia cultural. Los/as indígenas algunas veces participan en la política oficial pero también otras veces prefieren distanciarse respecto a ésta por considerar que no los/las representa, no obstante siguen actuando políticamente a través de sus cooperativas, sus elaboraciones religiosas, su creatividad cultural. Esta perspectiva sobre la agencia y la praxis políticas rompe con la visión teleológica de la historia desde lo tradicional-estático hacia lo moderno-en movimiento y las valoraciones impuestas desde la cultura hegemónica.

3. Un intento de acercarse a las mujeres indígenas a través de documentos políticos

Ante la contradicción entre el discurso dominante sobre las indígenas y su actuación y su palabra, y tomando como elemento fundamental que todas las personas son agentes políticos, decidí enfocarme en algunos documentos políticos -en el sentido de la política arriba explicado- de mujeres indígenas que son parte del proceso histórico-social después del 1o de enero de 1994, cuando las movilizaciones hicieron más visibles las expresiones de la agencia política de las indígenas. Los documentos que elegí abarcan el período 1994-1997 y son los siguientes: dos memorias de talleres con mujeres indígenas sobre derechos, costumbres y tradiciones realizados en Chiapas en 1994 como resultado de la discusión que provocó la visibilidad de las indígenas insurgentes, las conclusiones del Encuentro Nacional de Mujeres de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) realizado en 1995, los resolutivos de la mesa de mujeres en el Foro Nacional Indígena de enero de 1996 cuyos documentos sirvieron para la elaboración de los Acuerdos de San Andrés y los textos del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas de agosto de 1997 que vino como resultado de los contactos que las indígenas hicieron en el espacio del Congreso Nacional Indígena.

El objetivo del análisis de los documentos es deshacerse de la sorpresa de 1994, acercarse a los supuestos objetos pasivos y tratarlos, o mejor dicho tratarlas, como sujetos, como agentes políticos. El objetivo es buscar en estos documentos el lugar desde el que se hablan y nos hablan las indígenas y las reivindicaciones que formulan. Dentro del espacio político que definen los documentos intentaré ver a los sujetos, a las mujeres indígenas organizadas y

activas, y la idea que proyectan de sí mismas en el futuro, es decir las propuestas que ofrecen para el futuro que desean construir.

Los documentos como material de análisis tienen dos desventajas principales: Primero presentan una imagen de homogeneidad falsa porque ocultan las diferencias de opiniones y -lo más importante- la heterogeneidad de los pueblos indígenas de México. Segundo contienen una larga serie de mediaciones: de las participantes de los talleres o de los encuentros a las personas encargadas de escribir los textos, hasta mi lectura, que es la mediación última y más arbitraria. A pesar de estas desventajas creo que es importante usar este material porque nos puede señalar las tendencias generales de la visión política de las mujeres indígenas organizadas, es decir cómo ellas se definen como agentes y cómo visualizan el futuro en construcción.

4. ¿Por qué las mujeres indígenas?

Elegí enfocarme en documentos de *mujeres* indígenas porque creo que el género, junto con la clase, la etnia, la raza, la edad es un nivel analítico de mucha importancia; según mi punto de vista las mujeres -la mitad de la población humana- están parcialmente excluidas de la política, es decir su participación es mínima dentro de la política oficial y su actuación dentro de la política "informal" (no legitimada) no es reconocida. Creo que sin entrar en el debate sobre igualdad y diferencia -es decir si hombres y mujeres somos iguales o diferentes- en esta coyuntura histórica somos diferentes y las voces de las mujeres no son escuchadas en las decisiones de la política oficial; el agente político reconocido es el hombre y la mujer no es que no haga política sino que su actuación dentro de ésta no es legitimada y valorada y en

consecuencia no se toma en cuenta en la política oficial⁹. Por estas razones considero imprescindible destacar la categoría de género en cualquier análisis de discurso y praxis políticos.

Dentro de un contexto en que las mujeres no son reconocidas como agentes políticos plenos, las mujeres indígenas son menos reconocidas como tales que las mujeres "en general". Considero de mucha importancia visibilizar a las mujeres indígenas dentro del espacio político porque dado que están haciendo una propuesta política desde una posición tan marginada, nos pueden aportar mucho en la discusión sobre la democracia, sobre cómo podemos alcanzar una democracia más participativa, más incluyente, más "democrática". Paralelamente las implicaciones que trae el elemento étnico -y de clase- enriquecen la visión de género y las posibles aportaciones que nos puede ofrecer la propuesta de las indígenas en el espacio político.

Pero ¿qué significa el género como categoría de análisis? Joan Scott en su artículo "El género: una categoría útil para el análisis histórico" define el género como conexión entre dos proposiciones: A. "[E]l género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos"; como tal comprende cuatro elementos interrelacionados: 1. símbolos culturalmente disponibles de representaciones múltiples, 2. conceptos normativos que interpretan los significados de los símbolos (doctrinas religiosas, políticas etc.), 3. instituciones y organizaciones sociales a través de las cuales se construye el género, 4. identidad subjetiva. B. "[E]l género es una forma primaria de relaciones significantes de poder", es decir es un campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula y

⁹Sobre el tema de las mujeres en el espacio político véase Phillips, Anne (ed.), *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1998.

se legitima el poder. Los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social¹⁰.

Esta definición es útil en la medida que ayuda comprender la construcción de género en diferentes niveles, el simbólico, el normativo, el institucional y el subjetivo sin perder de vista las relaciones de poder que implica. El análisis de los documentos que intentaré hacer está enfocado en el tercer elemento de la primera proposición, es decir en las instituciones y organizaciones sociales a través de las cuales se construye el género. Sin embargo hay que tener en cuenta que cualquier intento de cambio requiere la resignificación de los conceptos normativos que definen los símbolos, la reinterpretación de la historia y la reafirmación dentro del espacio político. Por otro lado no hay que tomar este esquema como una estructura estática; los elementos aludidos están en continua construcción y en continuo interrelacionamiento. Además hay que tener siempre en cuenta que el género funciona simultáneamente con otros elementos como es la etnia, la raza, la clase, la edad y en consecuencia no se puede analizar de manera separada de ellos; de modo que la construcción de la agencia política no puede sino implicar el interrelacionamiento de todos estos elementos.

¹⁰Véase Scott, Joan W., "El género: una categoría útil para el análisis histórico", p. 289 y ss., en Lamas, Marta (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Angel Porrúa - PUEC, UNAM, México, 1996, pp.265-302.

CAPÍTULO I Acercándose a las mujeres indígenas

1.1. Los/las indígenas en América Latina: personas sin agencia política

A los/las indígenas en América Latina siempre los/las han tratado como no-sujetos, como no-agentes políticos, como pueblos que carecen de la capacidad de actuar "conscientemente", es decir racionalmente acorde a la lógica occidental, porque su cultura atrasada y pre-moderna -es decir "irracional"- les ha impedido esta forma de actuación.

La constitución de los estados nacionales en América Latina significó para los/las indígenas un empeoramiento: si bajo el régimen colonial estaban subordinados/as, después de las luchas por la independencia dejaron de existir como pueblos o etnias en la estructura política y legal de las nuevas naciones; los/las indígenas no podían existir jurídicamente si no estaban dispuestos/as a abandonar su cultura¹¹. La noción de igualdad de los nuevos estados naciones sofocaba cualquier diferencia, "un 'pueblo' ficticio de individuos abstractos reemplaz[ó] a los pueblos reales"¹², el "pueblo" se volvió "la suma de ciudadanos individuales, con independencia de su situación social, de su pertenencia a determinadas comunidades, clases, culturas"¹³. La constitución de los estados-nacionales siguiendo el paradigma occidental tenía que basarse en una homogeneización absoluta que abría el camino para la modernización. Los nacionalismos de los nuevos estados intentaron imponer la homogeneización por medio de una cultura nacional moderna; esto significó que los/las indígenas se vieran sometidos/as a

¹¹Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América, Siglo XXI*, México, 1994, pp. 25-26 y 38.

¹²Villoro, Luis, "Del Estado Homogéneo al Estado Plural", p.26, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós - Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México 1998, pp.13-62.

¹³*Ibid.*, pp. 25-26.

procesos de aculturación dado que su cultura de "atraso" representaba un impedimento para la modernización y el progreso nacionales¹⁴.

Incluso en la etapa indigenista que se intentó un alejamiento de los discursos racistas del siglo pasado, la idea del atraso indígena siguió vigente: el objetivo era la incorporación al estado nacional a través de la modernización de las comunidades. El discurso moderno ha tachado de inferiores a todos los que no comparten sus valores; y, aún más, las sociedades llamadas tradicionales fueron siempre un "punto de referencia estable para definir la identidad civilizada"¹⁵; es decir el progreso identificado con la modernidad necesitaba un punto de referencia contrario para ser definido y valorado como objetivo máximo; las ventajas de la "civilización" pueden ser sostenidas y argumentadas solamente si existe un otro no-civilizado, no-moderno, un otro supuestamente atrasado según el cual la modernidad puede medir sus avances.

En el caso de los/las indígenas la cultura comunitaria, la relación de respeto a la naturaleza, el significado de la tierra, el rechazo de la rentabilidad como valor supremo, el predominio del consenso, han sido elementos de un choque cultural asimétrico que les ha dado la calidad de "atrasados", lo cual en la "política" ha significado la carencia de la capacidad de agencia. Obviamente la versión dominante sobre la agencia política excluyendo a los/las indígenas ha justificado y respaldado la dominación de un grupo élite en la política.

A pesar de las críticas al indigenismo esta perspectiva sigue vigente en el discurso hegemónico que trata a los/las indígenas como personas que todavía

¹⁴Florescano, Enrique, "Luchas indígenas y campesinas" en *La Jornada Semanal*, domingo 1 de febrero de 1998, pp. 2-4.

¹⁵Véase Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA) - Grijaldo, México, 1991, p. 72.

no han logrado la condición de sujetos políticos porque están anclados en su tradición estática y pre-moderna. Así aunque "lo indígena porta ... un gran peso histórico y simbólico... por lo general se tiend[e] a estigmatizar la condición india contemporánea, al considerarla un arcaísmo que debe desaparecer para dar lugar a la 'modernidad' entendida como integración a una occidentalización planetaria"¹⁶.

Esta contradicción sigue en lo relativo a las mujeres indígenas. En los raros casos que el discurso hegemónico habla de las indígenas ellas aparecen como ignorantes pero, por otro lado, como portadoras del folclor indígena, ellas son las que preservan la tradición. Esta contradicción implica como solución dos alternativas, por un lado el cambio impuesto y forzoso y por otro la preservación de la cultura folclórica que al tiempo que se considera patrimonio cultural condena a sus portadoras en el "atraso". Las indígenas pueden ser usadas -como folclor- pero no son ellas quienes deciden, su tradición les colocan 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 y construidas en un terreno cultural subvalorado como la parte más atrasada del "otro". Las mujeres indígenas identificadas completamente con la cultura indígena, es decir con el atraso total, representan el punto de referencia más opuesto, más extremo a la modernidad y al progreso.

¹⁶Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI - Instituto Nacional Indigenista (INI), México 1997, p. 24.*

Frente al indigenismo homogeneizador e inorgánico -en el sentido de una ideología elaborada por grupos no indígenas-¹⁷, aparece desde los años setenta en América Latina una fuerte movilización de los pueblos indígenas. Hoy, después de largas luchas, los pueblos indígenas han encontrado el espacio y las formas para ser escuchados; su reivindicación principal es el derecho a la autodeterminación plasmado frecuentemente a través de la demanda de la autonomía. Dentro del contexto de esta movilización continental las mujeres indígenas empiezan a "aparecer", se vuelven cada vez más visibles a través de sus encuentros, su acción y su palabra y luchan para que igualmente se les reconozca la capacidad de agencia política.

La idea de autodeterminación tiene su origen en el establecimiento de los estados naciones en Europa y se ha utilizado como base para todas las reivindicaciones anticoloniales. Sin embargo, cuando los pueblos indígenas reivindican este derecho el mundo "civilizado" se aterroriza. Según el modelo socio-político dominante existe una sola autodeterminación, la occidental, la autodeterminación de los pueblos constituidos en estados. Cualquier otro pueblo -y especialmente un pueblo que todavía no ha entrado en la modernidad, no es "occidental" no es capaz de autodeterminarse y decidir sobre su vida. Como dice Bartolomé Clavero hablando de la negación de aceptar la autonomía y la autodeterminación indígenas "[e]l bloqueo es antes, mucho antes, cultural que político, de la propia cultura constitucional, una cultura incapaz de concebir la capacidad de otras culturas ni siquiera cuando procede a reconocerlas"¹⁸. Y no se trata solamente de la capacidad de

¹⁷Caracterizaciones de Hector Díaz Polanco en "Introducción. Los pueblos indios en los Estados nacionales", p. 25, en Díaz Polanco, Hector (comp.), *Etnia y Nación en América Latina*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (CNCA), México 1995, pp. 13-39.

¹⁸Clavero, Bartolomé, *op. cit.*, p.139.

otras culturas sino de la misma capacidad de los/las integrantes de estas culturas de ser aceptados/as como agentes políticos.

En este punto hay que hacer una aclaración: los conceptos de cultura occidental o cultura indígena se usan por razones analíticas; hay que tener siempre en cuenta que toda cultura es híbrida en el sentido que no representa un espacio separado, aislado. Ninguna civilización, como dice E. Said es única u original, todas son híbridas, heterogéneas, altamente diferenciadas y no monolíticas. Así que podemos usar los conceptos de cultura occidental o cultura indígena como espacios diferentes pero teniendo siempre en cuenta que no se trata de culturas aisladas, estables, monolíticas, sino de construcciones en movimiento que reflejan hasta cierto punto su historia de prestaciones culturales¹⁹.

1.2. El feminismo como discurso crítico: visibilizar a la mujer y olvidar a las mujeres

Entre las voces que han criticado la imposición de un sujeto único en la política y las exclusiones que conlleva la supuesta carencia de la capacidad de agencia política de tantos seres humanos encontramos al feminismo. Las luchas feministas desde los 70 estuvieron basadas en el cuestionamiento de la legitimidad del sujeto único masculino que excluía a la mitad femenina de la humanidad; por otro lado ofrecieron un modelo de la política mucho más amplio del institucional apoyando el lema "lo personal es político" y de este modo lograron presionar a los partidos y al Estado para involucrarse con asuntos que hasta entonces se consideraban "privados".

¹⁹Said, Edward, *Culture and imperialism*, Alfred A. Knopf, New York, 1993.

No obstante, a pesar de la crítica a esta parte de la modernidad hay que admitir que el feminismo es un movimiento moderno de modo que varias corrientes feministas siguieron ancladas en el modelo de un camino lineal hacia el "progreso", identificado con la "emancipación" y la "concientización" definidas exclusivamente desde la perspectiva de un feminismo individualista e ilustrado. De este modo las corrientes feministas predominantes en el occidente, han pensado la subordinación de las mujeres como homogénea e independiente del contexto social, cultural e histórico y, en consecuencia, han esquematizado las luchas de las mujeres hacia su emancipación según un modelo único.

Durante la década de los 80 y especialmente en los 90 surge una corriente feminista formada principalmente por mujeres de países no occidentales, o negras e hispanas de países occidentales, que se vieron excluidas por las declaraciones del feminismo predominante, concebido como el único, capaz de hablar en nombre de todas las mujeres del mundo, un feminismo que veía en cualquier diferencia un signo de falta de conciencia de género porque simplemente rompía con su propio esquema de los "pasos" necesarios hacia la "emancipación" femenina universal.

Según la crítica efectuada por esta vertiente feminista, las feministas anglo-norteamericanas subestiman la opresión por razones de clase o de raza y privilegian el tema de la subordinación por cuestiones de género como si "las categorías de clase y de raza debieran volverse invisibles para que el género se volviera visible"²⁰. Sin embargo esta subestimación deliberada está basada en una realidad particular (de clase media, blanca) y no corresponde a la realidad de la mayoría de las mujeres en el mundo. Además la lógica de privilegiar la

²⁰Mohanty, Chandra Talpade, "Feminist encounters: locating the politics of experience", p. 75, en Barrett, Michele y Phillips, Anne (eds.), *Destabilizing theory: contemporary feminist debates*, Stanford University Press, Stanford, 1992, pp. 74-92, traducción mía.

categoría de género no reconoce el hecho que "una 'se hace mujer' en maneras que son mucho más complicadas que una simple oposición a los hombres"²¹. Así "la insistencia acerca de la coherencia y unidad de la categoría de 'mujeres' ha rechazado efectivamente la multiplicidad de las intersecciones culturales, sociales y políticas en las que la variedad concreta de 'mujeres' se construye"²².

La aspiración de un feminismo particular predominante en el occidente a convertirse en la doctrina feminista universal y de este modo poder hablar en nombre de todas las mujeres tuvo como resultado la subestimación y la exclusión de otras voces femeninas. Así ha surgido una dicotomía entre el feminismo "nuestro", occidental y progresista y las expresiones feministas o incluso femeninas tercermundistas. Chandra Mohanty que ha analizado la visión feminista occidental (de clase media blanca) sobre las mujeres del Tercer Mundo dice que son tratadas como víctimas, sumisas, encerradas en los mandatos de su tradición, encerradas en un espacio privado e incapaces de reaccionar. En este sentido estas mujeres no pueden "emanciparse" solas, es decir sin la ayuda de sus ilustradas compañeras. Sin embargo esta percepción otorga implícita o explícitamente a las mujeres del Tercer Mundo la calidad de objeto manipulable y no de sujeto. Esta imagen estática de las mujeres del Tercer Mundo se contrapone con la imagen de las propias feministas occidentales que se autodefinen como dinámicas, libres, independientes y finalmente capaces de decidir sobre su vida²³.

²¹Alarcón, Norma, "The theoretical subject(s) of This Bridge Called My Back and anglo-american feminism", p. 360, en Anzaldúa, Gloria (ed.), *Making Face, Making Soul/ Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by women of color*, Aunt Lute Books, San Francisco 1990, pp. 356-369, traducción mía.

²²Butler, Judith, "Sujetos de sexo/género/deseo", p. 7, en *Feminaria*, año X, no 19, 1997, pp. 1-20.

²³Véase Mohanty, Chandra Talpade, "Under western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses", p. 56 y ss., en Mohanty, Ch., Russo, An., y Torres, L. (eds.), *Third world women and the politics of feminism*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1991, pp. 51-80.

El termino de Tercer Mundo usado por la autora incluye también las mujeres de "minorías" en el Primer Mundo²⁴. Sin embargo se podría decir que también existen mujeres del Primer Mundo en el Tercero, en el sentido que el feminismo occidental se ha vuelto un paradigma para las mujeres feministas (urbanas, intelectuales, de clase media) del Tercer Mundo de modo que frecuentemente tratan a mujeres "diferentes" como las indígenas en términos de una carencia, como algo inconcluso en relación con el sujeto ideal representado por ellas.

La subestimación de otras mujeres puede incluso llevarnos a olvidarlas completamente: como las indígenas eran consideradas incapaces de reaccionar políticamente no existían para muchas organizaciones feministas; es interesante lo que señala Yolanda Castro sobre el feminismo mexicano: "[e]s irónico el que haya tenido que aparecer en el escenario político el EZLN para que las organizaciones feministas se dieran cuenta que las mujeres indígenas existían, que llevaban muchos años trabajando en organizaciones y que ahora contaban con una Ley Revolucionaria, con demandas específicas"²⁵.

Entonces las mujeres indígenas olvidadas como agentes por el discurso oficial sobre indígenas, tampoco son reconocidas como tales por las corrientes dominantes del movimiento que por excelencia ha intentado visibilizar a las mujeres; otra vez las indígenas salían del modelo ideal y por eso era mejor olvidarlas, pensar que no existían.

²⁴Mohanty, Chandra Talpade, "Introduction. Cartographies of struggle. Third world women and the politics of feminism", p.2, en *ibid.*, pp. 1-47.

²⁵Castro, Yolanda, "Mujeres Indígenas. Participación política en los Altos de Chiapas", p. 30, artículo incluido en el folleto de la memoria de talleres realizados en Chiapas en 1994, *Mujeres indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones*, publicado por K'inol Antzetik, A. C, 1995, pp.28-32.

Hoy día aparece el reto para el feminismo latinoamericano de alejarse de los paradigmas occidentales y empezar a "ver" a las otras mujeres, las olvidadas. Es imprescindible intentar dar espacio a estas otras voces, acercarse a expresiones de mujeres como las indígenas pero esta vez en términos de igualdad, es decir sin imposiciones de sus aspiraciones y su feminismo. Quizás llegó el tiempo de establecer la prioridad de tender puentes y de empezar un diálogo entre iguales, sin imposiciones de nuestros patrones culturales, para ver qué podemos aprender del otro, de las otras, a base de puentes sólidos construidos a través de la aceptación de nuestras respectivas diferencias.

1.3. Intentando salir de los binomios de la era moderna

Para que este diálogo sea factible, para poder acercarnos a cualquier "otro", considero necesario salir de los binomios de la era moderna que definen un "nosotros" moderno y en movimiento basado en un sujeto racional en gran medida imaginario y un "otro" atrasado, premoderno, estático. Estas categorías estereotipadas no sirven para analizar nuestra sociedad, ya que fueron construidas por una dicotomía utilizada para justificar la superioridad moderna y la subordinación de todos los demás, lo cual se proyecta incluso dentro de las sociedades occidentales por el no reconocimiento de agencia política a ciertos sectores. Si estas dicotomías estereotipadas no sirven para analizar "nuestra" heterogeneidad, obviamente no podemos usarlas para analizar comunidades diferentes -con comunidades diferentes no implica de manera alguna que se trata de comunidades "cerradas" en relación con la comunidad nacional. Así sería mejor intentar entender a los indígenas y especialmente a las indígenas no en comparación, sino como miembros de comunidades distintas a las nuestras, y así evitar una "occidentalización"

impuesta²⁶. Más bien tenemos que intentar problematizar nuestros conceptos y transformarlos para que se vuelvan flexibles ante una realidad diferente y siempre cambiante.

