



Las mujeres indígenas en el movimiento social

Laura Carlsen

La categoría de mujer indígena. Una visión a vuelo de pájaro

Los estudios que abordan el tema de las mujeres indígenas pueden dividirse básicamente en tres tipos: etnografías de comunidades particulares que enfocan algún aspecto de la vida de la mujer, o que incorporan una perspectiva de género en el análisis; estudios sobre campesinas que abarcan poblaciones conformadas en gran parte por mujeres indígenas; y una acumulación cada vez mayor de testimonios y de historias de vida y experiencias organizativas, hechas por las mismas mujeres indígenas o por sus asesoras.

Las investigaciones muestran, de manera explícita o implícita, que el factor de género juega un papel determinante en las opciones laborales, personales y sociales de las indígenas. Sin embargo, debido a que se trata de un sector que protagoniza un proceso de cambio acelerado y que apenas ha emergido después de muchos años de invisibilidad -en donde "otros siempre hablan por nosotras"-, hay grandes huecos en la literatura sobre el tema. Una gran parte de los censos y estudios gubernamentales no contemplan información significativa de la variable género, o donde hay una separación de datos por sexo no se especifica información sobre pertenencia étnica, o viceversa. ¿Tiene validez, en estas circunstancias, hablar sobre mujeres indígenas como conjunto?

A grandes rasgos, dos procesos caracterizan la situación en la que viven las mujeres indígenas hoy en día. Uno, negativo, tiene que ver con sus condiciones de vida y de trabajo. El otro, positivo, se refiere al desarrollo de organizaciones e identidades que se han producido en los últimos años. A pesar de la insuficiencia en la información censal y de lo intimidatorio que resulta hablar de "mujeres indígenas", a través de estos dos procesos emerge una visión de un sujeto social importante que hace posible hablar sobre ellas como un conjunto.

El primer proceso refiere la alarmante pobreza que existe en las regiones rurales indígenas, y que tiene un gran impacto en las vidas de las mujeres. Han pasado a formar parte del mercado de trabajo agrícola como jornaleras o campesinas pobres, al punto de que los investigadores hablan de la

"feminización de la pobreza" en el México moderno, mientras que, simultáneamente, conservan sus responsabilidades tradicionales en la reproducción social de la familia. Como las responsables de garantizar la alimentación y salud de la familia, las mujeres indígenas enfrentan diariamente los límites que les impone la pobreza en la que viven.

La crisis y las políticas de ajuste y estabilización han propiciado el surgimiento de una serie de estrategias de sobrevivencia, promovidas y conducidas por mujeres, conocidas como el "ajuste invisible":

Las políticas de ajuste y estabilización han propiciado el llamado "ajuste invisible" que silenciosamente obliga a las campesinas e indígenas a sortear las carencias con mayores cargas de trabajo y desgaste físico.^[1]

Para las mujeres que viven en la miseria moderna, los costos sociales del modelo neoliberal no son una cifra más, sino una dura lección sobre cómo enfrentar los obstáculos más difíciles para sobrevivir, tales como ver la muerte lenta de un hijo por desnutrición, trabajar jornadas de más de dieciocho horas que aún así resultan insuficientes para mantener a la familia, sufrir humillaciones y violaciones sin recursos de reclamo. Millones de mujeres viven al borde del abismo, y la tragedia de sus historias personales es una llamada a la conciencia.

El lado positivo del asunto es que durante los últimos años las mujeres indias han comenzado a verse a sí mismas, individual o colectivamente, como "mujeres indígenas". Distintos esfuerzos de organización a nivel regional, nacional e internacional se han desarrollado y han potenciado la generación de conciencia, tanto étnica como de género, en la lucha por enfrentar sus problemas objetivos. Lo que destaca de estas mujeres -vestidas con un arcoiris de colores y estilos, hablando diferentes idiomas, y muchas de ellas monolingües- no son las diferencias evidentes sino las similitudes ocultas.

Sofía Robles, dirigente de Servicios del Pueblo Mixe que ha participado en el proceso organizativo de las mujeres indígenas desde el nivel local al internacional por más de diez años, afirma: "Sentimos que el hecho de ser indígenas nos unifica". Explica que comparten no sólo las condiciones económicas que caracterizan a las comunidades indígenas, sino un anhelo de vivir "una vida más placentera". En el nivel colectivo la organización ayuda a conocer y defender los derechos, a alcanzar una vida mejor para sus familias. Y a nivel personal sirve para que "tengamos otras opciones, no sólo la dinámica cotidiana". Los espacios que se han abierto para compartir experiencias y trazar los rasgos de una sociedad más equitativa cimentan una solidaridad e identidad común entre las mujeres indígenas que no existía antes. Les permite trascender los confines de la familia, la comunidad, el grupo étnico y las definiciones nacionales para ver su propia condición.

Estas dos tendencias -la que, por un lado, se vive en el mundo de la familia y del trabajo, y por el otro, la que está tomando lugar en la esfera organizativa- nos permiten hablar de la mujer indígena sin borrar las diferencias que existen entre las indígenas. De hecho, su movimiento reclama el derecho a la

diferencia, a la vez que reduce las distancias que existen entre ellas y busca los puntos de convergencia, tanto en la problemática de la vida actual como en las utopías que sueñan para el futuro.