1.4. Lugares de enunciación-posicionamientos: hacia un conocimiento situado

Acercarnos a las mujeres indígenas no es una cosa simple. Además de las diferencias de clase que nos separan - ellas viven la mayoría de las veces en situaciones de extrema pobreza- las mujeres indígenas pertenecen a una cultura muy diferente a la occidental, son personas que tienen otra cosmovisión; para nosotras/os el choque cultural entre nuestro individualismo versus el consenso y el privilegio de la comunidad en la cultura indígena constituye un abismo en relación con la percepción de la realidad. Se podría decir que se trata de un lugar de enunciación diferente.

Como lugar de enunciación o posicionamiento²⁷ defino el lugar -geográfico, cultural, social, político- desde donde escribimos o hablamos que condiciona nuestra mirada y que es producto de la intersección continua de varios factores -es decir no es estable ni homogéneo. Sin embargo el posicionamiento más que todo no es simplemente la agregación de diferentes elementos identitarios, sino, como explicaré a continuación, un lugar político.

²⁶Minh-ha, Trinh T., *Woman, native other. Writing postcoloniality and feminism*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1989, p. 106.

²⁷Véase De Lima Costa, Claudia, "Situando o sujeito do feminismo: O lugar da teoria, as margens e a teoria do lugar", pp. 139-40, *Travessia*, no 29/30, UFSC-Florianópolis, 1997, pp.123-160. También véase: Kaplan, Caren, "The politics of location as transnational feminist practice", p. 149, en Grewal, Inderpal y Kaplan, Caren (eds.), *Scattered hegemonies: Posmodernity and transnational feminist practices*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, pp. 137-152 y Mohanty, Chandra Talpade, "Feminist encounters: locating the politics of experience", *op. cit.*.

Como existen graves limitaciones sobre mi lugar en relación con el análisis de documentos de mujeres indígenas, no aspiro a una interpretación "completa", total o única -que dudo que pueda existir- porque los lugares de enunciación, el mío y el de las indígenas, son completamente diferentes. Paralelamente dadas las dificultades en identificarme con ellas no puedo incurrir en el error común de este tipo de investigaciones e idealizar todo lo que tiene que ver con lo indígena pero, por otro lado, debo cuestionar mi visión continuamente y tener en cuenta de que formo parte de una relación de poder que se experimenta siempre entre los/las investigados/as y el/la investigador/a.

Por las diferencias aludidas sería importante intentar no hacer valoraciones e imponer mis propias categorías sobre las opiniones de las mujeres indígenas sino más bien comprenderlas dentro de su propio contexto. Sin embargo a veces las valoraciones aparecerán quizás implícitamente porque no puedo borrar mi propia cosmovisión (occidental).

En palabras de Donna Haraway se podría decir que mi meta sería una visión encarnada y parcial, un conocimiento situado y crítico²⁸. Coincido con la autora que sostiene una objetividad que parte de la posición del sujeto. De esta manera las interpretaciones serán siempre parciales pero ofrecerán las conexiones y la apertura de una visión que finalmente es más amplia. Así no intento "descubrir" mi objeto de estudio sino hacer "una 'conversación' cargada de poder"²⁹, sobre todo porque trato los objetos de estudio como agentes, como sujetos que están en continuo movimiento.

²⁸Haraway, Donna, J., "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, 1995, pp.313-346.

²⁹*Ibid.*, p. 342.

En este sentido y dadas las diferencias de posicionamientos el objetivo no es revelar la a "otra" o revelar algo a la "otra" (a las indígenas), sino incidir en la interpretación dominante sobre estas mujeres, que, desde mi punto de vista las ha construido sólo como objetos, entenderlas como sujetos políticos dentro de su contexto y no en el mío/nuestro. El objetivo será intentar hacer una lectura de documentos de mujeres indígenas usando las herramientas analíticas/científicas que me puede ofrecer mi/nuestra cultura para mostrar a esta misma cultura que existen otras maneras de ver el mundo. En este sentido mi posicionamiento es, más que todo, político.

Si partimos del reconocimiento de nuestro lugar de enunciación podemos empezar a tender puentes, establecer las bases de un diálogo entre iguales, como consecuencia de haber aprendido a escuchar al otro, a las otras, aceptando nuestras respectivas diferencias sin subvaloraciones. Para construir la democracia es imprescindible saber desde donde hablamos y aceptar que nuestro lugar no es el lugar común para todos/as.

CAPÍTULO II Los caminos de las mujeres indígenas: De Chiapas a México - Presentación de los documentos

2.1 Factores importantes en la construcción de la agencia política de las mujeres indígenas en Chiapas³⁰

En esta parte explicaré el contexto de la construcción de la agencia política de las mujeres indígenas en Chiapas; por la información que se ha difundido sobre la región a raíz del levantamiento del EZ, Chiapas surge como caso ejemplar para entender la constitución continua de la agencia política. Paralelamente considero que Chiapas es un caso ejemplar por el carácter del levantamiento zapatista y sus repercusiones a nivel nacional e internacional. Primero porque la movi'lización indígena de Chiapas lleva una gran significancia: desde 1994 el factor indígena aparece en sus dimensiones reales, es decir, como elemento central para la constitución de estados nacionales democráticos. Segundo porque la movilización indígena en Chiapas ha visibilizado a las mujeres indígenas de una manera excepcional; las zapatistas se han vuelto un ejemplo vivo, inspiración para todas las indígenas; a partir de 1994 se manifiesta una gran movilización de mujeres indígenas en todo México y en otros países del mundo. Tercero porque en Chiapas se articula un proyecto político, una propuesta que coloca a los/las indígenas dentro de la nación y reconoce a las mujeres indígenas como agentes políticos.

Es obvio que los procesos de organización y movilización de las mujeres indígenas son de largo tiempo y se presentan de manera quizás fragmentada;

³⁰En este subcapítulo fue imprescindible la información que me ofrecieron las conversaciones con Guadalupe Cárdenas del Colectivo de Encuentro entre Mujeres, COLEM, Grupo de Mujeres de San Cristóbal, A.C. (25/11/98), Guadalupe Hernández del Centro de Investigación y Acción para la Mujer, A. C., CIAM (25/11/98) y Yolanda Castro de K'inál Antzetik, A. C. (26/11/98).

no obstante en el caso de Chiapas los procesos se ven más intensos. Usando el análisis del tiempo que hace S. Bagú podemos decir que en este caso, debido al movimiento zapatista, se presenta de manera excepcional una combinación de intensidad e impacto -tiempo organizado "como rapidez de cambios" y "como radio de operaciones"³¹. El conflicto en Chiapas marcó un brote, la explosión de un proceso que se estaba gestando durante mucho tiempo; en esta coyuntura de aceleración de transformaciones la voz de las mujeres indígenas también fue escuchada como resultado de cambios que vienen del pasado y que seguramente tendrán una continuación en el futuro.

El "abrir los ojos" de las mujeres indígenas en Chiapas -lo que algunas feministas llamarían concientización- no surgió de repente sino marca un proceso continuo durante el cual su agencia política se está construyendo a través de la encrucijada y la articulación de diferentes experiencias. Existen pocas investigaciones específicas sobre este proceso, no obstante haré un intento de enumerar algunos factores que han influido en la continua construcción de la agencia política de las mujeres indígenas en Chiapas.

Las colonizaciones de la selva en las décadas cincuenta, sesenta y setenta, promovidas originalmente por las instancias oficiales para resolver la demanda por tierra, significaron el encuentro de indígenas de diferentes etnias, el intercambio cultural y de experiencias organizativas³². El Primer Congreso Indígena de 1974, organizado por la Diócesis de San Cristóbal marca

³¹ Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, Siglo XXI, México, 1970, p.106.

³² Véase Montemayor, Carlos, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz, México, 1998 (2a ed.), pp.95-97.

la inauguración de una nueva etapa para la organización indígena³³. Durante la década de los setenta aparecen en la región varias organizaciones campesinas-indígenas en donde las mujeres se integran en número limitado.

La década de los ochenta trajo más pobreza y agudizó fenómenos como la migración a las ciudades, el trabajo temporal etc. Las mujeres en este contexto se vieron frecuentemente obligadas a sostener a toda la familia dado que el marido no podía conseguir trabajo, se encontraba fuera de la comunidad o había abandonado la familia. Aunque las mujeres siempre han participado en trabajos fuera del hogar "ayudando" a sus maridos, el aumento de la pobreza hizo que muchas salieran de sus comunidades para trabajar en las ciudades, vender sus artesanías o sus productos, etc.

En esta década empiezan a surgir organizaciones de mujeres y especialmente de artesanas y cristianas (organizaciones cristianas de base). No hay que olvidar el papel de la iglesia y especialmente de los catequistas en la organización indígena comunitaria. Por otro lado desde 1974 la iglesia estaba trabajando con mujeres; la Coordinadora de Mujeres Diocesanas empezando talleres de capacitación, siguió con talleres sobre salud y alfabetización y a finales de la década incorporó el enfoque de género. Paralelamente en los 80 existían iniciativas oficiales para apoyar cooperativas de mujeres, especialmente de artesanas. Desde finales de la década aparecen en la región organizaciones no gubernamentales (ONGs) que dan asesoría a proyectos productivos con una visión de género -como K' inal Antzetik- o se dedican a problemas femeninos básicamente en los centros urbanos -violencia sexual, salud reproductiva, derechos humanos -como el Grupo de Mujeres de San Cristóbal. Por otro lado la presencia de organizaciones de mujeres refugiadas

³³Véase Hidalgo Domínguez, Onécimo, "Antecedentes y desarrollo del conflicto en Chiapas", pp.29-30, en Monroy Gómez, Mario (coord.), *Pensar Chiapas, repensar México*, Convergencia, México, 1994, pp. 29-38.

guatemaltecas ha funcionado como ejemplo alentador dado que todo el conflicto en Centroamérica reveló la importancia del papel de las mujeres, tanto en el país de origen como en grupos de refugiados, para asegurar la sobrevivencia y la resistencia.

A través de todo este proceso las mujeres indígenas se organizan por medio de cooperativas, acceden a tareas de responsabilidad reconocidas -promotoras de salud, dando cursos de alfabetización- y adquieren una serie de experiencias valiosas. A finales de la década de los ochenta observamos la presencia masiva de mujeres en organizaciones y movimientos sociales³⁴. Según Yolanda Castro existe un proceso por medio del cual la lucha económica se transforma paulatinamente en movilización social; el movimiento en Chiapas no es impulsado por ONGs, dado que el trabajo que hacían hasta 1994 era enfocado predominantemente en áreas urbanas.

El surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional revitalizó todo el movimiento indígena y por otro lado funcionó como catalizador para el proceso de "abrir los ojos" de las mujeres indígenas. Desde los principios de 1994 las movilizaciones de las mujeres indígenas se ven reforzadas. El ejemplo de las insurgentes se vuelve muy importante para la movilización propia de las mujeres indígenas y la enunciación de sus demandas de género. La integración de las mujeres en el EZ ha significado aprender a leer y escribir, ha significado la experiencia de mando, el trabajo igualitario y el control sobre

³⁴Olivera Bustamante, Mercedes, "Aguascalientes y el movimiento social de las mujeres chiapanecas", p. 65-66, en Soriano Hernández, Silvia (coord.), *A propósito de la insurgencia en Chiapas*, Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas, México 1994, pp.57-80.

la propia sexualidad³⁵; esto ha funcionado como ejemplo vivo de las potencialidades y la fuerza de las indígenas y ha impulsado la discusión entre ellas y la movilización propia. La nueva imagen de la mujer indígena insurgente (zapatista) ha provocado orgullo entre las mujeres indígenas de Chiapas y de México, aunque a veces expresan su oposición al uso de armas³⁶.

Como resultado de todo este proceso las mujeres, miembros de organizaciones mixtas o propias, apoyan demandas generales como es la lucha por la tierra, la justicia y la democracia, pero al mismo tiempo reivindican la igualdad en la familia, en la comunidad y en las organizaciones. Las mujeres indígenas reivindican su participación en la toma de decisiones y cuestionan la parte de la tradición que les impide heredar tierra y decidir con quién se casan. Las mujeres distinguen entre costumbres malas que las lastiman y buenas. Las mujeres reivindican el respeto y con esto la transformación de la parte de la cultura que les impone la desigualdad y el maltrato³⁷. Las mujeres indígenas 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.

³⁵Véase Millán, Mágina, "Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad", pp. 159-160, en *Cuadernos Agrarios*, no 13, enero-junio 1996, pp.152-167.

³⁶Por ejemplo: "Nos gusta porque están luchando, pero da pena con las armas", de la discusión sobre la Ley Revolucionaria de las mujeres zapatistas en la memoria de talleres realizados en Chiapas en 1994 *Mujeres Indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones*, op. cit., p. 27.

³⁷Millán, Mágina, op. cit., p. 156.

2.2. De Chiapas a México - Los procesos de los años 1994-1999³⁸. Presentación de los documentos

La efervescencia de la movilización de las mujeres indígenas empezó en Chiapas pero rápidamente se extendió a todo el país. En este punto haré una cronología del contexto de la movilización indígena destacando los encuentros de mujeres indígenas en el estado de Chiapas y a nivel nacional; paralelamente presentaré en los años correspondientes los cinco documentos que usaré en el análisis*.

El 1994 puso en manifiesto el poder de la sociedad civil en parar una guerra; fue un año de mucha movilización para las mujeres indígenas. Después del levantamiento zapatista se organizaron en Chiapas talleres con mujeres indígenas por organizaciones sociales y organizaciones no gubernamentales indígenas y ladinas; estos talleres correspondían tanto a una discusión más general sobre el Artículo 4o Constitucional como al interés de las indígenas de platicar sobre el movimiento zapatista y la Ley Revolucionaria de Mujeres. Los talleres aludidos abren el espacio para la realización de la Primera Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas (primera sesión el 28-29 de julio y segunda el 1-2 de octubre).

En agosto se efectúa la Convención Nacional Democrática en "Aguascalientes" en la selva Lacandona convocada por el EZ, la cual agrupó intelectuales, artistas, sindicalistas y representantes de organizaciones sociales y comunidades indígenas. En diciembre organizaciones indígenas convocan a la realización de la Convención Nacional Indígena que se efectuará en Tlapa,

³⁸Para esta parte usé información de la revista *Ce-Acatl*, no 86, mayo de 1997, titulada "Derechos indígenas, una guía y una estrategia para el cambio", especialmente páginas 16-25.

*Aparte de los cinco documentos aludidos usaré como textos secundarios tres documentos que se presentarán dentro del análisis en los puntos correspondientes.

Guerrero. En este encuentro las mujeres instalaron una mesa propia y pidieron la adopción de la Ley de las Mujeres por la Convención; su reclamo no apareció en la plenaria³⁹. El mismo año fue el primer evento de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) integrada por organizaciones indígenas de todo el país para discutir propuestas de iniciativas de ley que impulsarían una reforma constitucional que serviría como fundamento para la creación de Regiones Autónomas.

De este año elegí analizar dos memorias de talleres realizados en Chiapas:

a/Memoria del encuentro-taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones" realizado en San Cristóbal de las Casas el 19 y 20 de mayo 1994, donde participaron 47 mujeres indígenas organizadas tzotziles, tzeltales, tojolabales y mames provenientes de los municipios de San Juan Chamula, San Cristóbal de las Casas, Motozintla, La Independencia, Oxchuc, Teopisca, Ocosingo, Chenalhó, Chanal y Pantelhó. El taller fue organizado por el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas A.C., la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) y la Comisión de Mujeres de CONPAZ con el fin de hablar sobre la reforma del Artículo 4 Constitucional; sin embargo la discusión también se extendió a la temática de la Ley Revolucionaria de Mujeres. Las indígenas discutieron sobre los siguientes temas: posibilidades de los pueblos indígenas, la discriminación y las limitaciones; la discriminación y el maltrato hacia las mujeres; posibilidades de las mujeres indígenas; la Ley Revolucionaria de las Mujeres; Artículo 4 Constitucional. [Me referiré a este documento como Taller.]

³⁹Información que da Rosa Rojas en "Introducción", p. VII, en Rojas, Rosa (ed.), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, tomo II, La Correa Feminista, México, 1995, pp. V-XII.

b/Mujeres indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones, síntesis de talleres que se organizaron en 1994 con la colaboración de K'inal Antsetik, Chiltak, Conpaz, Codimuj (Coordinadora Diocesana de Mujeres), Unión Regional de Artesanas J'pas Joloviletik, Organización Independiente de Mujeres Indígenas (OIMI), Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) y Cooperativa de Alfareras J'pas Lumetik. Recoge la palabra de más de 400 mujeres indígenas y contiene las siguientes temáticas: realidades de las mujeres indígenas, opresión y discriminación, las costumbres, cómo se dividen el trabajo las mujeres y los hombres; lo que tenemos y lo que no tenemos, el Artículo 4 Constitucional; lo que queremos, Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas. El folleto está publicado por K'inal Antzetik. [Me referiré a este documento como Talleres.]

En 1995 siguen las movilizaciones; después de la ofensiva militar del gobierno en febrero y la reacción activa de la sociedad civil el Congreso de la Unión promulga la "Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas" y se crea la COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación) y se reconoce la CONAI (Comisión Nacional de Intermediación) como instancia de mediación. En septiembre se logra un acuerdo sobre las "Reglas de Procedimiento" para el diálogo.

Entretanto la Convención Nacional Indígena tiene una segunda asamblea en febrero donde la mesa de mujeres agrupa a 50 personas; las indígenas están ganando cada vez más espacio. Desde abril se hacen encuentros de la ANIPA en diferentes estados y a finales de agosto se realiza la tercera asamblea de la ANIPA en Oaxaca, donde las mujeres denunciaron que sus planteamientos no han sido plenamente recogidos en el documento sobre autonomía

elaborado durante las asambleas⁴⁰. Las mujeres se vuelven cada vez más visibles. En mayo la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas lanza una "Plataforma de las Mujeres para el Diálogo" que incluye demandas políticas, sobre servicios sociales, económicas, culturales y de igualdad, como también demandas inmediatas y prioritarias ⁴¹. Por otro lado en la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia convocada por el EZ para recoger la opinión de la sociedad civil sobre el futuro de la organización y la necesidad de un cambio profundo en la política nacional, se incluye una sexta pregunta sobre la participación igualitaria de las mujeres en todos los ámbitos.

El diálogo: Las negociaciones entre una delegación gubernamental y una delegación de invitados y asesores de parte del EZ incluirían seis mesas de trabajo: 1.Derechos y Cultura Indígena, 2.Democracia y Justicia, 3.Bienestar y Desarrollo, 4.Conciliación en Chiapas, 5.Derechos de la mujer en Chiapas, 6.Cese de hostilidades. La primera mesa se instaló en octubre (18-22) en San Andrés Sacam Ch'en y en San Cristóbal; en noviembre se realizó una segunda sesión. Las mujeres en el diálogo tuvieron un espacio importante dado que uno de las seis grupos de trabajo fue el de la "Situación, Derechos y Cultura de la Mujer Indígena" donde las invitadas y asesoras de las dos partes entraron en discusiones fructíferas. Parece que en la primera fase hubo un avance importante hacia puntos básicos consensados entre la delegación gubernamental y la delegación de asesoras e invitadas del EZ, no obstante en la segunda fase cambió la composición de la delegación gubernamental y las nuevas participantes no aceptaron los puntos acordados en la primera fase;

⁴⁰*Ibid.*, p. VII.

⁴¹Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas. Mujeres tejiendo nuestro futuro. Plataforma de las mujeres para el diálogo", en *ibid.*, pp.190-212.

ante la imposibilidad de llegar a un consenso se elaboraron dos documentos separados, uno de la delegación gubernamental y otro de la del EZ⁴².

En septiembre la Comisión de Mujeres de la ANIPA difunde un Proyecto de Derecho de las Mujeres Indígenas donde plantea la necesidad de incorporar la problemática de las mujeres indígenas en la discusión sobre la autonomía indígena y por eso convoca a la realización del Encuentro Nacional de Mujeres de la ANIPA en San Cristóbal en diciembre. Las conclusiones de este encuentro son el tercer documento que elegí para analizar:

c/Conclusiones del Encuentro Nacional de las Mujeres de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía realizado en la ciudad de San Cristóbal de las Casas el 7 y 8 de diciembre de 1995. Participaron alrededor de 260 mujeres indígenas chontales, mayas, tojolabales, mixe, zapotecos, yaqui, purepecha, tzotzil, tzetzal, choles, otomi, nahuatl, tlapanecas, chinanteca, ñuu savia, hñahñu, provenientes de 12 estados (Veracruz, Chiapas, Tabasco, Campeche, Estado de México, Michoacán, Sonora, Guerrero, Querétaro, Hidalgo, Oaxaca y Tlaxcala). El objetivo del encuentro era: "Propiciar un espacio de reflexión y acercamiento entre las mujeres indígenas acerca de sus derechos, usos y costumbres. Discutir la propuesta de la Autonomía de los pueblos indios, con una visión de género. Buscar formas de organización y participación de las mujeres indígenas, potenciando una red nacional de mujeres" (p.3). Se abordaron los siguientes temas: el Convenio 169 de la OIT; la mesa de mujeres en el diálogo de San Andrés (tierra, proceso productivo,

⁴²Véase: Pérez, Matilde, "Crónica de las negociaciones Gobierno Federal - EZLN: Primera fase de la Mesa 1, Grupo 4. Situación, derechos y cultura de la mujer indígena", "Negociaciones Gobierno Federal - EZLN: Primera Fase de la Mesa 1, Grupo 4. Síntesis iniciativa Situación, derechos y cultura de la mujer indígena" y Rojas, Rosa, "Segunda fase de la Mesa de Larrainzar. Retroceso en los consensos del Grupo de Mujeres", en *ibid.*, pp. 213-231, 232-237, 238-287.

educación, salud y derechos reproductivos, y violencia); la autonomía; acuerdos. [Me referiré a este documento como ANIPA.]