Compartiendo la miseria

Los índices socioeconómicos reflejan una gran concentración de la pobreza en las zonas indígenas. La miseria -una triste tradición histórica en estas zonas- no ha disminuido con la entrada de México al Primer Mundo, ni mucho menos por su elogiado éxito (según el FMI) en sortear los efectos recientes de las crisis que lo azotan con una frecuencia alarmante. Al contrario, los índices muestran que en estas zonas las promesas del neoliberalismo han quedado en los escritorios de sus promotores gubernamentales. Las familias indígenas se encuentran predominantemente en "la extrema pobreza".^[2]

El 83 por ciento de los municipios indígenas se encuentra en las categorías de alta y muy alta marginación.^[3] Y el desglose por regiones demuestra una situación aún más extrema. El subcomandante Marcos señala que en las regiones indígenas de Los Altos y La Selva, la desnutrición supera el 80 por ciento.^[4] En estas zonas donde casi todos sufren los efectos de la marginación, son las mujeres las que suelen sufrir más. Un estudio del Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México, A. C. en Las Cañadas, informa que en la categoría de niños de doce años ninguna niña presentó un grado nutricional normal, mientras 39.4 por ciento de los varones lo cumplían. Mágina Millán cita uno de los pocos estudios que presenta datos por sexo: "La mala alimentación y la desnutrición congénita han afectado la talla de los indígenas, particularmente la de las mujeres mayores de quince años que hace una década tenían una estatura de 1.42 metros y actualmente de 1.32".^[5] La evidencia muestra toda una vida de carencias. Los programas de modernización anunciados con bombo y platillo no han reducido los niveles de desnutrición; al contrario, éstos no han mejorado en más de dos décadas.

El Informe sobre el Desarrollo Humano del PNUD señala que México ocupa el lugar quince en desarrollo económico (medido por el crecimiento del PIB y otros indicadores macroeconómicos). Sin embargo, medido en términos de "desarrollo humano" -¿tiene sentido de otro modo?- el país ocupa el lugar cincuenta y dos. En el análisis de desarrollo humano desglosado por sexo y tomando en cuenta indicios de educación, alimentación, condiciones de empleo y atención a la salud para las mujeres, México cae al lugar ochenta y tres.^[6] Los programas de austeridad impuestos por el FMI y el BM, y la cada vez mayor dependencia de la economía nacional con respecto a los fondos provenientes de estos organismos internacionales, emiten una clara señal de que los índices de desarrollo humano no van a subir en el futuro próximo por voluntad del estado.

El desgaste físico y síquico que representa la pobreza en el cuerpo de la mujer es evidente y medible. Pero el sufrimiento causado por las altas tasas de morbilidad y mortalidad infantil sólo puede imaginarlo quien lo ha vivido. El 26 por ciento de los niños nacidos en estos municipios mueren antes de llegar a la

primaria, generalmente por causas relacionadas con la pobreza: parásitos, desnutrición, falta de atención médica, etcétera. La ONU anunció en abril de 1999 que de los doce millones de niños mexicanos que viven en la miseria, una vasta mayoría vive en el campo.^[7]

Más de la mitad (51.6 por ciento) de las mujeres que hablan un idioma indígena son analfabetas. Su tasa de analfabetismo es cinco veces el promedio nacional y mucho mayor que la tasa masculina para hablantes de lengua indígena. En la región Las Cañadas del estado de Oaxaca, 60 por ciento de las mujeres son analfabetas, y 30 por ciento monolingües. En varias regiones, las hijas de familia reciben menos educación que sus hermanos debido a la percepción, por parte de sus padres, de que la educación de las mujeres es un desperdicio, ya que su valor se mide más bien por su capacidad de cargar leña y parir hijos varones. Casi las tres cuartas partes de las mujeres indígenas no tienen la primaria completa.

Su marginación se refleja en su baja participación política. En muchas comunidades, las mujeres no votan en las asambleas comunitarias y no pueden tener cargos comunitarios.^[8]

Pobreza rural con cara de mujer

A pesar de las altas tasas de migración entre las mujeres indígenas, la mayoría aún vive en el campo, arraigada por su relación con la tierra y la comunidad.^[9] La creciente problemática de la mujer indígena transplantada a los centros urbanos merece más estudio y va más allá de este artículo. Actualmente en el campo vemos la convergencia de dos tendencias: la *feminización de la agricultura* y la *feminización de la pobreza*. La relación entre ambas no debe de sorprendernos ya que bajo el actual modelo de desarrollo, *campo* es cada vez más sinónimo de *pobreza*, sobre todo tratándose de las comunidades indígenas agrícolas que sufren mayor rezago.

Para entender el fenómeno de la feminización de la agricultura, hay que raspar la superficie. El Censo Nacional 1990 contabiliza sólo 189 150 mujeres de un total de 5 110 964 trabajadores en sector primario, y 16.5 por ciento de mujeres indígenas dedicadas a actividades agropecuarias. En el estado de Chiapas se reporta el 86 por ciento de la población femenina como "económicamente inactiva", a pesar de que los estudios antropológicos muestran que las mujeres tienen jornadas de trabajo de entre dieciséis y dieciocho horas en las comunidades indígenas. Una encuesta hecha por la CEPAL informa que de treinta y cinco mil productores, 59.7 por ciento utilizan el trabajo no remunerado de niños y mujeres.

Estas cifras muestran una escasa participación femenina en la agricultura que resulta ser una sombra de la realidad. El trabajo femenino "invisible" es perceptible no sólo en las estadísticas, sino también en la cultura comunitaria. A pesar de que se registran múltiples tareas agrícolas llevadas a cabo por mujeres, la mujer sigue siendo considerada *la compañera del productor* y no una productora ella misma.^[10] La producción para el autoconsumo -la crianza

de animales de traspatio, las hortalizas familiares y los alimentos que se consumen dentro de la unidad doméstica-, a menudo no se considera como producción.

En un estudio hecho en ciento treinta ejidos, el 88 por ciento de las mujeres reportaron alguna actividad agrícola.^[11] La Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (Sagar) informa que en los valles hortícolas de Culiacán, San Quintín y otros, las mujeres indígenas representan el 40 por ciento de los jornaleros. La crisis ha llevado a un mayor desempeño directo de mujeres (y niños) en tareas relacionadas con la producción agropecuaria. Señala Blanca Rubio que, como resultado de la crisis, "entre los campesinos se fortalecieron las prácticas de autoconsumo, la migración familiar, la incorporación de mujeres y niños al mercado de trabajo, y en este contexto surgió una feminización del trabajo rural al dejar de ser redituable para los hombres".^[12]

No es de sorprender que los espacios en la agricultura que ocupan las mujeres indígenas sean espacios que han sido abandonados por el gobierno y sumamente desfavorecidos por el mercado. Algunas versiones feministas plantean que la incorporación de la mujer en el mercado de trabajo traería consigo una mayor autonomía para ella.^[13] Por el contrario, Josefina Aranda resume las consecuencias de la feminización de la agricultura de otra manera:

Las mujeres generalmente acceden a empleos en los que enfrentan situaciones sumamente desventajosas y que se traducen además en una sobrecarga absoluta de trabajo; en las unidades familiares campesinas implica una mayor "auto-explotación" para conseguir los mismos o menores escasos ingresos por sus productos.^[14]

Ella cita el ejemplo del sector cafetalero. Después de la crisis que se inició en 1989, para evitar la contratación de peones en las labores culturales y la recolección del grano, se dio un aumento notable del trabajo familiar:

Prácticamente todas [las actividades] que eran asalariadas -en especial el corte-pasaron a ser desarrolladas por miembros de la familia como mano de obra no remunerada. En especial se incrementó el desempeño de las mujeres y niños que aunque ya participaban anteriormente, en la época de crisis intensificaron su participación, dejando a un lado algunos quehaceres domésticos y la escuela respectivamente.^[15]

Otra consecuencia es que la división del trabajo por sexo entre las diferentes tareas agrícolas muestra cierta flexibilidad con la expansión de criterios culturales de género según las condiciones económicas.^[16]

En estas condiciones la pobreza se agudiza aún más debido a la discriminación en contra de la mujer en cuestiones básicas para la sobrevivencia rural, tales como la tenencia de la tierra, el acceso al crédito, la comercialización y el empleo. La tenencia de la tierra es de particular importancia. El 18.24 por ciento de los ejidos están ubicados en municipios con concentración indígena (70 por ciento o más población indígena) y municipios con presencia indígena (entre 30 y 70 por ciento de la población).^[17] A pesar de que trabajan la tierra, las mujeres de los ejidos no tienen acceso directo a derechos agrarios en la

mayoría de los casos. El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) informó que solamente el 17 por ciento de quienes poseen derechos agrarios ejidales son mujeres.^[18] De un millón de ejidatarios, el 30 por ciento de los cuatrocientos mil posesionados y avecindados son mujeres. Al sumar estos tres tipos de participación ejidal (ejidatarios, posesionados y avecindados) resulta que el 21 por ciento son mujeres.

Parece ser que las modificaciones al artículo 27 han institucionalizado una situación en la que las mujeres que ya tienen acceso a la tierra cuentan con posibilidades de defender sus derechos individuales, pero las que no lo tienen deben enfrentar procedimientos mucho más rígidos y excluyentes para poder estar incluidas en el futuro. Cabe señalar que en el contexto de las modificaciones salinistas al artículo 27, las mujeres comparten la creciente problemática de rentismo y concentración de la tierra.

Respecto a las tierras comunales, más de la mitad se encuentra en municipios indígenas (9 235 256 hectáreas) con una gran concentración en el estado de Oaxaca. El acceso a la tierra se divide entre tierras parceladas, tierras de uso común y tierras de uso colectivo. Es muy difícil con los pocos datos existentes hacer generalizaciones. Se sabe que existe un amplio abanico de costumbres y prácticas en torno al acceso a la tierra para mujeres indígenas, y en muchas ocasiones las autoridades deciden en cada caso en particular. Sin embargo, por la cantidad de demandas relacionadas con la tierra que se plantean en los foros de mujeres indígenas, es factible deducir que no es un problema resuelto en muchas comunidades indígenas.^[19]

La feminización de la pobreza es un fenómeno identificado en los países industrializados, donde se ha notado un gran crecimiento en el número de unidades domésticas en las que la mujer es jefe de familia. A la vez, se nota que la mayoría de estas familias se ubica por debajo de la línea de pobreza, convirtiendo a las mujeres y los niños en los sectores demográficos más vulnerables. En las comunidades rurales, la ausencia de la figura masculina en el grupo doméstico se traduce en mayor vulnerabilidad económica y social para la mujer, ya que el matrimonio funciona conjuntamente para asegurar la sobrevivencia y reproducción de la familia.