En diciembre se efectúan asambleas y foros regionales preparatorios para el Foro Nacional Indígena realizado en enero de 1996. Los resultados de esta tercera fase de diálogo serán la propuesta del EZ en la negociación con el gobierno: los primeros Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígenas se firman el 16 de febrero. La delegación del EZ consideró insuficientes los acuerdos en lo relativo a las mujeres indígenas⁴³. En general las indígenas criticaron el hecho de que la temática de las mujeres indígenas se incorporó principalmente en el Documento 3.2 "Acciones y medidas para Chiapas"⁴⁴ cuando se debería garantizar el derecho a la salud, educación, cultura, alimentación etc. a todas las indígenas del país⁴⁵. Además las mujeres dijeron que aunque estaban contemplados sus derechos como mujeres indígenas, faltaban elementos como la tenencia de la tierra⁴⁶.

La resolución de la mesa de mujeres en el Foro será el cuarto documento que analizaré:

d/Foro Nacional Indígena, Derechos y Cultura Indígena, Resolutivos de la Mesa 4 "Situación, derechos y cultura de la mujer indígena", realizado los

⁴³Véase "Acuerdo" punto B. 3 en "Acuerdos del Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional Sobre Derecho y Cultura Indígena (Formalizado el 16 de febrero de 1996)", p.210, en *América Indígena*, vol. LVII, num. 3-4, julio-diciembre de 1996, pp.209-249.

⁴⁴Véase *ibid.*, p.244-245.

⁴⁵Véase crítica de mujeres indígenas en el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas en el artículo: Del Valle, Sonia, "Representantes de 26 pueblos indios conformaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. El gran movimiento Zapatista nada sería sin sus mujeres: Ramona" (nota elaborada para el servicio de CIMAC), p.371, en Lovera, Sara y Palomo, Nellys (coords.), *Las Alzadas*, ed Comunicación e Información de la Mujer, A.C. - Convergencia Socialista, Agrupación Política Nacional, México, 1997, pp. 370-373.

⁴⁶Véase Gutiérrez, Eugenia, "Construyendo nuestra historia", en *Ojarasca en La Jornada*, no 5, septiembre de 1997, pp.10-11.

días 3-8 de enero de 1996 en San Cristóbal de las Casas. En el foro participaron mayoritariamente indígenas. En la mesa de las mujeres se discutieron los siguientes temas: comunidad y autonomía, derechos indígenas; educación; salud; garantías de justicia a los indígenas; participación y representación política; acceso a los medios de comunicación; promoción y desarrollo de la cultura indígena. También el documento incluye propuestas, plan de acción y denuncias. [Me referiré a este documento como FNI]

En marzo de 1996 se instala la segunda mesa de trabajo sobre Democracia y Justicia en San Cristóbal y en abril se realiza una segunda sesión; en junio el EZ convoca a un Foro Especial para la Reforma del Estado (30 de junio - 6 de julio) y a finales de julio principios de agosto se realiza el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. En agosto se efectúa la reunión resolutive de la segunda mesa, pero la delegación gubernamental quiere reabrir la discusión de los temas de las fases anteriores; en septiembre el EZ suspende el diálogo.

En octubre se realiza el Congreso Nacional Indígena en la Ciudad de México con la asistencia de la comandante Ramona como delegada del EZ. La figura de Ramona, mujer, indígena, pobre y gravemente enferma, se vuelve en símbolo importante para todo el mundo y especialmente para las mujeres indígenas. Por otro lado las indígenas presentan en el Congreso el documento "Propuestas de las Mujeres Indígenas al Congreso Nacional Indígena 8-12 de octubre de 1996", texto elaborado durante el Seminario "Reformas al artículo 4o Constitucional", realizado de mayo a septiembre de 1996 en la Ciudad de México, donde se reunieron ONG's y organizaciones de mujeres indígenas. En noviembre se realiza la Primera Asamblea Nacional del Congreso

Nacional Indígena la cual crea la Comisión de Seguimiento del CNI incluyendo en los grupos de trabajo uno sobre mujeres⁴⁷.

En noviembre la COCOPA presenta una iniciativa de reformas constitucionales que retoma los puntos sustanciales de los Acuerdos de San Andrés; el EZ acepta la iniciativa pero el presidente presenta una contrapropuesta que es rechazada en enero de 1997 por las comunidades zapatistas. El EZ va a guardar varios meses de silencio ante una ofensiva publicitaria gubernamental contra los zapatistas; mientras tanto sigue la guerra de baja intensidad en el estado de Chiapas.

Dentro de este contexto se realiza en mayo el Primer Encuentro Estatal de Mujeres Chiapanecas y en junio el Segundo Encuentro. En agosto como resultado de los contactos que las indígenas han hecho entre ellas en las sesiones del Congreso Nacional Indígena se realiza el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca. El documento de este encuentro nacional será el quinto documento que analizaré:

e/Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, realizado los días 29 a 31 de agosto de 1997 en Oaxaca de Juárez. En el encuentro organizado por el Grupo de Trabajo de Mujeres de Congreso Nacional Indígena participaron una delegación de 5 zapatistas incluyendo Ramona y más de 560 mujeres indígenas -provenientes de 118 organizaciones- de los pueblos: Chol, Tzeltal, Tzotzil, Zoque, Mam, Nahuatl, Tlapaneco, Ñahñu, Mazahua, Purépecha, Ñuu Savi, Tsa Ko Wi, Mazateco, Amuzgo, Cuicateco, Triqui, Chat'nio, Ngigua, Bini Za, Totonaco, Popoluca, Ayuuk, Ikoots y Yoreme de los estados de Chiapas, Michoacán, Morelos, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Jalisco,

⁴⁷Véase "Congreso Nacional Indígena 1a Asamblea Nacional" (Resolutivos), Milpa Alta, D.F., 20 de noviembre de 1996, en *Anuario Indigenista*, vol XXXV, diciembre de 1996, pp.103-106.

Estado de México, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Oaxaca. Los objetivos eran: "Fortalecer el proceso de coordinación y organización de las mujeres indígenas a nivel nacional. Planeación y preparación del II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas. Profundizar y analizar sobre los alcances de los acuerdos de San Andrés Sacamch'en. Buscar formas de organización y representación como mujeres indígenas en las diferentes instancias nacionales, regionales y comunitarias" (p. 7). Las indígenas en este encuentro crearon una Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas⁴⁸. [Me referiré a este documento como EN.]

El 12 de septiembre llegan mil 111 zapatistas bases de apoyo a la Ciudad de México para exigir el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés y la desmilitarización de Chiapas; en octubre se organiza la Segunda Asamblea del Congreso Nacional Indígena en la Ciudad de México donde las mujeres difunden el texto "Alto a las violaciones de mujeres indígenas. Las mujeres no pueden seguir siendo botín de guerra", en el cual denuncian las violaciones y el hostigamiento que sufren por la creciente militarización en Guerrero, Oaxaca y Chiapas. Desde octubre se intensifican los ataques de paramilitares en Chiapas que culminarán en diciembre con el asesinato de 45 personas en Acteal. En diciembre de 1997 se realiza el Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas en México D. F. donde entre otras cosas se exige la aprobación de la iniciativa de ley impulsada por la COCOPA⁴⁹.

⁴⁸Sobre el Encuentro véase Del Valle, Sonia, "Representantes de 26 pueblos indios conformaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. El gran movimiento Zapatista nada sería sin sus mujeres: Ramona", *op. cit.*

⁴⁹Véase Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, "Declaración de México Tenochtitlán", México - Tenochtitlán, D. F., diciembre de 1997, en *Anuario Indigenista*, vol XXXVI, 1997 (en prensa).

En febrero de 1998 el gobierno federal hace una nueva propuesta de ley sobre derecho y cultura indígena la cual es rechazada. Desde abril hasta junio se efectúan desalojos en municipios autónomos; en junio se autodisuelve la CONAI. En noviembre se realiza un encuentro entre la sociedad civil y el EZ para organizar una consulta nacional sobre derechos indígenas.

Actualmente el diálogo sigue suspendido; en marzo se realizó la consulta aludida denominada "Consulta por el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio" sobre derechos indígenas y los acuerdos de San Andrés convocada por el EZ y organizada por la sociedad civil, en la que fueron enviados/as zapatistas de las bases de apoyo a todo el territorio nacional con el fin de hablar con la gente antes de la consulta; lo interesante fue que la mitad de los/as delegados/as eran mujeres; entretanto la militarización en la región sigue.

2.3. El porqué de la elección de los documentos

La inspiración para una mayor movilización de las indígenas vino de Chiapas; además allí el proceso hacia los encuentros nacionales se concretó con pasos claros desde la realización de talleres hasta la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas. Sin embargo, como vimos, muy rápido las indígenas de Chiapas establecieron contacto con organizaciones de mujeres indígenas de otros estados del país y se realizaron encuentros nacionales en Chiapas y en otros lugares. Resulta que la movilización que se ve más claramente en Chiapas se ha efectuado también en otros estados del país, aunque la información que se ha difundido está centrada en este estado. Por esta razón pensé conveniente elegir para analizar dos talleres realizados en Chiapas y tres encuentros nacionales, dos efectuados en Chiapas y uno en Oaxaca.

La elección de los tres encuentros nacionales no es arbitraria; las participantes en el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas (Oaxaca, agosto de 1997) los consideraron como unos de los pasos más importantes en "Los caminos de las mujeres indígenas en su proceso de participación y organización"⁵⁰. En relación con los talleres debo decir que aunque para muchos/as las memorias de los talleres no se pueden caracterizar como documentos políticos, según la definición de lo político que di en la introducción representan un intento de "alterar la legalidad que rige la convivencia humana"⁵¹; por eso, y por su importancia en los procesos de movilización en Chiapas, los incorporé en el análisis como documentos políticos. Por otro lado muchas veces los talleres nos pueden aclarar puntos que en documentos exclusivamente reivindicativos aparecen de manera muy breve y abstracta -como por ejemplo qué significa un "derecho" para las indígenas.

2.4. Planteando los problemas

Principalmente en los documentos presentados analizaré los puntos comunes que señalan las tendencias generales. Después de ver cómo las propias indígenas describen el proceso de movilización que están viviendo, haré una enumeración de las reivindicaciones que se presentan en los documentos. Considero esta parte necesaria, aunque quizás demasiado descriptiva, como ejercicio de acostumbramiento a la palabra de las mujeres indígenas y alejamiento de nuestras categorías de análisis; el primer paso para acercarnos a ellas es escucharlas. Teniendo como punto de partida este listado de reivindicaciones trataré al sujeto, las mujeres indígenas, la manera en que

⁵⁰Véase gráficos de documento del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas (Oaxaca, agosto de 1997), pp. 34-36, en el anexo II.

⁵¹Echeverría, Bolívar, *op. cit.*, p.7.

están construyendo un "nosotros" femenino, enfocando los siguientes problemas: primero intentaré ver cómo se proyectan las mujeres indígenas como sujetos, como agentes políticos, frente a la comunidad y la nación, y cuál es su argumentación básica que respalda su agencia política y legitima sus reivindicaciones; segundo trataré ver qué posición toman las mujeres indígenas frente a la cultura y la tradición y si finalmente existe una contradicción entre los elementos de cambio que proponen y la cultura que reivindican. En el capítulo IV trataré el espacio ganado por las mujeres indígenas en relación con el diagnóstico de los problemas que enfrentan dentro y fuera de la comunidad; además veré cuáles son las características generales de la propuesta política de las mujeres indígenas que nos indican el futuro que quieren construir; según mi opinión sus propuestas nos pueden servir como lecciones para la construcción de un feminismo más abarcador, menos cerrado y más democrático.

En relación con los documentos hay que tener en cuenta el diferente carácter de los mismos; los talleres nos dan una visión más profunda de los temas que tocan, mientras que el documento de FNI es una propuesta para los acuerdos entre el gobierno y las comunidades indígenas, entonces el énfasis está en las demandas ligadas a la relación con la comunidad nacional; un enfoque parecido en cuanto a demandas generales tiene también el documento del EN, mientras en el de la ANIPA el tema central es la demanda por la autonomía. Paralelamente tengo que admitir que en el análisis he dado más énfasis en las demandas que señalan tendencias generales para las mujeres indígenas minimizando las demandas que tienen que ver con la coyuntura de militarización y la violencia que sufren, no por considerar el tema de menor

importancia sino, al contrario, por considerarlo demasiado complicado para abarcarlo en el presente trabajo.

Finalmente quisiera decir en relación con las citas de los documentos que decidí no alterar de manera alguna las palabras de las mujeres indígenas prefiriendo tomar el riesgo de incluir erratas que el de intentar "corregir" la manera de expresarse de las indígenas.

CAPÍTULO III Las mujeres indígenas como sujetos políticos

3.1. El "abrir los ojos" paso necesario para la construcción del futuro deseado

Para poder acercarnos a los documentos es imprescindible aclarar la manera con la que las propias mujeres indígenas ven el proceso de movilización en el que están, las razones por las cuales se reúnen en los talleres y los encuentros, es decir cómo ven ellas el objetivo de los encuentros, los foros y los talleres.

Las mujeres en el EN dicen: "[e]stamos conscientes de que es tiempo de que nuestras voces se escuchen, de que caminemos juntas, de que abramos nuestros ojos y nuestros corazones y así construyamos para las futuras generaciones, una voz de aliento, de alegría y un caminar para nuestras hijas(os), sobre un futuro mejor" (p.1, Presentación). Las mujeres indígenas en esto y otros documentos hablan de un proceso que llaman "abrir los ojos" el cual las feministas teóricas quizás identificarían con la idea de la "concientización". Según mi opinión no se trata de la misma cosa porque el contexto de la movilización de las mujeres indígenas es muy diferente del entorno del feminismo urbano occidental. Usando la metáfora "abrir los ojos" traducen de su lengua un proceso colectivo y no individual, como la concientización. La construcción de futuro pasa por "nuestros ojos y nuestros corazones".

El conocimiento en la cultura indígena pasa por los ojos y va al corazón; el corazón es lo que da vida, o más bien es la esencia de la existencia; todo lo que existe sobre la tierra tiene corazón; los ojos es el medio a través del cual vemos la realidad; hay personas que ven pero no ven "realmente", entonces para entender la realidad es necesario "abrir los ojos", ver la realidad y la manera que funcionan las cosas; este conocimiento llega a los corazones, al

sentir, a la esencia de la existencia⁵². Entonces el "abrir los ojos" es el paso necesario para construir el futuro deseado.

El proceso de "abrir los ojos" está ligado a la organización y la comunicación entre las mujeres indígenas; es decir, según ellas el cambio pasa por la organización, así que las mujeres insisten en todos los documentos en la necesidad de organizarse, de intercambiar opiniones, de hablar entre ellas y ayudar unas a otras: "[c]uando participamos y nos reunimos con otras mujeres se siente fuerte nuestro corazón; si no hay organización, si no hay plática se sienten cerrados los ojos" (equipo 3, Taller, p. 25), "[e]s importante que las mujeres nos apoyemos" (equipo 6, Taller, p. 36), "...estamos abriendo los ojos y queremos organizarnos más" (Pascuala en Talleres, p.27). En la pregunta "¿[p]or qué es importante que las mujeres indígenas nos organicemos?", las participantes en el EN entre otras razones dicen: "[o]rganizarnos para nuestros futuros", para "[q]ue no deciden por nosotras", "[p]ara ser constructoras de nuestra propia historia y de un mundo nuevo" e "[i]ntercambiar experiencias con otras organizaciones ya que fortalece el conocer a más compañeras"; "[c]on la organización perdemos el miedo y podemos defendernos, nos hacemos más fuertes" (pp. 37-8). La comunicación y la organización les "abre los ojos", es decir les ayuda a conocer la realidad, y por otro lado les da su fuerza política frente a otros pero incluso a ellas mismas, respalda su agencia política y en consecuencia sus reivindicaciones; el "abrir los ojos", el "hacer sentir fuertes nuestras corazones" marca en última instancia la construcción de la agencia política.

⁵²Información adquirida por comunicación personal con el Dr. Carlos Lenkersdorf (abril de 1998).

3.2. La palabra de las mujeres indígenas: sus reivindicaciones

Entonces las mujeres están "abriendo los ojos" y quieren organizarse más. Seguiré con la sistematización de sus exigencias principales. Por razones analíticas dividiré las reivindicaciones en las que atañen a la comunidad indígena y a las que corresponden a las relaciones con la comunidad nacional.

3.2.1. La comunidad indígena en proceso de cambio

En lo que corresponde a la comunidad indígena las mujeres quieren cambiar los elementos culturales que las perjudican, las costumbres que consideran injustas: "[n]o está bien la violencia (golpes, violación). No es justo que nos vendan por dinero. Tampoco es justo cuando por costumbre no nos dejan ser representantes, ni tener derecho a la tierra. No queremos las malas costumbres. Estas eran costumbres de antes, pero también tenemos que cambiar" (mujeres de Chenalhó, Taller, p. 40). Más específicamente:

Matrimonio - familia "No es justo que nos obliguen a casar con el que no queremos. Ahora ya está un poco cambiando, pero antes era a fuerzas" (equipo 3, Taller, p.34). Las mujeres de la ANIPA dicen que "nuestra decisión de tener hijos, no nos la respetan... y los hombres en las comunidades, tienen hijos por todos lados y somos las mujeres las que nos toca cargar con ellos..." (p.7). "El hombre pide tantos hijos porque no piensa, no le importa, el no siente el dolor de embarazar, de nacerlo, de cuidar, de mantener...", "[l]a pareja lo debe decidir [el número de hijos]" (equipo 5, Taller, p.28). "Tenemos que hacer conscientes hombres y mujeres que teniendo pocos hijos y siendo responsables podemos darle lo necesario a nuestros hijos y vivir mejor" (Talleres, p. 20).

Violencia "Otro problema que vivimos las mujeres indígenas en las comunidades, es lo del alcoholismo, esto nos enferma, y nos pone tristes ya

que cuando los hombres beben, nos pegan, nos tratan mal y todo el dinero se lo gastan en echar trago...." (ANIPA, p. 7). En el discurso de las indígenas el maltrato y la violencia intrafamiliares están estrechamente ligados con el "trago" y por eso en la mayoría de los documentos piden la restricción o la prohibición de la venta del alcohol dentro de las comunidades. No obstante las mujeres dicen que a veces sus maridos les pegan incluso "en juicio" (Talleres, p. 8) y que "pensamos que nos portamos mal, por eso no decimos nada y nos aguantamos. Pero ellos son los que se portan mal" (Talleres, p.26).

Tierra "¿Por qué los niños si siembran, le dan su herencia de tierra? Nosotras también sembramos y sabemos trabajar" (mujeres tzotziles I, Taller, p.16); "[l]as mujeres no tienen derecho a la tierra, las mujeres tienen que comer, es una costumbre de los antiguos" (Talleres, p. 17).

Participación política Las mujeres de la ANIPA dicen "se nos ha negado la participación en muchas de nuestras comunidades porque la costumbre así lo dice, no se valora el trabajo que hacemos y no somos tomadas en cuenta para las decisiones en la comunidad". En los Talleres las indígenas afirman que "[n]o sabemos leer y escribir, pero sabemos pensar'.... 'Además'...'nosotras las mujeres vemos más los sufrimientos de los hijos. Sabemos lo que necesitan. Podemos cambiar las cosas si tenemos cargo" (p. 24). "...[L]os hombres no escuchan y no respetan. En cambio, si fuera una mujer [autoridad] ella sí escucharía, porque conoce las necesidades, las costumbres" (equipo 2, Taller, p. 29). "Los hombres son muy celosos y no nos dejan ir a las reuniones... (Talleres, p.8). Es interesante que en el FNI una de las reivindicaciones de las mujeres bajo el subtema de la justicia es: "...que se compartan los trabajos de la casa para que la mujer también pueda tener cargos fuera de ella" (p. 46*).

* Las páginas del documento del FNI corresponden a la publicación de dicho documento en *Ce-Acatl*, no 76-77, enero de 1996, pp.42-49.

Así vemos que los temas principales que tocan las mujeres es el matrimonio/la familia, el maltrato, la herencia de la tierra y la participación política.

Escuela, trabajo Además las indígenas piden "que cambie la costumbre de que las mujeres no tienen porque estudiar" (ANIPA, p. 6). "Los padres no dejan que sus hijas vayan a la escuela porque dicen que sólo van a buscar marido..." (Talleres, p. 8), "[l]os papas piensan que es más útil trabajar el campo que ir a la escuela. Nosotras no pensamos así, porque saber nos permite trabajar mejor" (equipo 1, Taller, p. 32). En el Taller se hace referencia también al derecho de trabajo fuera de la comunidad cuando dicen que "trabajar permite poder salir de la comunidad, viajar, ver cosas y comprar. Pero la comunidad critica si eres mujer, dice cosas malas, como que te vendes, que eres puta" (equipo 1, p. 26).

3.2.2. Comunidad nacional-comunidad indígena: la comunidad deseada

Es interesante que las mujeres no dividen sus demandas en dos partes, una para la comunidad y otra para la comunidad nacional, y de este modo "rompen" con mi esquema analítico; este punto se ve muy claramente en relación con una de las demandas principales, la autonomía, tema en el que se vincula una demanda general con la exigencia de cambios en las relaciones de género dentro y fuera de la comunidad.

Autonomía "La autonomía entendida como la capacidad y la posibilidad de tomar decisiones políticas, económicas, sociales y culturales; así como de usufructuar, aprovechar y conservar los recursos naturales, suelo, subsuelo, espacio y aguas de nuestros territorios, sólo puede ser efectiva si surge de la transformación de los individuos, de los valores, normas e instituciones que lo subordinan en los diferentes ámbitos de su participación: familiar,

comunal, municipal, regional, estatal y nacional" (FNI, p. 42). "[Autonomías] [l]a libertad de decidir el tipo de gobierno y de autoridades que queremos como pueblos indios, de decidir sobre nuestras tierras, lengua, educación; es la nueva relación de los pueblos indios con el estado, ya que ser autónomo no significa dejar de formar parte del país, ni separarse" (ANIPA, p.8); "La autonomía para nosotras las mujeres implica el derecho a ser autónomas, nosotras como mujeres a capacitarnos, buscar los espacios y mecanismo para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y tener cargos. También implica enfrentarnos el miedo que tenemos nosotras para atrevernos a tomar decisiones y a participar, buscar independencia económica, tener independencia en la familia, seguir informándonos porque el conocimiento nos da autonomía" (ANIPA, p.9). "Queremos una autonomía que tenga voz, rostro y conciencia de mujer y así podamos reconstruir la mitad femenina de la comunidad, que ha sido olvidada"(ANIPA, p.3). En la Declaración del EN las mujeres piden el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés que establecen el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas y la autonomía y exigen "[e]l reconocimiento de la autonomía de nuestros pueblos, pidiendo para las mujeres la paridad en todas las instancias de representación" (p.47).

Ahora bien, las áreas alrededor de las cuales giran las demás reivindicaciones y las demandas específicas son las siguientes:

Justicia Las mujeres piden que la justicia se imparta según los usos y costumbres rechazando los que perjudican a la mujer. Entonces piden la reforma del Artículo 4 Constitucional "para que garantice el ejercicio pleno de nuestros derechos" (Declaración, EN, p. 47) en el sentido de que la ley no debe

proteger y promover el desarrollo de *todos* los usos y costumbres⁵³. "¡No todas las costumbres son buenas! Hay unas que son malas. Si dicen que el gobierno va a respetar las costumbres de los indígenas, las mujeres tienen que decir cuales costumbres son buenas y deben de respetarse y cuales costumbres son malas y deben de olvidarse" (Talleres, p.15); en otras palabras "hay cosas de la costumbre que son buenas.....Hay que recuperar de la cultura de nuestros antepasados el respeto a la tierra...Hay que saber usar las plantas para curar como hacían los antepasados" (mujeres de Motozintla, Taller, p. 45). Sin embargo "en el reparto de tierras se debe cambiar la costumbre. Que sea parejo mujeres y hombres "(mujeres de Santa Martha, Taller, p.44). Las mujeres de la ANIPA reivindican que se modifique el Artículo 27 "y que se incluye el derecho de las mujeres a la tierra" (p.5) y las mujeres participantes en el EN justifican su exigencia sobre el mismo tema diciendo "[exigimos el cambio del Artículo 27 Constitucional]... para que permita que las mujeres tengamos derecho a heredar la tierra por la relación directa y el respeto que tenemos con la madre tierra y los recursos naturales" (Declaración, EN, p. 47).

También las mujeres piden asesoría jurídica y traductores; "las mujeres deben conocer sus derechos para saber qué leyes las protegen" (FNI, p. 46); además dicen "que hablemos con los indígenas de Campeche, Yucatán, Sinaloa y todos los lugares donde hay indígenas; para que seamos nosotros los que pongamos cómo lo queremos la ley" (Mujeres de Chenalhó, Taller, p.40). Las mujeres exigen respeto a sus derechos humanos, la terminación de la guerra de baja intensidad y la salida del ejército de las comunidades de

⁵³El artículo 4 Constitucional dice: "La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley". *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, editores mexicanos unidos, México, 1997, p. 8.

Chiapas porque "[l]a presencia del Ejercito Federal en las comunidades indígenas, violan nuestros espacios, no nos sentimos seguras, se meten en nuestra vida interna, los soldados solo nos agreden, molestan a las muchachas, las embarazan y las dejan, por eso con los soldados en las comunidades nos da miedo porque solo llegan a reprimir y espantan a nuestros hijos" (FNI, pp. 45-46; también el mismo punto aparece en la Declaración de EN, p. 47 y en ANIPA, pp. 7,10). "El marido, los hijos, la mamá y el papá, no nos pueden maltratar, ni golpearnos, tampoco los policías, ni los soldados, ni ninguna otra persona" (equipo 1, Taller, p. 36) -aquí también se ve muy claramente el interrelacionamiento de las demandas de las mujeres y las conexiones entre el ámbito comunitario y el ámbito nacional.

Educación Paralelamente las indígenas dicen que "no basta que hayan escuelas sino que haya dinero para ir a estudiar. Que cuando haya escuelas, se enseñe bien" (equipo 6, Taller, p. 33). En los Talleres se dijo que "[m]uchas veces sus mamás de los niños no les dan permiso de ir a la escuela porque los mestizos los maltratan y los humillan", "...los maestros les dicen que son sucios y apestan", "[l]os maestros les pegan a los niños porque no aprenden y porque no saben español. No les importa porque son indígenas. Llegan a cometer abusos sexuales contra las niñas", "[e]n la escuela no nos enseñan bien, salí del sexto grado pero no aprendí bien. El maestro era mestizo y yo siempre tenía hambre. No se puede estudiar con la panza vacía" (p. 6).

Por otro lado las mujeres denuncian la "destrucción institucionalizada" de la educación formal hacia sus conocimientos, formas de ser y vivir (FNI, p. 47), piden una educación "bilingüe e intercultural...concientizadora y liberadora de hombres y mujeres" (FNI, p. 43, también el mismo punto en la ANIPA, p.6) y exigen respeto a la decisión de los/as niños/as indígenas de llevar su

ropa tradicional (FNI, p. 44; ANIPA, p.6). Las mujeres del EN piden "[q]ue los programas educativos que imparte el Estado Mexicano, tome en cuenta nuestra cultura y lenguas" y exigen "[r]ecursos especiales destinados a la educación...a las mujeres" (Declaración, EN, p.47). Además en el FNI se exigió lo siguiente: "[p]or ser que las mujeres procreamos, criamos, dirigimos, educamos a nuestros hijos es necesario estar informadas de los cambios y avances de la ciencia" (p.47).

Idioma Las mujeres quieren aprender a hablar "castilla" para defenderse sin por otro lado perder su propia lengua. Sobre este tema por un lado las mujeres demuestran que la ignorancia de la lengua oficial (español) les impide defenderse o reivindicar sus derechos, y por otro lado denuncian el trato inhumano que reciben por el simple hecho de hablar "en idioma". En la pregunta planteada durante el Taller "¿[p]or qué pasa ésto [el maltrato]?" entre varias razones destaca el problema del idioma: "[p]orque no sabemos hablar español. Porque no sabemos leer. Nos miran como animalitos. No entienden sobre qué es lo que queremos de nuestras vidas" (mujeres tzotziles I, p. 15); "cuando llegamos al Ministerio Público a poner una demanda, no nos hacen caso por que hablamos en idioma", "[l]os mestizos nos hacen burla porque no sabemos hablar bien el español" (Talleres, p.15). Problemas parecidos tienen las mujeres en las clínicas donde no existen traductores (Talleres, p.6).

Política Las mujeres también reivindican su derecho a la participación y representación política y dicen que necesitan saber sus derechos y necesitan capacitación y formación política para mejorar su participación (FNI, pp.46-47). En el EN entre las propuestas para que se reconozcan sus derechos aparecen las siguientes : "[c]apacitarnos en todas las áreas para que podamos

ocupar cargos públicos" (p.22) y "[q]ue tengamos representantes indígenas mujeres en el gobierno" (p. 20). Las mujeres justifican su posición con las siguientes palabras: "[l]as mujeres también debemos ser autoridades y ver por las otras mujeres que estén contentas" (equipo 1, Taller, p. 36); "[d]eben participar las mujeres, no solo los hombres, las mujeres podemos pensar, decidir, somos iguales de cuerpo, de sangre" (equipo 1, Taller, p. 25).

En el tema de la política es interesante la siguiente aclaración que se hace en el FNI: "En el marco de la autonomía se debe garantizar que la comunidad, municipio, región y pueblo indígena decida las formas de elección, -y en aquellas donde se realice conforme al derecho indígena -usos y costumbres- sin la intromisión de partidos políticos porque solo dividen y enfrentan a nuestros pueblos y somos las mujeres y nuestros hijos, la mujer la que sufre las consecuencias" (p. 43). También en el Taller se dice lo siguiente: "[q]ueremos seguir con las formas de organización ejidal y comunal, y no permitir presiones políticas para meternos a un partido" (p. 41).

Salud Las mujeres del FNI reivindican su "derecho a la salud en forma gratuita" las 24 horas (también el mismo punto en el EN, p. 24) y piden clínicas, "atención adecuada y justa", "formación de médicos indígenas", "información suficiente sobre los medicamentos vacunas y campañas preventivas en las lenguas de los distintos pueblos indígenas" y orientación sobre "los diferentes métodos de planificación familiar sin imposiciones y sin designar la imagen de la mujer" (p.44).

Las indígenas del Taller denuncian: "[n]o hay clínicas en unas comunidades, no hay doctor y donde hay, no te atienden o no te respetan. En donde hay buen servicio es porque hay mujeres de la comunidad que participan en los comités de salud y parteras. Es caro curarse fuera de la comunidad" (equipo 1,

Taller, p. 31); en los Talleres las mujeres dijeron: "[n]os tratan como animales", "[c]uando llegamos al hospital nos dicen 'no tienes nada, es tu mentira, no saben hablar, son unos indios'" (pp. 6-7). "...[U]na compañera llegó con el hijo muerto, estaba embarazada y no la quisieron atender, le dieron sábanas para que lavara si quería que la atendieran. ... Queremos que nos den las medicinas adecuadas, no cualquier pastilla que quita el dolor y no cura. También llegan médicos y piden que se firmen papeles donde las mujeres dan permiso para que se dejen *ligar* [se refiere a la salpingoclasia], a veces sin explicar de qué se trata" (equipo 6, Taller, p. 32).

Las indígenas añaden: "[n]ecesitamos capacitación, información completa y verdadera y que los médicos nos informen pero no deciden por nosotras". (equipo 6, Taller, p. 29); en otras palabras "[q]ue no decidan las instituciones de salud de cuándo tener nuestros hijos", "[q]ue dejen de presionar en las clínicas para que una tenga pocos hijos" y "[q]ue las vacunas no sean para esterilizar a las mujeres" (EN, p.24).

Además las mujeres piden médicos indígenas o que hablen "idioma" (Talleres, p. 19), "apoyo a la medicina tradicional y reconocimiento a los doctores que la practican" (FNI, p. 44 y también en la ANIPA, p.7) y una mayor participación de las mujeres indígenas en los servicios de salud (capacitación para promotoras de salud, aprendizaje y participación en la clínica, Talleres, p. 19; establecimiento de casas de salud comunitarias, EN, p.21).

Servicios Básicos Paralelamente las mujeres exigen los servicios básicos (agua, energía, letrinas etc) "que mejoren las condiciones de vida de los pueblos indígenas" (FNI, p. 44) y reivindican el "derecho a tener casa propia y buena" (equipo 6, Taller, p.37). Es interesante que durante los Talleres las

mujeres aparte de denunciar que no hay carreteras, ni agua potable, que no les dan dinero para realizar proyectos propios, que no hay tierras, ni tienen buenas casas, dicen: "El gobierno quiere repartir molinos de nixtamal pero si no hay luz trifásica en la comunidad, no tiene caso, es como si no nos dan nada. Sólo puros problemas. Hay comunidades que no tienen electricidad" (p. 16).

Desarrollo - Proyectos- Trabajo Es obvio el problema que tocan aquí las mujeres: los proyectos que no son autogestivos frecuentemente fracasan porque no toman en cuenta las condiciones de las comunidades y las necesidades específicas que tienen. Entonces las mujeres de la ANIPA piden que "[t]odos los planes de desarrollo sean manejados por los propios pueblos, pero que estos incluyan a las mujeres" (p.9), porque "[e]n nuestras comunidades, necesitamos tener planes de desarrollo que contemple nuestra visión como pueblos y tome en cuenta el parecer de las mujeres, que estos proyectos sean autogestivos. Que las mujeres podamos tener acceso a créditos para impulsar proyectos productivos" (p. 6). Las mujeres del EN agregan: "[q]ue los proyectos y recursos destinados a las mujeres sean ellas quienes los decidan y administren" (p. 47).

Además las mujeres piden redistribución del gasto público, "control de precios (por municipio) de los artículos de primera necesidad" (FNI, p. 46) y algunas proponen iniciar el trueque para garantizar la alimentación en las comunidades (EN, p. 20). Las mujeres del FNI exigen "[s]ubsidio de los productos campesinos..." y "[c]ontrol y castigo a acaparadores y especuladores de... productos elaborados por las mujeres indígenas" (p. 46).

Por otro lado las indígenas reivindican salarios iguales con los hombres y justos. "Es cierto, es verdad, a las mujeres no nos pagan igual que los hombres, y eso que nuestra fuerza y trabajo es igual, nos pagan menos"

(equipo 1, Taller, p.26). "Tenemos derechos iguales que los hombres, trabajar, estudiar, y recibir salarios justos como cualquier persona. Nos sentimos que tenemos la misma capacidad que cualquier persona" (Talleres, p.23).

[Religión] Finalmente sería interesante mencionar una referencia que se hace en el EN sobre el tema de la religión: "Algunas religiones dicen que las mujeres que participan están contra la ley de Dios, porque según dicen el hombre es quien debe mandar, es la cabeza. A las mujeres nos enseñan a aguantar, callar, servir y obedecer. Pero el Evangelio no dice que la mujer es menos que el hombre sino igual... Nosotras pensamos que las religiones no deben dividirnos, ni evitar que los hombres y mujeres nos organicemos o hablamos de nuestros derechos y los defendamos. Al contrario, todas las religiones deben buscar acuerdos para enseñarnos a no permitir abusos.... Queremos también que nos den espacios para que nosotras podemos orientar al pueblo" (p.16-17).

3.3. Mujeres indígenas: los sujetos frente a la comunidad y la nación

3.3.1. Revaloración propia y la exigencia de ser tomadas en cuenta

El proceso de movilización de las indígenas conlleva una fuerte autocrítica, una problematización sobre sí mismas; las mujeres indígenas están perdiendo el miedo, están discutiendo entre ellas y se están revalorando a sí mismas. "Lo que no nos dejan hacer son nuestros derechos, y nos los quitan la comunidad, el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas. Nos los quita la pobreza. Todo esto también pasa porque nosotras no tenemos mucho valor, estábamos acostumbradas a vivir en la ignorancia y a que no podíamos participar ni hablar. No considerábamos que nosotras tenemos valor" (Taller,

pp. 20-21). "En la historia de nuestro país no se habla de los indígenas como pueblos, y menos de las mujeres, no aparecemos y no somos tomadas en cuenta, nosotras tenemos que cambiar nuestra propia mentalidad, para revalorarnos, de lo que somos como pueblos indígenas y como mujeres" (ANIPA, p. 5). "A pesar de la diferencia que existe, todos merecemos respeto. Todas." (mujeres de Motozintla, Taller, p. 44). Las mujeres reconocen que antes no se consideraban a sí mismas como agentes políticos pero actualmente están rompiendo con el miedo y la ignorancia y se encuentran en un proceso de revaloración propia; las indígenas terminan diciéndonos: "[e]stamos convencidas que nuestra palabra tiene el mismo valor que cualquier otra del mundo" (FNI, p. 47).

La revaloración conlleva una crítica a todos los que no las reconocen como sujetos políticos. Entonces las mujeres exigen a la comunidad indígena que igualmente las revalore, a ellas y al trabajo que hacen en todos los ámbitos. Las mujeres invitan a sus maridos, a sus familiares, a la comunidad entera a pensar: ellas son seres humanos que merecen respeto; ellas pueden pensar por sí mismas; ellas no están de acuerdo con algunas costumbres o con lo que piensan sus padres; ellas, como mujeres están articulando una palabra diferenciada dentro del ámbito comunitario, una opinión propia, y presionan para que su opinión sea tomada en cuenta: ellas exigen el cambio. La enunciación de su palabra como mujeres indígenas en varios puntos se basa en un énfasis en su función de mujeres-madres: si ellas tenían cargo podrían garantizar mejor el bienestar de sus hijos/as porque tienen la "autoridad" como madres de saber mejor lo que necesitan sus hijos/as. A través de esta ampliación del espacio que tienen como madres refuerzan su palabra diferenciada como mujeres.

Dirigiéndose a la comunidad nacional las mujeres nos dicen que no son animales, que pueden decidir sobre su vida, que pueden pensar, aunque muchas no saben leer, ni escribir, ni hablar español. Nos dicen que "[el cashlan] [s]e cree diferente por la ropa que usa, pero nosotros somos también personas de sangre y hueso como él. El no es de oro y plata. No hay diferencias" (Mujeres de San Cristóbal, Teopisca y San Juan Chamula, Taller, p.38). Las mujeres nos dicen que quieren desarrollar sus propios proyectos, que quieren participar en todos los aspectos de la vida (servicios de salud, política) porque saben que pueden. Lo que realmente necesitan es capacitación y educación. Las mujeres indígenas nos dicen que son agentes políticos y pueden tomar su vida en sus propias manos, no quieren la protección paternalista de los que "saben mejor".

Las mujeres como se ve piden cambios en las instituciones -desde la familia hasta la política, la educación- con el fin de cambiar su vida. A través de sus reivindicaciones muestran la falsedad de todos los estereotipos dominantes sobre las/los indígenas y están impulsando una concepción diferente de la dominante sobre los pueblos indígenas y especialmente sobre las mujeres indígenas. Ya los pueblos indígenas no son los atrasados, ya las mujeres indígenas no son las madres pobres pasivas con los muchos hijos sino mujeres -e incluso madres- en lucha; las mujeres indígenas están atacando fuertemente a la imagen de pasividad y atraso con el fin de destruirla definitivamente. Las mujeres indígenas a la vez que están destruyendo esta imagen del "otro" impuesta por la cultura dominante, están construyendo una autodefinition propia, en la que ya no son el "otro" definido negativamente en comparación al "nosotros" dominante sino un "nosotras" activo, y valorado positivamente. Entonces las mujeres rechazan la imposición de la definición del "otro" -del cual son la parte más atrasada- y

construyen su propia definición de sí mismas, se autodeterminan a través de la construcción de un "nosotras" positivo. La esencia de este "nosotras" es que las mujeres indígenas *son personas, son sujetos* y en todos sus documentos es éste el elemento que aparece con más énfasis.

Una carta de mujeres indígenas del ejido La Realidad muestra muy claramente este punto: "Les queremos decir al gobierno y a los ejercitos que las mujeres sí pensamos por nosotras mismas, que si un animal piensa dónde se va a meter cuando está muy atascado el lodo, que se espera de nosotras que somos personas. Los soldados ablan por su aparato que otras personas nos dijeron, que nos dicen que acer. Lo que nos dice que acer es nuestro corazón de madres al ver nuestros hijos y hermanitos asustados, llorando preguntandonos (si) los ejercitos ban a matar"⁵⁴.

3.3.1.a. Las mujeres indígenas: el sujeto colectivo

Un punto importante que se ve de manera constante en los documento es que los sujetos son colectivos, es decir las mujeres hablan de un "nosotros" femenino. Muchas/os dirían que este elemento se debe a que los documentos analizados son en su mayoría reivindicativos, entonces es normal que aparezca un sujeto colectivo. Aquí se podrían hacer dos observaciones: por un lado que incluso en los talleres en la mayoría de los casos se habla de un "nosotros" femenino, por otro lado que en las demandas de género destaca por su ausencia cualquier referencia a la "realización personal", tan frecuente en las demandas del feminismo "occidental".

⁵⁴Carta enviada al gobierno de la República por las mujeres indígenas del ejido La Realidad, municipio Las Margaritas, para pedir el retiro de las tropas del ejército (publicada el 15 de febrero de 1995), citada en Rojas, Rosa (ed.), *Chiapas ¿y las mujeres qué?* tomo II, La Correa Feminista, México, 1995, p.17.