Aunque falta profundizar el estudio de esta tendencia en México, se ha establecido que existe una fuerte propensión hacia la jefatura femenina en las unidades domésticas, tanto urbanas como rurales, y que el fenómeno abarca casos en donde no se cuenta con la presencia de un hombre a la cabeza (actualmente una de cada diez madres son solteras), o donde éste no aporta económicamente a la familia. Esta tendencia se presenta en el campo a causa de la migración permanente o temporal de los hombres, el abandono y la opción de las mujeres de formar familias sin hombres. Existen lugares de "fuerte expulsión" de mano de obra, donde la migración de los hombres ha formado pueblos enteros de mujeres y niños. Además, debido al crecimiento de los conflictos rurales y la militarización de las zonas indígenas, la violencia es una causa creciente de la viudez prematura en el campo.^[20]

Las mujeres que se han hecho responsables o corresponsables del sustento de sus familias enfrentan una clara discriminación de género en el acceso al crédito. Sólo el 14 por ciento de las mujeres campesinas tienen acceso al crédito rural, comparado con el 25 por ciento de los hombres. Según el subsecretario de Desarrollo Rural de la Sagar, las campesinas enfrentan un costo de crédito mayor todavía que los hombres, a pesar de que en todos los estudios de caso "encontramos que las mujeres son mejores pagadoras, y que los reembolsos de estos préstamos están cercanos al cien por ciento".^[21] El Programa Nacional de la Mujer cita estudios que señalan que los usureros suelen cobrar el *doble* de intereses a los préstamos hechos a mujeres, y que el banco rural pide una propiedad mobiliaria para avalarlos, requisito que la mayoría de las mujeres no puede cumplir.^[22]

Finalmente, las tendencias de la feminización de la agricultura y de la pobreza en el campo se han exacerbado ante el virtual abandono del sector agrícola por parte del estado. Así que a las mujeres indígenas campesinas les cae la responsabilidad de enfrentar los obstáculos de la pobreza, la insalubridad y el deterioro en los términos de intercambio de sus productos dentro de un sector dejado a su suerte, tanto por el mercado global como por el estado que le sirve.^[23]

¿Cómo se construye el género en las comunidades indígenas?

Las demandas formuladas por los grupos de mujeres indígenas en los distintos congresos, talleres y foros, tienen grandes diferencias con respecto a los pliegos petitorios del movimiento feminista occidental. Existen factores clave que contribuyen a este proceso diferenciado de construcción de la conciencia de género entre las mujeres indígenas. Entre ellos se encuentran:

- la familia indígena/campesina
- la identidad étnica e india
- la primacía de la lucha por la sobrevivencia

La familia indígena-campesina

La familia es el factor determinante para la conformación de la identidad de género y para definir la división sexual del trabajo.^[24] En las comunidades indígenas, la familia campesina produce básicamente para el autoconsumo. Aunque puede tener un sinfín de variaciones -en su manera de asociarse con los mercados regionales y nacionales, en la venta del excedente, en la producción agrícola para el comercio, en la venta de artesanías, etcétera-, esta unidad doméstica muestra rasgos propios que contrastan con la familia prevaleciente bajo las relaciones del capitalismo industrializado, la cual ha sido norma en los análisis feministas. Es indispensable, por lo tanto, evitar la tendencia de hacer extensivos algunos preceptos feministas basados en otras experiencias hacia las familias campesinas/indígenas.

Lourdes Arizpe identifica tres formas de producción entre las unidades familiares de producción agraria, que muestran varios grados de integración al

mercado: 1) *la unidad de producción familiar agropecuaria de autosubsistencia*, 2) *la unidad familiar de producción agropecuaria que depende del mercado para cubrir la mayor parte de su consumo* y 3) *la unidad familiar que depende por completo del mercado de trabajo para su sobrevivencia y reproducción*.

En la primera, que tipifica la mayoría de las unidades domésticas en las comunidades indígenas, las mujeres están incorporadas a las tareas de reproducción y a las de producción agrícola, agropecuaria y artesanal.

En la literatura feminista, esta forma de familia suele tratarse bajo el rubro de "familias feudales" o "precapitalistas". Si evitamos el romanticismo de la familia precapitalista presente en las versiones de Marx y Engels, y tomamos en cuenta el contexto histórico específico de la familia campesina/indígena en México hoy, algunas de sus afirmaciones resultan válidas.

Por una parte, la familia campesina funciona como la unidad de producción en sí. Esto contrasta marcadamente con el modelo de la familia capitalista que se define por su división entre el trabajo productivo masculino y la organización femenina del consumo (ambos asignan las tareas reproductivas exclusivamente a la mujer). Como dice Michele Barrett:

[...] Las relaciones feudales de producción vinculaban *a todos los habitantes de la casa* y no sólo al individuo al trabajo socialmente productivo y, por tanto, había una distinción menos tajante entre el trabajo de los hombres y el de las mujeres. Aunque los sistemas agrícolas de producción con frecuencia muestran divisiones habituales del trabajo entre hombres y mujeres en relación con determinadas tareas, esas distinciones no son necesariamente muy notables; encontramos en cambio la existencia de trabajo productivo *común* dentro de la casa.^[25]

Por otro lado, si bien es cierto que existe una estricta división sexual del trabajo en la familia campesina/indígena y que ésta es asimétrica (con una sobrecarga de trabajo para la mujer y la desestimación del trabajo femenino), esto no quiere decir que es comparable con otros tipos de familia. Al describir la familia asociada con la primera forma de producción, Arizpe señala: "la división del trabajo se rige fundamentalmente por criterios de equilibrio interno de la mano de obra y por las normas de división del trabajo prescritas en la cultura tradicional".^[26] Entonces, la relación entre la cultura y la división sexual del trabajo es clave para entender el significado de esta última. En las comunidades indígenas la relación entre producción y consumo, el mínimo grado de separación entre las esferas pública y privada, la repartición del trabajo según edades y entre la familia extensa, y los valores culturales invertidos en la familia, son áreas en donde encontramos importantes diferencias con los patrones industrializados, y que requieren de un análisis específico para interpretar el conjunto de sus relaciones de género.

Una característica de la familia que produce para el autoconsumo es que la aportación fundamental de las mujeres a la economía familiar les da cierta palanca en la negociación del poder patriarcal. En las comunidades indígenas también influyen factores culturales que reconocen la importancia del trabajo

reproductivo, productivo y cultural de las mujeres para el buen funcionamiento de la familia y la comunidad, y eso les confiere cierto prestigio y autoridad moral.^[27] Sin embargo, Arizpe señala que este prestigio rara vez se traduce en una división del trabajo más equitativa.

Entre las características de la familia que constituyen importantes ejes de análisis en la construcción de relaciones de género entre los pueblos indios mesoamericanos, se encuentra que:

1) *La edad* confiere mayor autoridad en el interior de la familia. En las comunidades indígenas, el ciclo de vida es clave para entender las relaciones sociales. Entre las mujeres, la mujer madura tiene mayor autoridad para organizar la mano de obra de sus hijos, sus nietos y sus nueras; para la toma de decisiones familiares, y en su participación comunitaria.

2) *La familia extensa* distribuye el trabajo y el poder. Su organización refleja una extensión de la familia patriarcal que alivia el trabajo de algunas mujeres (la suegra, por ejemplo) y aumenta las responsabilidades de otras (las nueras). A pesar de que en algunas regiones se ve una erosión de la familia extensa, en otras ésta sirve como una red de solidaridad entre mujeres de la misma condición para el cuidado de los niños, la preparación de comida, la organización de las fiestas, etcétera.

3) *Los ritmos de maduración* son diferentes. Aunque la maduración biológica no muestre diferencias significativas entre los pueblos, la maduración social se define de otra manera. En muchos pueblos, una niña está considerada una mujer a temprana edad, entre los ocho y los doce años.^[28] La acelerada transición entre niña y mujer se debe en parte a que los niños -hombres y mujeres- tienen que asumir responsabilidades de trabajo desde chicos. Por otra parte, responde a la lógica de los matrimonios arreglados, que busca colocar a la niña en otra unidad doméstica donde pueda ganarse el sustento por ella misma. Es evidente que la precoz maduración social de las mujeres puede tener desventajas, tanto físicas (los altos riesgos de los embarazos adolescentes) como psicológicas (la pérdida de la infancia como etapa del desarrollo humano). Aquí lo señalamos como una realidad cultural que tiene implicaciones en el análisis de género.

Los cruces de la identidad: género, etnicidad e indianidad

La identidad es, en términos sencillos, cómo nosotros nos definimos *vis a vis* los demás. Tiene elementos individuales y colectivos, se construye y reconstruye en un contexto social, cultural e históricamente específico. La identidad es la plataforma desde la cual podemos ubicarnos en el mundo y actuar consecuentemente. Las identidades de una persona suelen ser múltiples, y aunque sirven para excluir a los "otros" no se excluyen entre sí; es decir, una mujer puede identificarse simultáneamente como campesina, mujer, chol, india, etcétera.

Varios autores han identificado elementos importantes en la construcción de la identidad: etnicidad, clase, género y trabajo. En los últimos años, el análisis feminista ha superado la discusión estéril sobre el peso relativo de clase, raza y género en la opresión de la mujer, y ha empezado a analizar de manera más minuciosa la interrelación de estos factores -e incluso otros- como *componentes* de la identidad femenina. Cada uno adquiere prioridad en la autoconciencia de la mujer según distintas coyunturas de la vida. Por eso se habla de la identidad como "incierta, inestable y sin una realidad sustancial (de tipo filosófico), que se da en lugares y momentos efímeros".^[29] En el caso de las mujeres indígenas, ellas viven por lo menos tres identidades: genérica, étnica e india.