La cultura indígena se basa en una noción de aceptación del fuerte interrelacionamiento e interdependencia entre sus miembros en un contexto que impone prioridades según un orden interno que se rige en mucho por el consenso⁵⁵. "El proceso de aniquilamiento que viene operando desde muchos años ha creado la conciencia de que la única forma de sobrevivir era juntándose y hacer muy fuerte el colectivo, incluso resolviendo siempre el choque entre el individuo y el colectivo en favor del colectivo"⁵⁶. Entonces podríamos hablar de una reinención de la colectividad, o más bien de su renovación, como resultado de procesos de resistencia. No parece que las mujeres rompan con esta noción de colectividad en favor del individualismo. Lo que hacen es cuestionar su posición en relación con la de los hombres: "[t]ambién las mujeres podemos mandar, es bonito, y podemos andar juntos hombres y mujeres" (Taller, p. 36) o "[a]sí como el hombre, también las mujeres sacrificamos igual, las mujeres no tenemos dinero para salir a prepararnos, dicen que mejor salgan los varones" (Taller, p.27). En el FNI las mujeres piden "[c]oncientización de los hombres para que reconozcan los derechos de las mujeres y dejen atrás el machismo" (p.44).

Las mujeres indígenas están definiéndose como sujeto colectivo dentro de la comunidad. Esto no significa un rompimiento con la misma comunidad, es decir no las separa de la comunidad -"podemos andar juntos hombres y mujeres"- sino les da el espacio necesario de la enunciación de su palabra. Los hombres muchas veces no escuchan, no piensan por eso es necesario el fortalecimiento del sujeto "nosotras" mujeres para que obliga al sujeto

⁵⁵Véase sobre el tema Lenkersdorf, Carlos "La comunidad de consenso" y "La libertad" en *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI - Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), UNAM, México, 1996, pp. 81-88.

⁵⁶Texto del subcomandante Marcos citado en Le Bot, Yvon, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza & Janés, México, 1997, pp. 275-6.

"nosotros" hombres a pensar y escuchar dentro del ámbito comunitario. Las mujeres quieren con este intento fortalecer la comunidad y no dividirla.

3.3.1.b. El concepto de derecho y la justicia

En los documentos analizados las mujeres dicen que se encuentran discriminadas tanto dentro como fuera de la comunidad y ponen en muestra las experiencias de su vida cotidiana; lo que piden es que les traten como seres humanos, que se respete su dignidad y sus derechos humanos.

Las indígenas reivindican sus derechos, pero ¿qué significa para ellas *un derecho*? En los Talleres, el equipo asesor K'inál Antzetic comenta que "ni en tzotzil ni en tzeltal existe la traducción de 'derecho', el concepto se entiende por 'costumbre'" (p.2). Ante la pregunta expresa en los Talleres "¿[q]ué es 'un derecho' para las mujeres indígenas?" se dieron respuestas como las siguientes: "[s]aber que siento", "[c]uando se invita a una reunión y no nos dan permiso, tengo derecho de pedir que me den permiso de ir", "[e]s un derecho poder dejar a los niños con el marido un momentito", "[a]ntes, el derecho al matrimonio sólo lo tenían los padres, ahora las hijas pueden decir si quieren o no casarse", "[d]erecho a la escuela para podernos defender" (p.9) .

En otros talleres llamados "Sentimos fuerte nuestro corazón" organizados por el COLEM - Grupo de Mujeres de San Cristóbal⁵⁷, las indígenas respondieron a la pregunta "¿[q]ué es eso de los derechos humanos, qué son?"

⁵⁷Memoria del taller "Sentimos fuerte nuestro corazón", realizado con mujeres campesinas indígenas organizadas, hablantes de lengua española; este folleto es una síntesis de talleres sobre derechos humanos organizados durante el 1995 por el Colectivo de Encuentro entre Mujeres (COLEM)- Grupo de Mujeres de San Cristóbal, A.C.; en los talleres participaron 84 mujeres indígenas chiapanecas provenientes de Santa Marta, San Pedro y El Rosario. El folleto incluye las siguientes temáticas: ¿qué es eso de los derechos humanos, qué son?, ¿qué es lo que sí pueden hacer las mujeres?, ¿qué es lo que no podemos hacer las mujeres?, ¿podemos apoyarnos entre mujeres?, ¿cómo les gustaría que fuera la vida de las mujeres?, ¿...cómo podemos hacer para...que no haya compañeras que se quedan en la comunidad?, ¿qué piensan ustedes de los chismes, de las críticas?, ¿cómo podemos apoyarnos las mujeres para que todas podamos tener el derecho de salir a los cursos?.

con la siguientes palabras: "[e]s que los compañeros nos tomen en cuenta, que también nosotras tenemos ese derecho de mandar, de decir algo..." (p. 5) , o "[a] veces vamos a dar quejas con las autoridades de gobierno, pero no nos hacen caso. Como que allí no tenemos un apoyo como mujeres. Yo pienso que sobre de eso también es nuestro derecho, pero no nos toman en cuenta. No podemos realizar una actividad solas, siempre tenemos que tener alguna autoridad, que alguien nos maltrata..." (p. 6); "[q]ueremos hacer alguna cosa en nuestra comunidad, queremos tomar parte ahí en las asambleas, en las juntas de los señores, pero ellos no nos toman en cuenta..." (p.6).

Es interesante ver que en las palabras de las tres mujeres se repite la frase "tomarnos en cuenta", que es bastante parecido al "saber que siento" del otro taller. Estos ejemplos los presento con el fin de mostrar que un derecho para las indígenas es una noción que no podemos identificar exactamente con nuestra definición de los derechos humanos; es similar pero no exactamente la misma, porque no está basada en una enumeración detallada de los derechos humanos de las Declaraciones Internacionales, sino en una idea que traza la línea entre lo que hacen las mujeres indígenas y lo que quieren pero no pueden hacer por razones que consideran injustas; se podría decir que están incorporando el concepto para usarlo de su propia manera; el respeto a sus derechos representa la exigencia de tomarlas en cuenta y reconocerlas como personas de capacidades y posibilidades iguales.

En la cultura indígena no existe la concepción occidental de obligaciones y derechos; no obstante parece ser que las mujeres indígenas están usando esta concepción en los documentos. Cuando invitan a la comunidad a pensar sobre su situación es frecuente la siguiente argumentación: ellas trabajan, ellas siembran, ellas sacrifican igual, por eso ellas también deben tener

"derechos" iguales, como el derecho a la tierra, a la participación en las asambleas, a ir a la escuela. En mi opinión esta argumentación no se debe a una adopción de la concepción occidental sobre derechos y obligaciones o por lo menos no se debe exclusivamente a esto. Según Carlos Lenkersdorf en la cultura indígena es muy arraigada la idea de que debe existir un equilibrio en todo, por ejemplo entre lo que una/o da y lo que una/o merece recibir⁵⁸; entonces las mujeres usarían esta idea -ellas dan, ellas merecen recibir- en su concepción de lo justo y lo injusto dentro de la comunidad.

Igualmente esta idea de equilibrio aparece en las demandas generales en la argumentación del tipo: nosotras podemos pensar entonces debemos ser escuchadas y nuestra opinión debe ser respetada; entonces la idea del equilibrio no se limita solamente a algo parecido a la relación entre obligaciones y derechos, sino se extiende a la argumentación de que ellas son seres humanos como todos los demás, y por eso ellas merecen respeto como todos, ellas merecen una vida digna sin maltratos. Si no existen diferencias entre seres humanos, entre ladinos e indígenas, entre hombres y mujeres, si ellas son también de sangre y hueso, entonces no debe haber tratos diferenciados -diríamos discriminatorios y racistas- hacia las mujeres indígenas por parte de sus comunidades como de la comunidad nacional.

Podríamos decir que las mujeres indígenas respaldan una idea de derecho y justicia definidos desde el espacio de la comunidad indígena, desde el colectivo. La contradicción entre derechos individuales y colectivos no surge dado que ellas mismas se autodefinen en lo colectivo, se revaloran como un nosotros femenino y exigen su revaloración por parte de la comunidad

⁵⁸Información adquirida por comunicación personal con el Dr. Carlos Lenkersdorf (abril de 1998).

indígena y la comunidad nacional; exigen el "tomarnos en cuenta" como sujetos, como agentes políticos en la base de que todos somos iguales. Es interesante ver que aunque las indígenas enuncian una palabra diferenciada dentro de la comunidad -como mujeres- al mismo tiempo dan énfasis en la igualdad para respaldar sus demandas tanto hacia la comunidad indígena como hacia la comunidad nacional; las indígenas están reivindicando para ellas, el sujeto colectivo diferenciado de mujeres indígenas, la igualdad.

3.3.2. Las mujeres indígenas reafirmando a través de una cultura cambiante. La relación entre la cultura/la tradición y el cambio: ¿una contradicción?

Como ya vimos las mujeres indígenas no rompen con la tradición o la cultura sino critican los elementos que las lastiman; no quieren "liberarse de los mandatos de su cultura" de la manera que lo promueven algunas feministas teóricas urbanas de clase media, sino ver esta misma cultura con ojos críticos. Las mujeres en el FNI piden "[r]espeto a las tradiciones que no afectan o agredan a las mujeres indígenas" (p. 45) y en el EN dicen que "en diferentes eventos hemos manifestado que los usos y costumbres deben mantenerse siempre y cuando garanticen el respeto a las mujeres y que tenemos que seguir discutiendo y analizando detenidamente los derechos que queremos que se nos respeten en nuestras comunidades" (p. 14).

Aquí hay que hacer una aclaración en relación con la costumbre. En los Talleres (pp. 9-10) las indígenas hablan de las costumbres que les gustan y las que no les gustan; es interesante ver entre la lista de las costumbres que "sí nos gustan" las siguientes: "[c]uando los padres no obligan a las niñas a casarse (pero no deben irse con el novio)" o "[q]ue nos dejen estudiar" o más interesante "[q]ue caminen por igual, hombres y mujeres". Entonces la noción de costumbre parece bastante flexible y no se identifica siempre con lo antiguo

-en comparación con lo nuevo-, sino más bien representa el comportamiento que se considera aceptado por la comunidad.

Por otro lado las mujeres no solamente no rompen con la tradición y la cultura sino se describen a sí mismas como portadoras de las mismas : "[l]as mujeres indígenas somos la base fundamental de nuestra cultura, somos dadoras de vida, transmisoras de valores, conocimientos, preservadoras, creadoras, recreadoras de los idiomas, la filosofía y la cosmovisión de nuestros pueblos originarios" (FNI, p. 42). También en la Declaración del EN aparece una afirmación similar cuando las mujeres dicen que "... la gran riqueza cultural de nuestros pueblos ha sido mantenida, reproducida y enriquecida por nosotras las mujeres..."(p. 46). Las mujeres indígenas atacan al discurso hegemónico que las vincula negativamente con una cultura "primitiva" y las tacha por eso de atrasadas; en cambio ellas se reafirman a través de su cultura y rescatan del discurso indígena la importancia de la noción de mujer-madre -que las identifica más con la cultura- para revalorar a ellas mismas. Definiéndose como portadoras y reproductoras de una cultura valorada positivamente les da un espacio y un peso adicional para legitimar sus reivindicaciones.

Entonces las mujeres se afirman a través de su cultura, la cual revaloran y reapropian; quieren poder usar sus idiomas, quieren educación bilingüe, exigen el derecho de los/las niños/as de usar su ropa tradicional en la escuela, quieren desarrollar la medicina tradicional. Sin embargo, la cultura que reivindican las mujeres no es la cultura estática, no es el folclor de los museos sino una cultura viva y siempre cambiante. Las mujeres reivindican su cultura como algo que las determina, pero respaldan una noción cultural

basada en el diálogo, una cultura que no las lastima y las incorpora participativamente. En dos palabras podríamos decir que reivindican a una cultura en continua construcción, una cultura viva y flexible que ofrece los espacios de cambio necesarios a sus integrantes.

En un proceso de movilización social donde las mujeres participan activamente y donde se plantean con más intensidad cuestiones sobre las relaciones de los indígenas con la sociedad nacional y así es necesario también un cuestionamiento sobre ellos mismos, las mujeres presionan para una actualización de la cultura indígena. Su agencia política ligada a la idea de la comunidad indígena se rearticula para reivindicar respeto de esta misma comunidad. Como ellas mismas dicen "... a la par del reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas, debemos ir conociendo, analizando y adecuando a nuestra realidad el respeto a nuestros derechos en nuestras comunidades y pueblos. Sin que esto signifique o se interprete como una lucha en contra de nuestros compañeros." (EN, p.14).

Sin embargo dentro del contexto de la reafirmación de la comunidad indígena dentro de la comunidad nacional, las indígenas no solamente se redefinen en relación con el discurso indígena sino también en relación con el discurso hegemónico nacional. Las mujeres están tomando una posición poco frecuente ante las dos únicas alternativas ofrecidas por el discurso oficial: cambiar y volverse mestizas, o seguir en el atraso con una tradición inmutable. Ellas están afirmándose usando elementos de cambio y de tradición los cuales combinan de un modo insólito; ellas se autoafirman a través de un nuevo equilibrio entre cambio y tradición, o mejor dicho a través de una cultura cambiante. Las indígenas nos muestran que las dos

alternativas ofrecidas es un dilema falso en el sentido que no abarcan otras opciones posibles y no toma en cuenta que "[la tradición] [n]o es intocable porque la definición de la identidad cultural indígena no radica en la inmutabilidad de sus tradiciones, sino en el afirmarse cambiándolas y actualizándolas"⁵⁹.

Un ejemplo muy claro aparte de su posición general frente a la cultura es lo relativo a la maternidad. La función de madre siempre se ha pensado como un rol tradicional femenino ligado al espacio privado y ajeno a la política; sin embargo las indígenas reivindican la maternidad y su condición de mujer: sobre la participación política dicen que su condición específica de mujeres y madres les hace más capaces de conocer la mejor manera de garantizar el bienestar de sus hijos/as y de las demás mujeres. También en relación con la demanda sobre educación vemos que el sujeto colectivo mujeres está apoyándose incluso en su rol "tradicional" de madres para reivindicar su derecho a la información y al acceso a los avances de la ciencia.

Según mi opinión este es un punto en el que la visión analítica occidental nos impide ver elementos de la cultura del otro; como dice Chilla Bulbeck "[quizás] la maternidad es una actividad más individualizada y privatizada en el occidente blanco y anglófono, y por eso menos disponible para la conversión en un estatus político como se ha hecho en otras culturas"⁶⁰. Esta visión de la maternidad está presente en los análisis de las ciencias sociales y del feminismo occidental. Sin embargo la reivindicación de la maternidad de las indígenas y la ampliación de su espacio como madres viene apoyándose en un rompimiento con la imagen de la mujer indígena pasiva, aislada, con

⁵⁹Millán, Márgara, "Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", p.29, en *Chiapas*, no 3, Era -Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc), UNAM, México, 1996, pp.19-32.

⁶⁰Bulbeck, Chilla, *Re-orienting western feminism: women's diversity in a postcolonial world*, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Melbourne, 1998, p.119, traducción mía.

actitud negativa hacia los "avances del mundo exterior". Otro ejemplo interesante es que aunque muchas mujeres piensan positivamente la posibilidad de tener menos hijos rechazan cualquier presión institucional sobre el aspecto exactamente porque la visión impuesta por las políticas de población proyecta una imagen degradante de las mujeres indígenas y otra vez las trata como objetos, como ignorantes, como incapaces de decidir sobre su vida, como no agentes políticos.

Las mujeres intentan encontrarse a sí mismas tomando una posición crítica frente a la cultura pero afirmando esta misma cultura como espacio que las define. Las indígenas están construyendo su propio espacio de enunciación, están articulando su propia palabra basándose en elementos de una cultura cambiante. A través de sus reivindicaciones están construyendo una agencia política más fuerte y exigen a los demás su reconocimiento como agentes políticos, como sujetos, como única manera de legitimar sus reivindicaciones, es decir el futuro que ellas desean construir.

En síntesis, las mujeres se diferencian frente a la comunidad indígena como *mujeres*, se diferencian frente a la comunidad nacional como *mujeres e indígenas*, portadoras de una cultura diferente pero valorada positivamente, y exigen que las tomen en cuenta a base de la igualdad de todos los seres humanos. Las mujeres revaloran su igualdad en tanto seres humanos, al mismo tiempo que reivindican su diferencia como mujeres y como indígenas, apoyándose en un punto de vista colectivo y comunitario.

CAPÍTULO IV El espacio ganado: hacia el sueño, el futuro en construcción. Propuestas: posibles lecciones al feminismo latinoamericano

4.1. El espacio ganado, los problemas enfrentados y la propuesta de la autogestión

Los documentos reflejan muy claramente que las indígenas han ganado un espacio importante, un espacio de interlocución tanto hacia la comunidad nacional, como hacia la comunidad indígena; no obstante la mayor ganancia según mi opinión es el espacio ganado por y para ellas como mujeres indígenas, el espacio de discusión e intercambio de opiniones entre ellas.

El diagnóstico de los problemas que hacen a través de sus documentos no anula este espacio ganado, sino lo respalda. La enunciación de un problema es el primer paso para su solución. En relación con las demandas de género planteadas principalmente hacia la comunidad indígena tenemos que admitir que obviamente existe gran distancia entre lo que plantean las mujeres indígenas para el futuro y su realidad actual. Fenómenos como la violencia intrafamiliar, la prohibición de participar en las asambleas o salir de la casa por celos son comunes, como las mismas indígenas dicen en los talleres. Sin embargo de ninguna manera podemos decir que por la existencia de tales problemas las indígenas no han cambiado nada a pesar de toda la movilización. El espacio ganado es el mismo poder de hablar, de platicar con otras mujeres y sacar sus propias conclusiones; además la comunidad indígena paulatinamente se ha puesto atenta a la palabra de su otra mitad. La distancia entre la realidad y el discurso es un fenómeno que no se limita solamente en el ámbito de la movilización de las mujeres indígenas sino se

encuentra en todas las movilizaciones que aspiran a un cambio tan profundo -como por ejemplo el feminismo. Los cambios profundos en la realidad necesitan largos períodos para efectuarse; la ganancia de un espacio no elimina los problemas pero no por eso es menos importante.

El diagnóstico que nos ofrecen las mujeres indígenas sobre los problemas que enfrentan dentro del ámbito de la comunidad nacional muestra una visión compleja de la realidad basada en sus vivencias. Cuando dicen que no basta que haya escuelas sino que se enseñe bien y que "no se puede estudiar con la panza vacía", cuando dicen que no basta que haya clínicas sino que haya doctores que hablen idiomas indígenas y puedan ofrecer una atención apropiada con medicinas adecuadas, muestran la incapacidad de cualquier política asistencialista de resolver los problemas. Por otro lado no son solamente las carencias materiales que pesan en la vida de las mujeres indígenas sino toda una mentalidad de desprecio que enfrentan en la escuela, en las clínicas, en el trato que reciben diariamente por los no-indios por ser mujeres e indígenas.

De los documentos analizados hay que recuperar el carácter propositivo y afirmativo de la palabra de las mujeres. Tenemos que admitir que la mayoría de las reivindicaciones no tienen un carácter de petición; las mujeres pasan a la ofensiva y proponen, se autoorganizan para construir el futuro que sueñan. Sus reivindicaciones implican la participación activa en todos los proyectos, la autogestión en todos los aspectos de vida. Y esta propuesta de autoorganización y autogestión viene como resultado de sus propias experiencias; por ejemplo: como dicen ellas el servicio de salud es bueno cuando participan mujeres de la comunidad; el caso de los molinos de nixtamal que no sirvieron porque las comunidades no tenían luz trifásica es

paradigmático del fracaso de los planes de desarrollo que se planean desde arriba sin la participación de las comunidades. Nadie puede saber mejor que ellas mismas el camino óptimo para solucionar sus problemas, por eso por ejemplo piden el control de los recursos destinados a ellas; sí necesitan capacitación pero las necesidades y la solución de éstas debe venir de las propias mujeres indígenas. La misma demanda por la autonomía señala el camino a la autogestión. Dicho elemento enfatiza más la agencia política tanto de las mujeres como de los hombres indígenas.

En este sentido tenemos que ver el rechazo a la intromisión de los partidos; las indígenas prefieren que las comunidades decidan las maneras de elección de sus autoridades porque los partidos producen rupturas -que lastiman más que todo a las mujeres. Igualmente la iglesia debe ser un factor que impulse la organización y no la desigualdad entre el hombre y la mujer. Paralelamente las indígenas piden el encuentro de todos/as los/las indígenas del país para que puedan definir ellos/as las leyes que les atañen. Hay una tendencia clara hacia la menor intromisión posible de parte de factores exógenos no para aislarse sino para reforzar el poder de la comunidad indígena y dentro de ésta de las indígenas como agentes, constructoras de su propio futuro.

4.1.1. Hacia redes continentales - hacia un espacio cada vez más definido

El espacio ganado por las mujeres indígenas se manifiesta dentro y fuera de la comunidad a través de talleres, foros, encuentros. Se ve una autoafirmación del sujeto mujeres en el colectivo a través de la construcción de redes en la comunidad, redes estatales y nacionales con mujeres indígenas y mestizas -como la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas y los talleres realizados con el apoyo de ONGs- y redes internacionales. Las mujeres se encuentran entre

ellas y pasan a la ofensiva. Paulatinamente el espacio de las mujeres indígenas es cada vez más definido.

En este punto hay que decir que el espacio ganado por las mujeres indígenas no se limita al territorio mexicano; las mujeres indígenas de todo el continente han ido realizando encuentros regionales y nacionales⁶¹ y además han ido construyendo redes intercontinentales. Es necesario destacar la realización de dos encuentros continentales: el Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala (Tierra de vida en idioma kuna) en Quito, Ecuador de 31 de julio al 4 de agosto de 1995⁶², y el Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas en México de 5 al 7 de diciembre de 1997⁶³.