El género se considera un factor primordial de la identidad, ya que empieza a construirse casi de inmediato y sigue siendo definitivo a través del ciclo de vida. Tiene un lugar central en la construcción de identidad también por la manera en que las nociones y reglas de género moldean el desarrollo y desempeño de la sexualidad. En algunas comunidades indígenas, poco después de nacer el o la bebé, recibe en sus pequeñas manos las herramientas de la vida: el metate la niña, el machete el niño. Desde ese momento en adelante, serán criados para que asuman las tareas apropiadas para su sexo, según la definición de género de la sociedad. Si bien la enseñanza de género es una constante, sus contenidos culturales y sociales pueden variar mucho, y su expresión se modifica en distintos momentos del ciclo de vida de la mujer y bajo diferentes condiciones de vida.

La mayoría de la gente entiende la identidad de género en términos individuales y no de grupo, y por eso la mayoría de los análisis se efectúan principalmente desde el campo de la psicología. Otro nivel, sin embargo, es el de la identidad colectiva. Según Charles Taylor, la identidad colectiva comparte con la identidad individual muchos rasgos: la originalidad, la necesidad de reconocimiento, su aspecto como un "horizonte moral". La identidad de grupo se deriva de estos aspectos y además de su *pertenencia histórica*, que define sus valores y su modo de vida. Taylor señala:

Los dos planos son paralelos, pero están al mismo tiempo entremezclados. Por una parte, la identidad de grupo tiene necesidad de ser asumida, al igual que la identidad del individuo. Pero esto implica a los individuos que la forman. El grupo no podría vivir con esta identidad más que en la medida en que buena parte de sus miembros se definiera en esos términos.^[30]

Por eso, la identidad colectiva tiene que negociarse permanentemente entre sus miembros. La negociación de las identidades étnicas se encuentra en una etapa acelerada en México, tanto para definir su rostro hacia afuera, como para construir consensos más fuertes y más justos hacia adentro. La lucha de las mujeres indígenas forma parte incipiente pero fundamental de este proceso, que se ha colocado en el centro del movimiento indígena precisamente porque históricamente les ha sido negada la capacidad de autorrepresentación. Reclamar el derecho de definir su propia identidad como pueblos se ha vuelto una lucha clave para su reconstitución.

Hoy las identidades colectivas que asumen los grupos étnicos definen en gran parte su actuar y su lucha. En su *treatise* para la formulación de la ciudadanía étnica, Guillermo de la Peña define el discutido término de etnia de esta manera:

Una etnia no es un legado inerte del pasado; implica la construcción de *comunalidad*, en el sentido weberiano: se constituye por un sentimiento -y una conciencia- de pertenencia; pero, además, genera una dinámica social propia, un sistema de instituciones y normas de interrelación -con los miembros de la etnia y con la sociedad más amplia en que se insertan- donde participan y se reproducen sus miembros. Así [...] como tendencia general, la identidad étnica en México se contiene fundamentalmente en la comunidad local [...]

Siguiendo esta definición, la identidad étnica tiene importantes cruces con la identidad de género en la manera en que las mujeres indígenas construyen y reconstruyen su etnicidad y la de sus hijos. Por lo general, ellas asignan un valor muy alto a su pertenencia a la comunidad étnica. Muchos estudios han señalado el espacio privilegiado de las mujeres en la transmisión de la cultura y la etnicidad. A través de sus tareas cotidianas, se encargan de aspectos fundamentales de la etnicidad: la conservación de la lengua, la organización de los ritos que vinculan la vida cotidiana con la cosmovisión indígena, los conocimientos y las prácticas de la medicina tradicional, la historia oral, y desde luego, los roles de género.

La artesanía, una actividad predominantemente femenina en México, es reconocida como la expresión por excelencia del trabajo mayoritariamente femenino de proyección de la cultura y construcción de las identidades genéricas y étnicas, y a la vez su instrumento en la promoción de cambios.^[31] En el diseño y las técnicas de producción se registran aprendizajes transmitidos de generación en generación, junto con las innovaciones personales que pueden responder a la expresión artística de la mujer o las exigencias del mercado global. En muchos casos, los diseños simbolizan elementos de la cosmovisión indígena desde la perspectiva de la mujer productora como miembro de una comunidad étnica. La actividad de producción artesanal en este sentido le ofrece a la mujer, su familia y su comunidad, una fuente de ingresos que reafirma la identidad étnica.^[32] Cuando la producción artesanal está organizada, le puede proporcionar además experiencias organizativas -de salir a vender su producción, participar en cooperativas locales u organizaciones regionales, capacitación, contacto con asesoras, etcétera-, que le abren nuevas oportunidades y enseñanzas y que le facilitan una mayor valoración del trabajo, así como modificaciones en su condición de género.

Por otro lado, conceptualizar el papel de la mujer indígena como "transmisora de la cultura" podría dar lugar a una imagen estática, pasiva y esencial tanto de la participación de la mujer, como de la etnicidad misma. La etnicidad no es un objeto que se hereda de generación en generación, ni es la mujer una simple transmisora de ella. La reproducción de la etnicidad es un proceso dinámico en el cual la mujer influye mucho desde el punto de vista de sus propios intereses.^[33] En este contexto, las mujeres pueden jugar un papel de

conservación o de innovación en la cultura. Existen muchos testimonios en que la misma madre que ha sufrido la subordinación de género es la que más impone las prácticas subordinativas a sus hijas y castiga la rebelión.^[34]

Uno de los aspectos más notables de la organización de mujeres indígenas es que ellas están exigiendo cada vez más el reconocimiento social a su trabajo cultural, un mayor control sobre el uso y la interpretación de su cultura y el derecho de cambiar los aspectos que les perjudican. Las indígenas que asistieron al Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas en agosto de 1998 expusieron que: "[...] la riqueza cultural de nuestros pueblos ha sido mantenida, reproducida y enriquecida por nosotras las mujeres y es utilizada por intereses económicos ajenos a nuestras maneras de ver y sentir la vida", y exigieron programas educativos afines a su cultura y su lengua. De la misma manera, exigen el derecho de cambiar los usos y costumbres que les lastiman: "[...] queremos abrir un camino nuevo para pensar la costumbre desde otra mirada, que no sea violatoria de nuestros derechos, que nos dignifique y respete a las mujeres indígenas, queremos cambiar las costumbres cuando afecten nuestra dignidad".^[35]

La religión y la cosmovisión son otras claves de la identidad en donde las mujeres tienen tareas específicas que les proporcionan cierta fuerza moral en sus comunidades. En la religión católica, ellas forman la base de la organización y mantienen las prácticas en el seno de la familia y en la localidad. A veces sostienen cargos religiosos, o los comparten con sus esposos. En la religión sincrética destaca la preeminencia de la figura femenina por sobre la familia patriarcal. La cosmovisión mesoamericana estaba poblada de divinidades dualísticas (padremadres) y una multitud de diosas y fuerzas sobrenaturales femeninas. En su literatura, sus testimonios y sus ensayos, mujeres indígenas han escrito y hablado sobre la manera en que se identifican con estas imágenes y la autoridad moral que se deriva de ellas. Una de las demandas que se ha formulado desde los espacios de mujeres en el movimiento indio es la recuperación de algunas ceremonias indígenas en las cuales las mujeres juegan un papel importante, tales como ritos generalmente orientados al reforzamiento del vínculo entre la vida social de la comunidad, los ciclos de la naturaleza y el sustento. Las religiones protestantes también se apoyan en las mujeres; éstas, en muchos casos, se sienten atraídas a esta fe por la prohibición del alcohol, el estímulo al ahorro y el acceso a la educación.

Finalmente, hay que distinguir entre la identidad étnica y la identidad india. La *identidad india* nació con la colonización. Hasta hace relativamente poco tiempo ha sido construida en lo negativo, desde afuera, por la sociedad racista y el estado. Ha sido un término despectivo, que denota inferioridad y una larga lista de cualidades negativas, que coloca a los indios en la categoría de los otros (los sin alma, los salvajes, los perezosos, etcétera). Sin embargo, la indianidad vista desde la perspectiva de los pueblos indios empieza a cobrar un sentido positivo a partir del movimiento de los setenta. Guillermo Bonfil identifica dos fundamentos históricos de la indianidad:

El reconocimiento de una identidad común, supraétnica, expresada en la conciencia de ser indios, por parte de los descendientes de los pueblos precoloniales de América,

descansa en la imbricación de dos etapas históricas que les son comunes: una, corta en términos relativos (apenas va para medio milenio), los unifica en tanto colonizados; la otra, mucho más larga, los revela como herederos de una civilización original, multifacética como todas las civilizaciones, creada y desarrollada en esta región del mundo [...]^[36]

Esta visión unifica a los pueblos indios *vis a vis* los conquistadores y sus herederos, y crea la idea de dos civilizaciones contrapuestas: la india y la occidental. Aunque este concepto a veces se presenta revestido de romanticismo, la idea de dos proyectos civilizatorios le proporciona al movimiento un sentido de trascendencia.

Estos apuntes sobre la identidad sirven para entender la complejidad del asunto. Con su enfoque en el nivel individual y psicológico para analizar el desarrollo humano de la mujer, la mayoría de los estudios feministas sobre identidad hacen énfasis en un proceso de construcción de ésta muy distinto a los procesos de formación de la identidad étnica e india descritas arriba. A partir de allí, llegan a la conclusión de que la mujer tiene que hacer un esfuerzo para *sustraerse de sus relaciones, de su vivir para otros, para poder identificarse con autonomía y como individuo*. El ser para sí -"más allá de la identidad ligada a los atributos y capacidades asignados socialmente al género femenino"-^[37] es básico para entender la identidad de una persona. Sin embargo, en el contexto de las mujeres indígenas parece evidente que la construcción de la identidad está mucho más ligada a la construcción de la identidad del grupo.^[38]

Si la identidad es por definición cambiante, en estos tiempos la identidad étnica está en plena redefinición. Como parte de esta dinámica, las mujeres indígenas organizadas están exigiendo un papel más explícito y más activo en la construcción y reconstrucción de la etnicidad y la cultura; proponen ser protagonistas en los grandes cambios que se están haciendo en el México profundo.

La primacía de la lucha por la sobrevivencia

La lucha por la sobrevivencia marca los límites y define las estrategias de las mujeres indígenas en la gran mayoría de sus comunidades. De allí que la construcción de la identidad de género responda no sólo a cuestiones culturales, sino también a las necesidades de sobrevivencia de la familia. La extrema pobreza constituye un marco decisivo en la construcción de la identidad de género, y otra área de divergencia entre la perspectiva del feminismo y la experiencia de las mujeres indígenas.