Es interesante señalar que en el proceso de toda esta movilización de las indígenas del continente poco conocida, las mujeres tienden a un alejamiento

⁶¹Ejemplos de tales encuentros en países latinoamericanos son el Encuentro Regional de Mujeres Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana realizado en Urión Base, sede de la CONFENIAE (18-21 de agosto de 1994) y el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas Campesinas y Originarias realizado en Cochabamba, Bolivia (24-26 de julio de 1995) organizado por la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa".

⁶²El Encuentro tenía como objetivos "tener un primer acercamiento entre las mujeres de todo el continente para articular una propuesta 'camino a Beijing' y 'planificar de mejor manera nuestras estrategias y articular las diferentes propuestas que desarrollamos como mujeres indígenas'" (EN, "II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala. Antecedentes", p.28).

⁶³El encuentro en México tenía como objetivos: "Buscar alternativas, compartir experiencias y dinamizar la participación de las mujeres indígenas en los procesos sociales, económicos, culturales y políticos que se dan dentro de los pueblos indígenas. Promover las propuestas de las mujeres indígenas para que sean incorporadas dentro de las plataformas de acción de los pueblos indios, de los gobiernos y de cualquier iniciativa, étnico-racial. Presentar una posición como mujeres indígenas frente a la ONU, con respecto al Decenio de los Pueblos Indios. Conocer la existencia de las organizaciones de mujeres indígenas en el Continente permitiendo el fortalecimiento de los procesos personales y colectivos de cada una. Fortalecer los liderazgos de las mujeres indígenas desde una perspectiva de género, partiendo para esto desde nuestra identidad cultural" (EN, "II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala. Objetivos del Encuentro", p.29). Para preparar este Segundo Encuentro se realizaron talleres regionales y un taller continental: un taller Suramericano en Colombia (10-14 de julio de 1995), un taller Centroamericano en Chiriquí, Panamá (31 de marzo-3 de abril de 1995) un taller Norteamericano en Montreal, Canadá (20-23 de enero de 1996) y el taller Continental en Guatemala en julio de 1996.

de organizaciones que las han apoyado durante los últimos años en una búsqueda de autogestión completa; en el II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas uno de los planteamientos principales fue el "déjanos solas": *"...tenemos que aprender a caminar solas, sin más intermediarios, queremos una nueva relación con la sociedad no indígena, queremos una nueva relación con cada una de las organizaciones solidarias que nos han venido acompañando en estos procesos. Agradecemos a cada una de las organizaciones que han apoyado en la relación de este evento, pero creemos que es necesario que a partir de aquí, seamos nosotras, las mujeres indígenas las que definimos nuestra estrategia de acción y de lineamiento político"*⁶⁴.

Las mujeres indígenas de América están construyendo redes entre ellas, definiéndose cada vez más como un nosotras-mujeres-indígenas, diferenciado y autónomo, no para aislarse sino para reforzar este nosotros y poder actuar con más poder y fuerza en el terreno político.

4.2. Otras características de la propuesta de las mujeres indígenas

4.2.1. La praxis política empieza desde la casa

La noción de la política que apoyan las mujeres indígena es amplia y no se limita a las prácticas partidarias o electorales sino abarca la vida cotidiana y especialmente la vida familiar. Por ejemplo las mujeres están convencidas de que la autonomía puede venir solamente con la transformación de los individuos y el cambio en todos los ámbitos incluyendo el familiar. Este punto está contemplado incluso en los "Planteamientos Generales" del Foro

⁶⁴Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, "Declaración de México Tenochtitlán", pp. 2-3, *op. cit.*, énfasis mío.

Nacional Indígena: "[l]a autonomía empieza en el hogar, en el trabajo, la comunidad y la región"⁶⁵.

Entonces el cambio para las mujeres viene también desde la casa, el ámbito familiar. Las mujeres son conscientes de que "como a las mujeres nos enseñan a obedecer, a no protestar, a callarnos, a aguantar y no hablar, así les enseñan a los hombres desde chiquitos, que son los que mandan, los que golpean, los que deciden" (Taller, p. 21-22), por eso piensan que es importante "[e]ducar a los hijos enseñando que las mujeres también podemos decidir, ir a la escuela. Esto tiene que ser un acuerdo de la pareja" (Taller, p. 23). Como todo empieza desde la casa hay que "[t]ratar a las niñas y a los niños con igualdad de derechos" (EN, p. 22) y "[q]ue haya comunicación entre la pareja, que nuestros familiares estén conscientes de la importancia de la mujer en todas las áreas" (EN, p. 21). El espacio familiar se vuelve el núcleo al que deben enfocar los intentos de cambio porque representa el nivel más sustancial de formación y educación de personas, legitimación de actitudes y tratos discriminatorios.

El feminismo hace tiempo que habló de la importancia de cambios en el ámbito familiar, no obstante últimamente varias corrientes se ven más preocupadas con las políticas estatales y el objetivo de cambios en la familia se ha olvidado. Las mujeres indígenas nos recuerdan la importancia de acercarnos a la realidad cotidiana que enfrentan todas las mujeres y empezar desde allí el proceso de cambio, siendo conscientes de que eso constituye praxis política, muchas veces más radical que cualquier militancia partidaria. Y es interesante que las indígenas nos recuerdan este punto sin respaldar la

⁶⁵"Foro Nacional Indígena - Documento Final. Parte I Planteamientos Generales" San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 3-9 de enero de 1996, p. 13, en *Cr-Acatl*, no 76-77, enero de 1996, pp.10-15.

acción individual sino apoyando un sujeto colectivo; las mujeres dentro de la familia deben impulsar el cambio junto con sus compañeros y familiares.

4.2.2. El lugar de los hombres en la palabra de las mujeres indígenas: ¿compañeros o enemigos?

Las mujeres como vimos no están "atacando" a los hombres de su comunidad ni presentan las demandas de género de una manera separada, sino involucran a los hombres a sus demandas específicas. Y las mujeres explican su posición: "[s]e debe reconocer que el tema de las mujeres indígenas no puede ser tratado en forma secundaria, ni aislada, porque formamos una unidad con el hombre, ni suponer que sólo nos incumbe a las mujeres" (FNI, p. 45). Todas las referencias que hacen sobre la necesidad de "concientizar" a los hombres y el énfasis en el cambio desde la familia y las relaciones básicas interpersonales (educación de los/as hijos/as, entendimiento y diálogo en la pareja) muestran una concepción clara sobre el camino hacia el reconocimiento de sus derechos como mujeres.

Según una vertiente feminista las declaraciones de las mujeres de no luchar en contra de los hombres -"...debemos ir conociendo, analizando y adecuando a nuestra realidad el respeto a nuestros derechos en nuestras comunidades y pueblos. Sin que esto signifique o se interprete como una lucha en contra de nuestros compañeros" (EN, p.14), ya citado- deben ser vistas como un intento de distanciarse del feminismo que ha sido categorizado negativamente⁶⁶. Esa

⁶⁶Aunque es previsible que una toma de conciencia de las mujeres como la reseñada produzca resistencias, risas o francas burlas, no es cuestión de dejar de señalar que esas reacciones van acompañadas, tras bambalinas, de una descalificación de posiciones y personas tachadas de feministas. De esta forma, el discurso de varios de los documentos de las propias mujeres *se siente obligado a aclarar*: 'nuestro objetivo no es luchar contra los hombres sino construir nuevas formas de relación entre hombres y mujeres, nuevas formas de ejercer el poder....'(Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas...) o 'que la lucha no es contra nuestros hombres, sino contra un sistema político, económico y social injusto y vertical....'(Documento de la delegación del EZLN

es una opinión, o más bien una interpretación; otra podría ser que las mujeres indígenas simplemente no están luchando en contra de los hombres porque las demandas de género que están planteando y el feminismo que están construyendo -o cualquier otro nombre que le demos- es incluyente en relación con los hombres, no los aparta sino los involucra tanto en el análisis de la situación como en la búsqueda de soluciones. Los hombres no son visualizados como enemigos, como la causa exclusiva de un problema "femenino", sino como compañeros, miembros de una misma comunidad que experimenta problemas de discriminación por razones de género. Según mi opinión este feminismo es más realista que algunas vertientes feministas que ven en todos los hombres un enemigo.

4.2.3. Demandas de género y demandas generales: hacia un cambio integral

Aparte de involucrar a los hombres en sus demandas específicas de género las mujeres indígenas interrelacionan sus reivindicaciones en el sentido de que no separan tajantemente las demandas hacia su comunidad -demandas de género- con sus demandas generales hacia la comunidad nacional. Ya hemos visto este punto cuando hablan de la autonomía: "para lograr la autonomía de los pueblos indios debe existir la autonomía específica de las mujeres a través de la promoción y el ejercicio de sus derechos" (FNI, p. 43). Es interesante lo que dicen las mujeres en el documento *Propuestas de las Mujeres Indígenas al Congreso Nacional Indígena del Seminario "Reformas al artículo 4o Constitucional"*: "Nuestros Derechos como Mujeres Indígenas encuentran su espacio de resolución en el reconocimiento de la Autonomía de los Pueblos Indios, como la forma más democrática que se inicia en nuestra

en la primera fase de la mesa 1 del diálogo de Larrainzar...)", en Rojas, Rosa, "Introducción", p. IX, *op. cit.*, énfasis mío.

persona, desde nuestra casa hasta la comunidad y el pueblo y se sintetiza en el Estado. *La autonomía en su dimensión económica* se refiere a nuestro derecho como mujeres indígenas a tener acceso igual y control sobre los medios de producción. *La autonomía política* respalda nuestros derechos políticos básicos, a tener representación, *la autonomía física* significa decidir sobre nuestro cuerpo y la posibilidad de vivir sin violencia y *la autonomía sociocultural* se refiere al derecho a reivindicar nuestras identidades específicas y autodeterminadas como mujeres indígenas, en una dimensión sustentada y enriquecida en lo personal y lo colectivo de nuestros procesos vitales, sociales y comunitarios"⁶⁷. Las mujeres del EN añaden sobre el tema: "...debemos entender que la lucha no es solamente de nosotras organizadas sino que debemos luchar junto con nuestros compañeros, esposos e hijos, porque debemos derrotar este sistema que nos oprime cada día más..." (p. 27).

Según una postura muy difundida entre las/los investigadoras/s, dentro de un contexto en el que la preservación de la cultura indígena se vuelve en objetivo principal y dado que la mujer tiene en gran parte la responsabilidad de conservar la tradición y la cultura, existen elementos culturales que le ponen barreras para cualquier reivindicación femenina; así la discriminación étnica/racista siempre se pone en primer plano y se subestima la desigualdad sexista y clasista, o más bien se identifica la discriminación clasista con la

⁶⁷*Propuestas de las Mujeres Indígenas al Congreso Nacional Indígena del Seminario "Reformas al Artículo 4o. Constitucional, 8-12 de octubre de 1996, México, D. F., p. 10, énfasis en el texto. El seminario fue realizado del mayo a septiembre de 1996 en la Ciudad de México y reunió ONG's y organizaciones de mujeres indígenas; participaron mujeres de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Querétaro, Veracruz, San Luis Potosí, Estado de México, D. F., Puebla; el objetivo fue "[f]ormular una propuesta de reforma legislativa al Artículo Cuarto Constitucional desde las mujeres que garantice el ejercicio pleno de sus derechos".*

Tal vez salte a la vista del / de la lector/a la participación de las mujeres no indígenas en este documento.

étnica y se olvida la del género⁶⁸. Como es obvio a través de los documentos analizados las reivindicaciones étnicas y de clase no subordinan la desigualdad de género, las mujeres aparte de las demandas étnicas y de clase encuentran el espacio para presentar sus demandas de género, de modo que quizás esta postura es un reflejo del feminismo occidental que ve en la tradición sólo el retroceso. En cambio las mujeres indígenas en los documentos reivindican una cultura en continua construcción, una cultura que como ya dije las incorpora participativamente.

Las demandas de las mujeres indígenas expresan el interrelacionamiento de la desigualdad que sufren como mujeres, como indígenas y como pobres: "[s]ufrimos una triple opresión, por ser mujeres, por ser pobres y por ser indígenas, como resultado del sistema económico, político, social y cultural dominante..." (FNI, p.42). Como dice Chandra Mohanty las luchas del feminismo en el sentido de surgimiento de demandas y reivindicaciones específicas de mujeres siempre han surgido en relación con otras luchas porque la construcción de lo femenino se hace en la interrelación de elementos como la clase, la raza, la (hetero)sexualidad, la nación, así que en la práctica no puede separarse de ellos⁶⁹.

Las mujeres indígenas interrelacionando sus demandas simplemente expresan su convicción de que el cambio debe ser integral porque de manera diferente no funcionará; el futuro deseado para ellas debe venir de un proceso de cambio que a la vez que altera las relaciones con la comunidad nacional

⁶⁸Soledad González Montes nos ofrece una breve presentación del tema de la falta de reivindicaciones femeninas por parte de las mujeres que participan en movimientos: González Montes, Soledad, "Hacia una antropología de las relaciones de género", pp. 35-36, en González Montes, Soledad (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, El Colegio de México, México, 1993, pp.17-52.

⁶⁹Mohanty, Chandra Talpade, "Introduction. Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism", pp.12-13, *op. cit.*.

también altera las relaciones dentro de la comunidad indígena; el futuro deseado implica cambiar las relaciones étnicas, de clase y de género.

4.3. La construcción del feminismo de las mujeres indígenas

¿Se pueden considerar las mujeres indígenas feministas? Quizás esta pregunta es una manifestación de la costumbre de intentar siempre poner etiquetas a cualquier expresión social, no obstante es una cuestión que me ha venido una y otra vez cuando estaba leyendo sus documentos, por eso decidí plantear mi opinión sobre el tema.

Según una categorización tradicional en el análisis en las ciencias sociales los movimientos de mujeres se separan en movimientos feministas que atacan a la opresión de género y movimientos femeninos que luchan por la satisfacción de necesidades básicas apoyándose en los roles femeninos tradicionales. Estoy en contra de esta división porque como dice Lynn Stephen "[a] organizarse alrededor de cualquier tipo de necesidades involucra automáticamente el desafío de los roles tradicionales de género. El mero acto de organizarse y sus implicaciones -tal como la ocupación de espacios públicos, el estar ausente de la casa y la confrontación con oficiales, policía y algunas veces el ejército- desafía los estereotipos femeninos en muchos países latinoamericanos"⁷⁰. Entonces incluso para las/los que ven las demandas de género de las mujeres indígenas "insuficientemente" feministas, el simple hecho de su organización las transforma en feministas en el sentido que rompen con sus roles "tradicionales".

⁷⁰Stephen, Lynn, "Democracy for Whom? Women's Grassroots Political Activism in the 1990s, Mexico City and Chiapas", p. 169, en Otero, Gerardo (ed.), *Neoliberalism Revisited. Economic Restructuring and Mexico's Political Future*, Westview Press, Boulder, 1996, pp.167-185, traducción mía.

En mi opinión las mujeres indígenas están construyendo un feminismo en el sentido de la existencia de demandas que atañen cuestiones de género. No obstante es un feminismo que se vincula dinámicamente con las llamadas demandas generales, es decir no se trata de un feminismo aislado porque la subordinación de la mujer no puede ser vista solamente en términos de género sino de clase y de etnia. Quizás por esta razón muchas/os no ven en la palabra de las mujeres indígenas la construcción de un feminismo. Las demandas de género forman parte de las reivindicaciones indígenas y de clase, a la vez que estas reivindicaciones forman parte de su feminismo. Estos elementos no pueden funcionar separadamente, el feminismo define estas otras reivindicaciones (generales) de la misma manera que las otras reivindicaciones (indígenas y clasistas) definen el feminismo de las mujeres indígenas.

4.4. Lecciones al feminismo latinoamericano

En mi opinión actualmente varias corrientes feministas predominantes en América Latina se ve estancadas en un conflicto que ha aparecido en los últimos encuentros entre las "institucionalizadas" que pertenecen a instituciones gubernamentales, estatales, organismos internacionales y organizaciones no gubernamentales y las "independientes" ligadas al movimiento de mujeres⁷¹. Creo que es imprescindible que el feminismo latinoamericano salga de esta discusión poco fértil; entiendo que uno de los elementos que está en juego es quién representa a las mujeres en el diseño de políticas públicas (¿las ONGs, las instituciones gubernamentales o los

⁷¹Sobre las tendencias del feminismo latinoamericano actual véase: Alvarez, Sonia, "Los feminismos latinoamericanos se globalizan en los noventa: retos para un nuevo milenio", en *Cultures of Politics/ Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder (en prensa).

movimientos de mujeres de base?) pero ¿es ésta la cuestión más importante para el feminismo latinoamericano?

La prioridad que se debe poner es repensar el feminismo como tal, en el sentido de sus alcances a la población total de mujeres. Se ha argumentado que dado que muchas demandas tradicionales del movimiento feminista han sido asimiladas por las políticas públicas nacionales e internacionales, el movimiento feminista ya no tiene razón de ser. Tomando como punto de partida que el feminismo sí tiene razón de ser porque todavía no hemos alcanzado la equidad de género, considero de mucha importancia repensar el feminismo, plantear la pregunta de por qué las mujeres latinoamericanas no se reconocen en él. Creo que especialmente algunas corrientes radicales han sido muy cerradas; el feminismo tiene que abrirse a todas las mujeres del mundo.

Las mujeres indígenas nos obligan repensar el feminismo. Nos obligan a ver que el feminismo latinoamericano ha olvidado hasta cierto punto a las mujeres que no se identificaban plenamente con sus metas y su discurso -algunas veces hasta dogmático. El feminismo no puede acercarse a las mujeres de todo el continente si no acepta que existen otras maneras de ver la realidad, si no acepta que puede dialogar con mujeres diferentes. Según mi opinión este es un reto para el feminismo quizás más importante de la consolidación de políticas pro-mujer. Si el feminismo latinoamericano quiere acercarse a las mujeres indígenas debe hacerlo respetando su palabra y sus diferencias, tratándolas como sujetos, no como agentes incompletos -o por lo menos, pensarlas tan incompletos como nosotras. Desde un feminismo planteado como heterogéneo se pueden hacer alianzas estratégicas; no obstante estas alianzas deben ser entre iguales, es decir establecidas en

términos de igualdad. En vez de desgastarnos en interminables discusiones entre "independientes" e "institucionalizadas" existe la opción de diálogo y de democratización de las relaciones dentro de un feminismo latinoamericano heterogéneo. Podemos aceptar la importancia de participación de todas e intentar hacer redes entre diferentes organizaciones.

Es mucho lo que podemos aprender escuchando a las "otras"⁷². Las mujeres indígenas nos recuerdan la importancia del cambio en la vida cotidiana; no basta con cambiar leyes, promover la problemática femenina y de los derechos humanos en el ámbito nacional e internacional, formar proyectos a gran escala; sin un esfuerzo por cambiar desde la casa, desde las relaciones básicas interpersonales, cualquier iniciativa de cambios, por ejemplo legislativos, tendrá repercusiones mínimas. Las indígenas nos señalan la importancia de involucrar a los hombres en las demandas de género; no podemos aspirar al cambio descartando a la mitad de la población del mundo. A fin de cuentas el enemigo no son los hombres sino todo un sistema que reproduce reglas de comportamiento y actitudes machistas. Las mujeres indígenas nos invitan a ser realistas con nuestras aspiraciones y al mismo tiempo a aceptar las diferencias que pueden existir entre nosotras, las mujeres, y entre todos y todas. Finalmente las mujeres indígenas nos están indicando que un feminismo abarcador que aspira al cambio no puede separarse de las demandas socio-económicas. Entonces las posibles alianzas entre iguales deben también basarse no solamente en reivindicaciones de género sino en una concepción más integral del cambio que queremos, una concepción que incluye la justicia social y la dignidad como elementos de base para la construcción de un mundo mejor.

⁷²Esto no significa que exista un feminismo ideal sino que todos los diferentes feminismos puedan aprender uno de otro.

CONCLUSIONES: Replanteando lo indígena en América Latina; aportes de las /los indígenas mexicanas/os a la construcción de la democracia.

1. El respeto a las diferencias

En un mundo que proliferan los fanatismos, los conflictos étnicos y la intolerancia de todo tipo las/los indígenas mexicanas/os desde el espacio más marginado de la nación nos invitan a la pluralidad y al respeto de las diferencias. Es común dentro de relaciones de poder que el lado subordinado se vuelve cerrado y dogmático -tanto como el lado dominante- para sobrevivir. Las/los indígenas toman otro camino y hacen una propuesta para la democracia valiosa para todas las naciones del América Latina y del mundo.

Las mujeres y los hombres indígenas en vez de centrarse en sí mismos se abren a la comunidad nacional que tanto tiempo las/los tenía marginadas/os e intentan construir redes, alianzas, lazos, al mismo tiempo que refuerzan su identidad como indígenas. De este modo vinculan las reivindicaciones indígenas con las reivindicaciones diríamos "mestizas" en el sentido de que los/las indios/as no están aislados/as, son parte de una comunidad más grande. Así las mujeres indígenas dicen que "... todos los indios y mestizos tenemos los mismos problemas, este un país no solo de indios tendríamos que hacer propuestas que modifiquen a todo el país, porque los problemas indios no pueden resolverse solos, deben de pensarse en un contexto nacional" (FNI, p. 42).

En contra del discurso indigenista oficial que ha intentado "introducir" a los/las indígenas en la modernidad para "integrarlos/as" en el estado

nacional, la posición política de las/los indígenas es reivindicar su autonomía, su diferencia, como requisito para su integración, como término para una integración que no sea homogeneizadora.

Y esto requiere más que todo un nuevo tipo de estado nacional, es decir un estado que no siga el modelo supremo del estado nacional occidental que se ha identificado con el lema: homogeneización-requisito-para-la modernización-equivalente-al-progreso. Este modelo de estado nacional ha producido el llamado problema indígena porque los pueblos indígenas no entraban en el esquema homogeneizante; aún más, su cultura era muy diferente a la occidental, de modo que inmediatamente salían del modelo de sujeto racional-moderno-único agente político⁷³. Es interesante que "uno alcanza la ciudadanía plena en el estado nación cuando se convierte en una pizarra culturalmente en blanco" así que "movilidad social y pérdida cultural se mezclan"⁷⁴. La cultura hegemónica por ser hegemónica no es reconocida como una cultura más, en cambio la cultura indígena por ser subalterna, no dominante, está relacionada con el no reconocimiento de la agencia política.

Las/los indígenas rechazan tanto el indigenismo homogeneizador como la marginación y reivindican su integración como diferentes, su aceptación como agentes políticos. Saben que si logran establecer su derecho a la diferencia, el derecho a la autodeterminación, la autonomía, habrán conseguido el reconocimiento pleno de su agencia política y con eso habrán logrado transformar radicalmente la cultura política nacional en su esencia misma.

⁷³Véase Quijano, Anibal, "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas", en Forgues, Roland (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992, pp. 167-188. También: Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder y democracia en América Latina", s/f, mimeo.

⁷⁴Rosaldo, Renato, *op. cit.*, pp. 190,192.

2. Repensando la democracia en América Latina

El planteamiento indígena sobre el respeto a las diferencias podría ser una lección para todos los estados de América Latina. Hoy día se discute mucho sobre el camino hacia la democracia, no obstante los enfoques muchas veces están centrados en la cuestión de las elecciones y no se habla de los alcances y las limitaciones de la misma práctica democrática establecida. Las/los indígenas proponen repensar la democracia como tal alejándonos de los paradigmas occidentales para construir una democracia más incluyente, una democracia basada en un estado nacional pluricultural. Tenemos que admitir que esta propuesta no es particular de México sino existe por ejemplo también en Ecuador donde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha elaborado un proyecto político incluyente para la construcción de una nueva nación pluralista y un nuevo Estado prurinacional y pluricultural donde los pueblos indígenas tendrán garantizado el derecho a la autodeterminación⁷⁵.

Los/as indígenas nos muestran que puede existir unidad dentro de la diversidad; los pueblos indios de México son bastante heterogéneos sin embargo pudieron establecer lazos entre ellos y formar una propuesta política con puntos comunes. Por otro lado los indígenas de México y del continente aparte de construir lazos entre ellos están construyendo redes con otros sectores socioculturales como lo muestra por ejemplo la ampliación de la Campaña de los 500 años de Resistencia en Campaña de 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular; en el Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Indígenas, Negras y Populares, realizado en Salvador, Bahía,

⁷⁵Véase "Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE", Consejo de Gobierno de la CONAIE, 1994, en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, diciembre de 1994, pp.203-244.

(Brasil) de 11 a 15 de julio de 1993 se encontraron organizaciones y movimientos indígenas, negros, campesinos, de mujeres y populares⁷⁶.

Los pueblos indígenas del continente nos obligan a repensar las ideas básicas de la democracia occidental; nos obligan encontrar la manera de incorporar sujetos colectivos diferentes y no solamente individuos supuestamente idénticos en la política y la estructura del estado nacional. Nos obligan a repensar la igualdad y la diferencia como ideas que no son contradictorias sino complementarias, porque la primera puede realizarse solamente si son respetadas nuestras diferencias, en este caso culturales; en dos palabras el ser igual se realiza completamente en el poder ser diferente. La igualdad se alcanza cuando las diferencias no significan subordinación, desprecio o marginación sino solamente diferentes posicionamientos identitarios que enriquecen la vida en sociedad.

Lo único que tenemos que hacer es alejarnos de la concepción liberal occidental sobre el estado nacional que ha establecido la igualdad sobre la base de la homogeneización según los valores y los principios de la cultura occidental⁷⁷; lo que tenemos que hacer es dejar la creatividad latinoamericana libre de normas occidentales y con el riesgo que trae cualquier "invención" tratar de construir una nueva estructura democrática, una nueva noción sobre la democracia, una democracia latinoamericana.

⁷⁶Véase "Encontro Latino Americano de Organizações Indígenas, Negras e Populares, ELOINP", Salvador, Bahia, 15 de julho de 1993, en *Anuario Indigenista*, vol. XXXII, diciembre de 1993, pp.173-175.

⁷⁷Véase Cayún, Aroldo, "El derecho consuetudinario indígena en los estados nacionales latinoamericanos, el caso de Chile", en *Documentos del Taller "El derecho comparado indígena en América Latina"*, citado en Apaza, Nimia Ana, "La colonización de los pueblos indígenas a través del derecho", p. 34, en *Anuario Indigenista*, vol. XXXII, diciembre de 1993, pp.23-38.

3. Las mujeres indígenas dentro del movimiento indígena: aportes

Las mujeres indígenas dentro del movimiento indígena mexicano son un factor de mucha importancia porque invitan a repensar la cultura, entonces evitan cualquier visión idílica de lo indígena, cualquier visión cerrada y dogmática. Las mujeres indígenas dan el ejemplo más significativo de poner la pluralidad en práctica y de poder hacer autocrítica sin destruir la identidad propia; la visión crítica de uno/a mismo/a es muy importante para poder dialogar y así construir una nación democrática sin imposiciones.

Las mujeres indígenas quieren ser iguales en términos de recibir un trato de respeto, pero por otro lado quieren ser diferentes como mujeres e indígenas. Este vínculo entre ser iguales pero con una afirmación propia diferenciada puede ser el arma por excelencia para fortalecer la unidad democrática dado que no reprime las diferencias y da los espacios necesarios para la praxis de todos/as los/as agentes políticos de una comunidad.

Como vimos en el capítulo VI, las indígenas organizadas en América Latina han ganado un espacio importante de interlocución que se manifiesta en los encuentros regionales, nacionales e internacionales. A través de un largo proceso de discusión y organización las indígenas actualmente están buscando la autogestión completa desligándose de instancias que las habían ido ayudando. En los encuentros continentales de mujeres indígenas se ve una redefinición del sujeto nosotros-mujeres-indígenas, sin alejarse de las demandas generales y sin cuestionar la unidad de los movimientos de los pueblos indios.

Según la información que pude adquirir la palabra de las mujeres indígenas mexicanas es una de las más autocríticas hacia su cultura; esto no quiere decir que las mujeres indígenas del continente no tengan demandas de género

dentro de la comunidad -por ejemplo siempre piden mayor participación en las decisiones- sino que no encontramos frecuentemente un discurso tan articulado de crítica a su propia cultura⁷⁸; en algunos casos atribuyen los elementos negativos a la dominación occidental⁷⁹ y hay casos en que coinciden plenamente con las indígenas mexicanas sobre el planteamiento de crítica a la cultura⁸⁰; esta última tendencia representa el ejemplo más claro de cómo afirmar la identidad cultural sin esencializarla.

Sin embargo podríamos decir que se ve una tendencia general entre las mujeres indígenas hacia la discusión y la organización propia y la reivindicación de cambios tanto dentro como fuera de la comunidad. Las mujeres en los movimientos indígenas se están volviendo el factor más importante de revitalización de ideas porque no se limitan a reivindicaciones al gobierno o a la comunidad nacional, sino cuestionan prácticas discriminatorias dentro de la misma comunidad indígena, entonces impulsan no solamente la crítica sino la autocrítica. Las indígenas replantean lo indígena en América Latina definiendo su propio espacio dentro de la comunidad y al mismo tiempo reivindicando su cultura comunitaria como elemento identificadorio.

⁷⁸Véase Memoria - Primer Encuentro de Mujeres Indígenas, Campesinas y Originarias, Cochabamba del 24 al 26 de julio de 1995, Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" - Coordinación Nacional del Foro de ONGs de Bolivia, IV Conferencia Mundial sobre la Mujer - Educación en Población, UNFPA, La Paz, 1995.

⁷⁹Por ejemplo: "La invasión de valores ajenos ha cambiado negativamente la relación entre el hombre y la mujer en la comunidad y en la sociedad", (p. 287), en Encuentro Regional de Mujeres Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, Unión Base, 18-21 de agosto de 1994, de la nota "Se reúnen mujeres indígenas de la Amazonía" de *Voz de la CONFENIAE*, no 13, jul-set. 1994, Puyo, Pastaza, Ecuador, en Noticias Indigenistas en *América Indígena*, vol. LVI, no 3, julio-septiembre de 1994, pp. 286-288.

⁸⁰Por ejemplo: "Las mujeres debemos revisar nuestra posición cultural y la realidad en la que vivimos, reflexionar sobre nuestras raíces culturales y superar todo tipo de marginación, valorarnos nosotras mismas", (p.336), en "Primer Encuentro de Mujeres Líderes Aimaras", Chuquiawu, La Paz, Bolivia, del 9 al 10 de octubre de 1991, de *Boletín SAIIC*, Oakland, California, en Noticias Indigenistas en *América Indígena*, vol. LII, no 1-2, enero-junio de 1993, pp. 336-337.

4. Los seres humanos y el sueño por una vida digna (una lección para los/las que "saben más y mejor")

Finalmente las/los indígenas nos enseñan la importancia de los seres humanos como tales. Las mujeres indígenas, las más olvidadas, las pobres y las analfabetas, nos obligan a regresar a la esencia de los problemas: a los seres humanos, al derecho a una vida digna. Las más marginadas de los marginados nos enseñan que "todos merecemos respeto", que es importante acercar otra vez a los pueblos del mundo, aceptar la pluralidad de la humanidad y dar el mismo peso a cada una de sus expresiones.

Los pueblos indígenas y especialmente las mujeres indígenas nos recuerdan que los/las académicos, los gobiernos y los/las políticos no pueden seguir hablando "en nombre de" porque supuestamente tienen más educación o saben actuar mejor. Las mujeres indígenas a través de su palabra y sus propuestas nos recuerdan que todos somos sujetos, todos somos agentes políticos. Quizás es tiempo en vez de seguir discutiendo los problemas importantes del mundo en instancias oficiales y/o académicas de dar importancia a los seres humanos como tales y simplemente escucharlos. Su sabiduría nos sorprenderá.

Quizás es tiempo de reformular las prioridades de este mundo, regresar a lo básico, a los seres humanos y a sus sueños más elementales y al mismo tiempo más profundos por una vida digna.

ANEXO I

Ley Revolucionaria de Mujeres

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso de cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente Ley Revolucionaria de Mujeres:

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

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 los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

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

Sexto. Las mujeres tienen derecho a la educación.

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

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

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

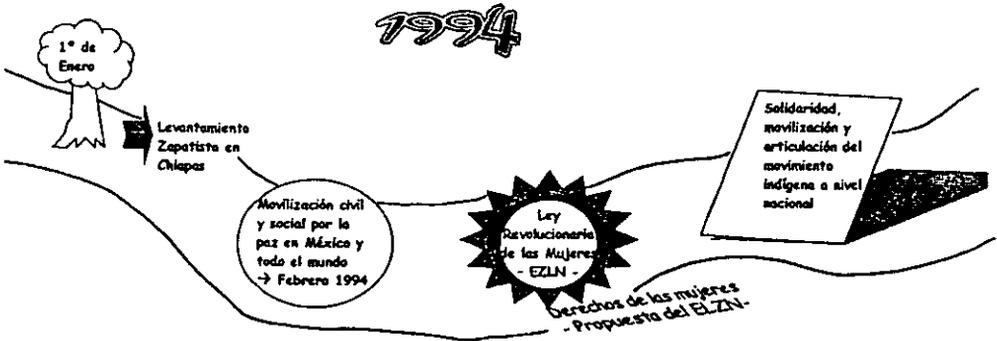
Décimo. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.

Despertador Mexicano (Órgano informativo del EZLN), no 1, México, diciembre de 1993, en EZLN, *Documentos y comunicados - 1 1o de enero / 8 de agosto de 1994*, Era, México, 1994, p.45-46.

ANEXO II

Los caminos de las mujeres indígenas en su proceso de participación y organización.

LOS CAMINOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS



- Los árboles y los hechos representados por éstos, enraizan en la tierra y en la sociedad.
- Las flores simbolizan a las mujeres y su causa, se manifiestan pero les falta consistencia.
- Tenemos derecho a la educación
- Tenemos derecho al trabajo
- Tenemos derecho a ocupar cargos

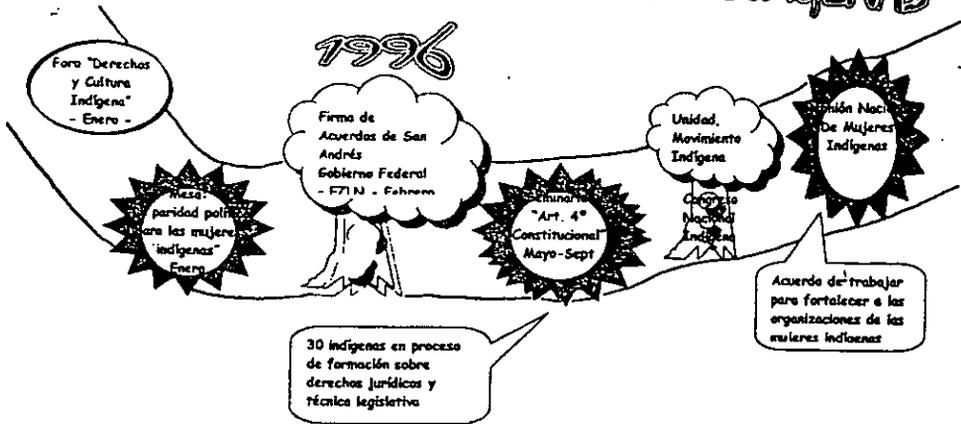
En las organizaciones indígenas de todo el país, vivimos un clima intenso, nos sentimos hermanadas con la causa zapatista, la sentimos como nuestra causa

LOS CAMINOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS



- Derecho al desarrollo social y cultural
- Justicia y respeto a los derechos humanos de las mujeres indígenas
- Derecho a la participación y a la representación
- Las mujeres y la autonomía
- Respeto al Convenio 169 de la OIT
- Alto a la militarización en Chiapas

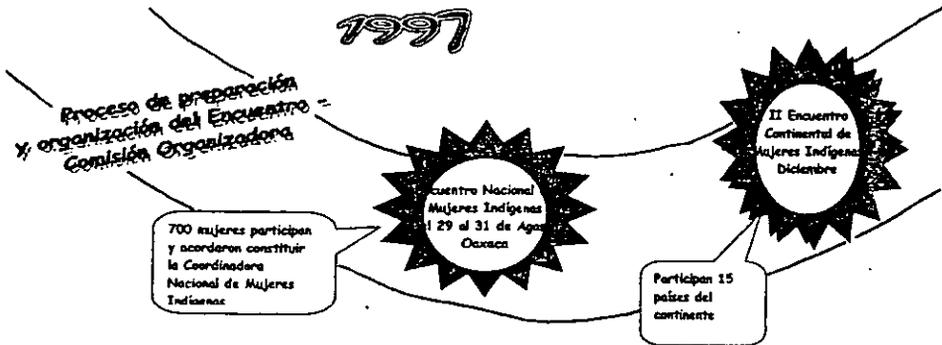
LOS CAMINOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS



♦ Los caminos y la organización de las mujeres indígenas se fortalecen y enfilan hacia proyectos productivos, salud, participación política y, de manera importante, hacia un camino unitario, aunque con grandes dificultades.

35

LOS CAMINOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS



♦ Proceso de organización que ha contado con una gama muy diversa de mujeres indígenas. Se han fortalecido liderazgos y la causa de las mujeres indígenas.

5

Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, Oaxaca de Juárez, Oaxaca, agosto de 1997, pp. 32-35.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Norma, "The theoretical subject(s) of This Bridge Called My Back and anglo-american feminism", en Anzaldúa, Gloria (ed.), *Making Face, Making Soul/ Haciendo Caras: Creative and critical perspectives by woman of color*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1990, pp. 356-369.
- Alberti Manzanares, Pilar, "Mujeres indígenas en organizaciones campesinas", en Barceló, Raquel, Portal, María Ana y Sánchez, Martha Judith (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. Organizaciones indígenas y políticas estatales, vol. 1*, UNAM - Plaza y Valdés, México, 1995, pp. 77-101.
- Alvarez, Sonia, "Los feminismos latinoamericanos se globalizan en los noventa: retos para un nuevo milenio", en *Cultures of Politics/ Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder (en prensa).
- Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, Siglo XXI, México, 1970.
- Barrios Ruiz, Walda, "Una aproximación a las mujeres indígenas. (Relatoría del Primer Encuentro de Mujeres Campesinas Indígenas)", en Aranda, Josefina (comp.), *Las mujeres en el campo. Memoria de la primera reunión nacional de investigación sobre mujeres campesinas en México*, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca, 1988.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI - Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 1997.
- Bonfil Sánchez, Paloma (coord.), *Mujer indígena hoy. Panorama y perspectivas*, Comité Nacional Coordinador para la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, México, 1995, pp.85-94.
- Bulbeck, Chilla, *Re-orienting western feminisms. Women's diversity in a postcolonial world*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Castellanos, Gabriela, "Género, poder y postmodernidad: Hacia un feminismo de la solidaridad", en Luna, Lola y Villanova Mercedes (comps.), *Desde las orillas de la política: género y poder en América Latina*, Universitat de Barcelona - Institut Catalá de la Dona, Barcelona, 1996, pp. 21-48.

- Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1997.
- Das, Veena, "La subalternidad como perspectiva", en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comps.), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias - Sepsis - Aruwiwiri, La Paz, 1997, pp. 279-292.
- De Lauretis, Teresa, "La tecnología del género", en Ramos Escandón, Carmen (comp.), *El género en perspectiva*, UAM Iztapalapa, pp. 231-278.
- De Vos, Jan, *Vivir en la frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) - Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 1997.
- Díaz-Polanco, Hector (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), México, 1995.
- Elias, Norbert, *Sociología Fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1995 [1a ed. 1970], pp. 123-160.
- EZLN, *Documentos y comunicados - 1, 1o de enero / 8 de agosto de 1994*, Era, México, 1994.
- EZLN, *Documentos y comunicados - 2, 15 de agosto de 1994 / 29 de septiembre de 1995*, Era, México, 1995.
- EZLN, *Documentos y comunicados - 3, 2 de octubre de 1995 / 24 de enero de 1997*, Era, México, 1997.
- Figueroa Mier, Martha G., *Legislación y derechos de la mujer indígena en Chiapas*, 1996, mimeo (archivo de la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos).
- Flax, Jane, "The end of innocence", en Butler, Judith y Scott, Joan (eds.), *Feminists theorize the political*, Routledge, New York - London, pp.445-463.
- García de León, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profesías acaecidas en la providencia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Era, México, 1997 [1a ed. 1985].
- González Barragán, Gabriela, "Entre la medicina clásica y las tradiciones de otras culturas, entrevista con la Dra. Barbara Cadena", mimeo (archivo Comunicación e Información de la Mujer, A. C., CIMAC).
- González Montes, Soledad, "Los ingresos no agropecuarios, el trabajo remunerado femenino y las transformaciones de las relaciones intergenéricas e intergeneracionales de las familias campesinas", en Sales, V., y Mc Phail, E.

(coords.), *Textos y pre-textos, once estudios sobre la mujer*, PIEM - El Colegio de México, México, 1991, pp.225-257.

•González Montes, Soledad (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, El Colegio de México, México, 1993.

•Guha, Ranajit, "La prosa de Contra-Insurgencia", en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comps.), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias - Sepsis - Aruwiyiri, La Paz, 1997, pp. 33-72.

•Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, 1995, pp.251-346.

•Hidalgo Domínguez, Onécimo, "Antecedentes y desarrollo del conflicto en Chiapas", en Monroy Gómez, Mario (coord.), *Pensar Chiapas, repensar México*, Convergencia, México, 1994, pp. 29-38.

•Kaplan, Caren, "The politics of location as transnational feminist practice", en Grewal, Inderpal y Kaplan, Caren (eds.), *Scattered hegemonies: Postmodernity and transnational feminist practices*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, pp. 137-152.

•Lander, Edgardo, "América Latina: historia, identidad, tecnología y futuros alternativos posibles" en Lander, Edgardo (ed.), *El límite de la civilización industrial*, ALAS - FACES (UCV) - Nueva Sociedad, Caracas, 1995, pp. 99-133.

•Lander, Edgardo, "Modernidad, colonialidad y postmodernidad" ponencia para el XXI Congreso Latinoamericano de Sociología : Por una democracia sin exclusiones y sin excluidos, Sao Paulo, agosto-septiembre 1997, mimeo.

•Lander, Edgardo, "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", 1997, mimeo.

•Lander, Edgardo, " La deconstrucción de los saberes colonial-eurocéntricos", ponencia presentada en el Internacional Congress of Sociology, Montreal, July 26 - August 1 1998, ad hoc sessions sponsored by UNESCO "Alternativas al Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", mimeo.

•Le Bot, Yvon, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza & Janés, México, 1997.

•Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI - Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), UNAM, México, 1996.

- León, M. (ed.), *II Las trabajadoras del agro: debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe*, ACEP, Bogotá, 1982.
- León, M. (ed), *III Sociedad, subordinación y feminismo: debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe*, ACEP, Bogotá, 1982.
- Lovera, Sara y Palomo, Nellys (coords.), *Las Alzadas, Comunicación e Información de la Mujer*, A.C. - Convergencia Socialista, Agrupación Política Nacional, México, 1997.
- Minh-ha, Trinh T., *Woman, native other. Writing postcoloniality and feminism*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1989, pp. 79-116.
- Minh-ha, Trinh T. "Not you/ like you: Post-colonial women and the interlocking questions of identity and difference", en Anzaldúa, Gloria (ed.), *Making Face, Making Soul/ Haciendo Caras: Creative and critical perspectives by woman of color*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1990, pp. 371-375.
- Moguel, Julio, *Chiapas: la guerra de los signos. Del amanecer zapatista de 1994 a la masacre de Acteal*, Juan Pablos - La Jornada, México, 1998.
- Mohanty, Chandra Talpade, "Introduction. Cartographies of struggle.Third World Women and the politics of Feminism" y "Under western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses", en Mohanty, Ch., Russo, An., and Torres, L. (eds.), *Third World Women and the politics of feminism*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1991, pp. 1-80.
- Mohanty, Chandra T., "Feminist encounters: Locating the politics of experience", en Barrett, Michele y Phillips, Anne (eds.), *Destabilizing theory. Contemporary feminist debates*, Stanford University Press, Stanford, 1992, pp. 74-92.
- Montemayor, Carlos, *Chiapas. La rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz, México, 1998 (2a ed.).
- Nahmad Sittón, Solomón, "La construcción de la democracia y los pueblos indígenas de México", en Barceló, Raquel, Portal, María Ana y Sánchez, Martha Judith (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. Organizaciones indígenas y políticas estatales, vol. 1*, UNAM - Plaza y Valdés, México, 1995, pp. 33-51.
- Olivera Bustamante, Mercedes "Aguascalientes y el movimiento social de las mujeres chiapanecas", en Soriano Hernández, Silvia (coord.), *A propósito de la insurgencia en Chiapas*, Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas, México, 1994, pp.57-80.

- Phillips, Anne (ed.), *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998.
- Prakash, Gyan, "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comps.), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias - Sefhis - Aruwiwiri, La Paz, 1997, pp. 293-319.
- Quijano, Aníbal, "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas", en Forgues, Roland (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992, pp. 167-188.
- Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y democracia en América Latina", s/f, mimeo.
- Rojas, Rosa (comp. y ed.), *Chiapas ¿ y las mujeres qué?, tomo I*, La Correa Feminista, México, 1994.
- Rojas, Rosa (ed.), *Chiapas ¿ y las mujeres qué?, tomo II*, La Correa Feminista, México, 1995.
- Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA) - Grijaldo, México, 1991.
- Rovira, Guiomar, *Mujeres de Maíz*, Era, México, 1997.
- Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Alfred A. Knopf, New York, 1993.
- Scott, Joan W., "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Lamas, Marta (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Angel Porrúa - PUEG, UNAM, México, 1996, pp.265-302.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "The politics of translation" en Barrett, Michele y Phillips, Anne (eds.), *Destabilizing theory. Contemporary feminist debates*, Stanford University Press, Stanford, 1992, pp. 177-200.
- Stephen, Lynn, "Democracy for Whom? Women's Grassroots Political Activism in the 1990s, Mexico City and Chiapas", en Otero, Gerardo (ed.), *Neoliberalism Revisited - Economic Restructuring and Mexico's Political Future*, Westview Press, Boulder, 1996, pp. 167-185.
- Stephen, Lynn, "Gender and grassroots organizing: lessons from Chiapas" mimeo, en Rodríguez, Victoria (ed.), *Women and politics in Mexico*, University of Arizona Press, en prensa.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós - Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México 1998.
- Zemelman, Hugo, *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente*, Anthropos - El Colegio de México, Barcelona, 1992.

HEMEROGRAFÍA

Revistas

- Apaza, Nimia Ana, "La colonización de los pueblos de América a través del derecho", en *Anuario Indigenista*, vol. XXXII, diciembre de 1993, pp.23-38.
- Aranda Bezaury, Josefina, "Las mujeres Cafetaleras en Oaxaca", en *Cuadernos Agrarios*, no 13, enero-junio 1996, pp.129-151.
- Bengoa, José, "Los indígenas en el Estado nacional en América Latina", en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, diciembre de 1994, pp.13-40.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "La nueva presencia de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana", en *Anuario Indigenista*, vol XL, diciembre de 1980, pp. 165-191.
- Butler, Judith, "Sujetos de sexo/género/ deseo", en *Feminaria*, año X, no 19, 1997, pp. 1-20.
- Carlsen, Laura, "Autonomía y usos y costumbres: la innovación de la tradición", en *Chiapas*, no 7, Era - Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc), UNAM, México, 1999, pp. 45-70.
- Coronil, Fernando, "Beyond Occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories", en *Cultural Antropology*, vol. II, num 1, february 1996, pp. 51-87.
- De Lima Costa, Claudia, "Situando o sujeito do feminismo: O lugar da teoria, as margens e a teoria do lugar", *Travessia*, no 29/30, UFSC-Florianopolis, 1997, pp.123-160.
- Echeverría, Bolívar, "Lo político en la política", en *Chiapas*, no 3, Era - Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc), UNAM, México, 1996, pp. 7-17.
- García Castro, Mary, "The alchemy between social categories in the production of political subjects: class, gender, race and generation in the case of domestic workers' union leaders in Salvador-Bahia, Brasil", en *The European Journal of Development Research*, vol. 5, num. 2, december 1993, pp. 1-22.
- Garza Caligaris, Anna María, "Sobre mujeres indígenas y su historia", en *Anuario CEI III*, 1989-1990, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Investigaciones Indígenas, San Cristóbal de las Casas, pp.31-42.
- Granados Chapa, Miguel Angel, "Indios de México: no nos hemos ido ni nos iremos", en *Mira*, no 341, 16 de octubre de 1996, pp. 5-8.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Cultura, género y poder en Chiapas: Las voces de las mujeres en el análisis antropológico", en *Anuario 1996*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 220-242.
 - Hernández Castillo, Rosalva Aída y Ortiz Elizondo, Héctor, "Las demandas de la mujer indígena en Chiapas", en *Nueva Antropología*, vol. XV, no 49, México, marzo 1996, pp. 31-39.
 - Mignolo, Walter, "Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, nos. 176-177, julio-diciembre 1996, pp. 679-696.
 - Millán, Mágina, "Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", en *Chiapas*, no 3, Era - Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc), UNAM, México, 1996, pp.19-32.
 - Millán, Mágina, "Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad", en *Cuadernos Agrarios*, no 13, enero-junio 1996, pp. 152-167.
 - Parpart, Jane, "¿Quién es la 'otra'? : una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de mujer y desarrollo", en *Debate feminista*, año 7, vol. 13, abril 1996, pp. 327-356.
 - Ponce Jiménez, Patricia y Báez Landa Mariano, "Modernidad, cultura e identidad en el México profundo", en *América Indígena*, vol. LII, no 3, julio-septiembre de 1992, pp. 67-78.
 - Pratt, Mary Louise, "La heterogeneidad y el pánico de la teoría", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año xxi, no 42, 2do semestre de 1995, pp. 21-27.
 - Richard, Nelly, "Feminismo, experiencia y representación", en *Revista Iberoamericana*, vol LXII, no 176-77, julio-diciembre 96, pp. 733-744.
 - Regino Montes, Adelfo, "Los pueblos indígenas: diversidad negada", en *Chiapas*, no 7, Era - Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc), UNAM, México, 1999, pp. 21-44.
 - Stavenhagen, Rodolfo, "Comunidades étnicas en estados modernos", en *América Indígena*, vol. XLIX, no 1, enero-marzo de 1989, pp.11-34.
- Periódicos
- Bellinghausen, Hermann, "Mujeres zapatistas hablan, desafían, protestan...", en *La Jornada*, lunes 9 de marzo de 1998, p.9.

- Boves, Paloma, "II Encuentro Continental. Asumen las indígenas la forja de su propio destino", en *DobleJornada*, no 131, suplemento de *La Jornada*, lunes 5 de enero de 1998, p.4.
- Castellanos, Laura, "Chiapas memoria colectiva. Viaje al centro de la ira", en *DobleJornada*, no 133, suplemento de *La Jornada*, lunes 2 de marzo de 1998, pp.10-11.
- Florescano, Enrique, "Luchas indígenas y campesinas", en *La Jornada Semanal*, domingo 1 de febrero de 1998, pp. 2-4.
- García, Martha, "Comenzó el Segundo Encuentro Continental. Reclaman mujeres indígenas su derecho a la palabra y a ser libres", en *La Jornada*, viernes 5 de diciembre de 1997, p.8.
- García, Martha, "Denuncian saqueo de recursos naturales y artísticos. Globalización, la nueva forma de colonizar, dicen mujeres indias", en *La Jornada*, domingo 7 de diciembre de 1997, p.44.
- Gutiérrez, Eugenia, "Construyendo nuestra historia", en *Ojarasca en La Jornada*, no 5, septiembre de 1997, pp.10-11.
- López Monjardin, Adriana, "La resistencia de las mujeres zapatistas. No tengo miedo ni pena", en *Masiosare*, suplemento de *La Jornada*, domingo 1 de febrero de 1998, pp.7-9.
- Marcos, Sylvia, "Nunca más una revolución sin nosotras. El congreso de Mujeres Indígenas: un despertar", en *DobleJornada*, no 128, suplemento de *La Jornada*, lunes 6 de octubre de 1997, p. 7.
- Mata, Eugenia, "Derechos humanos y género. El respeto a las mujeres indígenas", en *Derechos Humanos y Ciudadanía*, no 13, suplemento de *La Jornada*, jueves 16 de octubre de 1997, p.5.
- Pérez U., Matilde, "Romper ciertas normas culturales, plantean indias. Foro Continental", en *La Jornada*, jueves, 20 de mayo de 1999, p. 17.
- Pérez U., Matilde, "Discuten 14 etnias americanas los derechos indios. Debaten mujeres indígenas su participación en las instancias de gobierno", en *La Jornada*, viernes 21 de mayo de 1999, p. 17.
- Pérez U., Matilde, "Concluyó el Foro de Mujeres Indígenas de las Américas. Emiten resoluciones", en *La Jornada*, sábado 22 de mayo de 1999, p. 13.

DOCUMENTOS

- "Acuerdos del Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional sobre Derecho y Cultura Indígena (Formalizado el 16 de febrero de 1996)", en *América Indígena*, vol.LVII, nos 3-4, julio-diciembre de 1996, pp.209-249.
- Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) - Comisión de Mujeres, "Proyecto Derecho de las mujeres indígenas", México, D. F., septiembre de 1995 (archivo Comunicación e Información de la Mujer, A. C., CIMAC).
- Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), "Iniciativa de decreto para la creación de las Regiones Autónomas", abril - mayo de 1995 (archivo CIMAC).
- "Conferencia de la Campaña Continental Indígena y Popular: Panamá", 19-21 de diciembre de 1991, en *Anuario Indigenista*, vol XXXI, diciembre de 1992, pp. 402-405.
- "Conferencia Internacional de Mujeres Indígenas: Noruega" de *Boletín Informativo de SAIIC*, vol 6, no 1, enero 1991, Okland, California, en Noticias Indigenistas en *América Indígena*, vol. LI, no 1, enero marzo de 1991, pp. 345-346.
- "Congreso Nacional Indígena 1a Asamblea Nacional" (Resolutivos), Milpa Alta, D. F., 20 de noviembre de 1996, en *Anuario Indigenista*, vol XXXV, diciembre de 1996, pp. 103-106.
- "Congreso Nacional Indígena - Resolutivos del Congreso Nacional Indígena México, 8 al 11 de octubre de 1996", en *Anuario Indigenista*, vol XXXV, diciembre de 1996, pp. 99-101.
- *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, editores mexicanos unidos, México, 1997.
- Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, *Escribiendo nuestra historia. Mujeres tejiendo nuestro futuro*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, sesión I, 28 y 29 de julio de 1994, sesión II, 1 y 2 de octubre de 1994 (archivo CIMAC).
- "Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas. Mujeres tejiendo nuestro futuro. Plataforma de las Mujeres para el Diálogo", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, mayo de 1995, en Rojas, Rosa (ed.), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, tomo II, La Correa Feminista, México, 1995, pp. 190-212.

- Coordinadora de Organizaciones Sociales Indígenas Xi' Nich', Organización de Mujeres de Xi' Nich', "Sobre nuestros problemas", julio de 1994 (archivo CIMAC).
- "Declaración de los pueblos indígenas participantes en la Conferencia Regional de América Latina y el Caribe sobre Derechos Humanos", celebrada en San José, Costa Rica, del 18 al 22 de enero de 1993, preparatoria de la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos convocada por la ONU, en *Anuario Indigenista*, vol XXXII, diciembre de 1993, pp. 176-178.
- "Declaración de Managua", emitida durante el III Encuentro Continental de la Campaña '500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular', realizado en Managua, Nicaragua, del 7 al 12 de octubre de 1992, en *Anuario Indigenista*, vol XXXI, diciembre de 1992, pp. 405-408.
- "Declaración 'Salud de las mujeres indígenas: nuestro derecho'", Río de Janeiro, 15 de abril de 1994, en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, diciembre de 1994, pp.257-259.
- "Derechos Indígenas. Una guía y una estrategia para el cambio", *Ce-Acatl*, no 86, mayo de 1997.
- "Derechos y Cultura Indígena. Resultados de la Primera Fase de la Mesa de Diálogo de San Andrés: Grupo de Trabajo 1 - Comunidad y autonomía: derechos indígenas; Grupo de Trabajo 2 - Garantías de justicia a los indígenas; Grupo de trabajo 3 - Participación y representación política de los indígenas; Grupo de Trabajo 4 - Situación, derechos y cultura de la mujer indígena; Grupo de Trabajo 5 - Acceso a los medios de comunicación; Grupo de trabajo 6 - Promoción y desarrollo de la cultura indígena", San Cristóbal de las Casas - San Andrés Larráinzar, 18-22 de octubre de 1995, en *Ce-Acatl*, no 73, 7 de noviembre de 1995, pp. 8-73.
- "Encontro Latino Americano de Organizações Indígenas, Negras e Populares, ELOINP", Salvador, Bahia, 15 de julho de 1993, en *Anuario Indigenista*, vol XXXII, diciembre de 1993, pp. 173-175.
- Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala - "Declaración del Sol" y "Propuestas", Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) - Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONAMIE), 31 de julio-4 de agosto de 1995, Quito - Ecuador (archivo CIMAC).

•"Encuentro Nacional de las Mujeres de la ANIPA - Conclusiones", en Comisión de Seguimiento de las Mujeres de la ANIPA, *Influencias del zapatismo en las mujeres indígenas*, 1996, pp. 3-10.

•*Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, Oaxaca de Juárez, Oaxaca, 31 de agosto de 1997*. Incluye: introducción; los Acuerdos de San Andrés y los derechos de las mujeres; situación de la mujer indígena en las zonas militarizadas; conclusiones de las mesas; II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya-Yala; los caminos de las mujeres indígenas en su proceso de participación y organización; formas o mecanismos de participación y organización; Declaración del Encuentro (archivo K'inál Antzetik, A. C.).

•Encuentro Regional de Mujeres Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, Unión Base, 18-21 de agosto de 1994, de la nota "Se reúnen mujeres indígenas de la Amazonía" de *Voz de la CONFENIAE*, no 13, jul-set. 1994, Puyo, Pastaza, Ecuador, en Noticias Indigenistas en *América Indígena*, vol. LVI, no 3, julio-septiembre de 1994, pp. 286-288.

•Enlace Continental de Mujeres Indígenas "Taller Centroamericano, Taller Sudamericano, Taller Continental", textos que fueron usados en el Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas (archivo K'inál Antzetik).

•"Foro Nacional Indígena - Documento Final. Contenido: Parte I Planteamientos Generales; Parte II Temática - Resolutivos de la Mesa 1 'Comunidad y autonomía: derechos indígenas', Resolutivos de la Mesa 2 'Garantías de justicia a los indígenas', Resolutivos de la Mesa 3 'Participación y representación política de los indígenas', Resolutivos de la Mesa 4 'Situación, derechos y cultura de la mujer indígena', Resolutivos de la Mesa 5 'Acceso a los medios de comunicación', Resolutivos de la Mesa 6 'Promoción y desarrollo de las culturas indígenas'; Parte III Denuncias", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 3-9 de enero de 1996, en *Ce-Acatl*, no 76-77, 25 de enero de 1996, pp. 9-80, la Mesa 4 pp. 42-49.

•Grupo de mujeres de la organización, Promoción y Educación de Mujeres Campesinas de la Sierra PEMUCS, Motozintla, Chiapas, "Las demandas más comunes que proponemos en esta región por el grupo de mujeres de la organización PEMUCS", 28 y 29 de julio de 1994 (archivo CIMAC).

•Iniciativa Indígena por la Paz, *Mujeres indígenas. Situación y propuestas*, Argentina, Mar de Plata, 23 de septiembre de 1994, documento preparatorio

para la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, 1995 (archivo Fundación Rigoberta Menchú).

- "Las mujeres de la Cooperativa Jolom Mayaetik", por Rosalinda Santíz (presidenta de la Cooperativa), ponencia presentada durante una gira por Canadá, septiembre de 1998, mimeo (archivo K'inál Antzetik).

- "Ley Revolucionaria de Mujeres", publicada en el *Despertador Mexicano* (organo informativo del EZLN), no 1, México, diciembre de 1993, en EZLN, *Documentos y comunicados - 1, 1o de enero/ 8 de agosto de 1994*, Era, México, 1994, pp. 45-46.

- *Memoria del encuentro-taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones"*, San Cristóbal de las Casas, 19 y 20 de mayo 1994 (archivo Colectivo entre Mujeres, COLEM, Grupo de Mujeres de San Cristóbal, A. C.).

- *Memoria del taller: "Sentimos fuerte nuestro corazón"*, realizado con mujeres campesinas indígenas organizadas, hablantes de lengua española, Colectivo de Encuentro entre Mujeres (COLEM) - Grupo de Mujeres de San Cristóbal, A.C., San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1995.

- *Memoria del taller: "Ya no más"*, realizado con mujeres campesinas indígenas organizadas, hablantes de lengua española, Colectivo de Encuentro entre Mujeres (COLEM) - Grupo de Mujeres de San Cristóbal, A.C., San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1995.

- *Memoria - Primer Encuentro de Mujeres Indígenas, Campesinas y Originarias, Cochabamba del 24 al 26 de julio de 1995*, Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" - Coordinación Nacional del Foro de ONGs de Bolivia, IV Conferencia Mundial sobre la Mujer - Educación en Población, UNFPA, La Paz, 1995 (archivo CIMAC).

- *Mujeres Indígenas Asistentes a el Congreso Nacional Indígena, "Alto a las violaciones de mujeres indígenas. Las mujeres no pueden seguir siendo botín de guerra"*, 11 de octubre de 1996, (archivo K'inál Antzetik).

- *Mujeres Indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones*, publicado por K'inál Antzetik A. C., 1995.

- *Mujeres indígenas reunidas en la ciudad de Mar del Plata, Argentina, en el Foro de Organizaciones no Gubernamentales, 20-24 de septiembre, "Comunicado de Prensa"* (archivo CIMAC).

- "Organizado por las mujeres se llevó a cabo el Noveno Congreso de Anáhuac para el rescate de nuestras raíces autóctonas" - Conclusiones,

Chilpancingo, estado de Guerrero, lunes 15 de septiembre de 1997 (archivo CIMAC).

- "Primer Encuentro de Mujeres Líderes Aimaras", Chuquiayacu, La Paz, Bolivia, del 9 al 10 de octubre de 1991, de *Boletín SAIC*, Oakland, California, en *Noticias Indigenistas en América Indígena*, vol. LII, no 1-2, enero-junio de 1993, pp. 336-337.

- *Propuesta de ley "Creación de la Defensoría de la Mujer Indígena"*, Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala Saqb'ichil, COPMAGUA, Comisión Nacional Permanente Derechos de la Mujer Indígena, Iximulew kab'lajuj Toj, 9 de diciembre de 1997 (archivo COLEM).

- *Propuestas de las Mujeres Indígenas al Congreso Nacional Indígena del Seminario "Reformas al Artículo 40. Constitucional"*, 8-12 de octubre de 1996, México, D. F. (archivo CIMAC).

- "Proyecto político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador - CONAIE", Consejo de Gobierno de la CONAIE, 1994, en *Anuario Indigenista*, vol XXXIII, diciembre de 1994, pp. 203-244.

- *Rompiendo el silencio. Las mujeres indígenas hablan de la violencia*, K'inál Antzetik, A. C. y Chiltak, A. C., 1996.

- Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas - Conclusiones, México D. F., 7 de diciembre de 1997 (archivo CIMAC).

- Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, "Declaración de México Tenochtitlán", México-Tenochtitlán, D. F., diciembre de 1997, en *Anuario Indigenista*, vol. XXXVI, 1997 (en prensa).

- "II Encuentro de Mujeres Indígenas de Centro y Sudamérica", La Paz, Bolivia, 4 al 6 de julio de 1994, de *Noticias de Abya-Yala*, vol. 8, no 3, otoño 1994, Oakland, CA, USA, en *Noticias Indigenistas en América Indígena*, vol. LIV, no 4, octubre-diciembre de 1994, pp. 297-298.

- "Segundo Encuentro Estatal de Mujeres - Memoria, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, junio de 1997" (archivo CIMAC).

- Taller "Ja C'amabal Ib", miembro de la Coordinadora de Grupos de Mujeres Gualtamatecas en México, NAN, ponencia presentada en el V Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, noviembre de 1990 (archivo CIMAC).