Si el punto de partida del movimiento de mujeres fueron los grupos de autoconcientización que cuestionaron sus papeles genéricos, las denuncias y demandas que han surgido de los espacios en que las mujeres indígenas pueden hablar sobre sus vidas, reflejan no tanto una crítica hacia los roles que les han sido asignados, sino *la imposibilidad de cumplir cabalmente con estos roles*, debido a las mismas condiciones de vida. Las mujeres no se quejan por lo general de ser madres, sino de que no pueden alimentar, vestir, cuidar y

disfrutar de sus hijos en mejores condiciones. No es que no quieran ser amas de casa, sino que no cuentan con las condiciones mínimas para la reproducción social. Las críticas que se repiten en los espacios de mujeres indígenas no radican en el hecho de que la mujer sea responsable por todas las tareas domésticas (la crianza de los niños, la alimentación de la familia, la procuración de salud,^[39] etcétera), sino en que la pobreza extrema constituye un obstáculo casi insuperable para el desempeño de estas tareas. Por esta razón, las relaciones de género están firmemente imbricadas con la lucha contra la pobreza.

Dos problemas que surgen con frecuencia entre las denuncias de las indígenas muestran la manera en la que el cuerpo de la mujer indígena es simultáneamente el terreno de expresión y de garantía de cumplimiento de la subordinación genérica. Éstos son los derechos reproductivos y la violencia.

1. *Los derechos reproductivos.* La falta de información y atención médica de calidad, junto con las relaciones patriarcales dentro de la familia, hacen que la norma sea que las mujeres indígenas no pueden ejercer plenamente sus derechos reproductivos. La demanda de "tener el número de hijos que nosotras queramos" es una demanda generalizada entre mujeres indígenas organizadas, y está lejos de lograrse. Su salud, sus posibilidades de desarrollo personal y la sobrevivencia familiar se ven severamente afectadas por las altas tasas de fecundidad y la edad temprana del inicio de su ciclo reproductivo. Por ejemplo, en la región de Las Cañadas en Oaxaca la tasa de fecundidad es de 7.32 hijos por madre, y es común que las mujeres se conviertan en madres desde los catorce o quince años.

Muchas mujeres indígenas no tienen acceso a la información y los programas de planeación familiar culturalmente apropiados. En donde sí existen, se han dado choques entre el personal de los servicios estatales de salud y las mujeres de las comunidades debido a la falta de sensibilidad de los médicos y a los programas gubernamentales, que no dejan de ser asistenciales y hasta violatorios de los derechos humanos básicos. La lógica de la burocracia y el control natal como meta nacional inevitablemente lleva a una relación de recelo entre las mujeres indígenas y los servicios gubernamentales de salud. En el contexto de altísimas tasas de mortalidad infantil se complica más. La razón es sencilla: cuando ronda la muerte, la planeación familiar pierde sentido. Por eso, las zapatistas señalaron en la mesa sobre Derechos y Cultura Indígenas:

De acuerdo con la Cumbre de la Infancia de 1994, la única manera de decrecer la "explosión demográfica" es que decrezca la mortalidad infantil, por lo que se deduce que con programas de nutrición adecuados y medidas de saneamiento rural, las comunidades seremos capaces de autorregular nuestro crecimiento.^[40]

En este mismo documento se exige:

[...] La eliminación de políticas de control natal ajenas a nuestras comunidades que se nos imponen a las mujeres indígenas, e impulsar programas de educación e información sobre sexualidad, reproducción y salud, desde una visión de respeto a las opiniones de

las mujeres. Estos programas deberán hacerse extensivos a jóvenes y adultos, hombres y mujeres.^[41]

Basta citar dos notas periodísticas que casualmente aparecieron el mismo día para entender la complejidad del asunto. La primera relata cómo en la montaña de Guerrero, médicos enviados por el Progreso están llevando a cabo vasectomías y salpingoclasias mediante engaños, presiones y amenazas. Según el mismo médico, el programa fija una cuota de por lo menos una persona (hombre o mujer) al mes para la esterilización en el poblado mixteco de Ciénaga del Sauce, que sólo cuenta con ochocientos setenta habitantes. Si éstos no asisten a sus citas médicas se descuenta su apoyo del Progreso hasta llegar a suspender la ayuda por completo. El problema sólo salió a la luz pública cuando los hombres que habían sido operados se quejaron de que el gobierno no ha cumplido con las promesas de zapatos, dinero, etcétera. Acusaron a los servicios de salud de "exterminio a los indígenas" y exigieron la clausura de los programas de esterilización en sus comunidades.^[42]

La otra nota cuenta la historia de Petra, una trabajadora migrante en Sinaloa y originaria de Tlapa, Guerrero. Los papás de Petra la dieron en matrimonio a cambio de una dote. Petra se escapó poco después del matrimonio y sola fue a trabajar en la cosecha.^[43] Tenía doce años cuando nació su hija prematura en el campamento. La bebé ha pasado toda su vida de diecisiete meses en el módulo de recuperación en Culiacán. La madre no ha recogido a su hija aunque su condición de desnutrición severa ha mejorado, y el personal no sabe qué hacer con ella.

El joven cuerpo de Petra -y de muchas otras- se ubica en el campo de batalla entre los planes macroeconómicos del gobierno y las costumbres de su pueblo. En esta batalla de presiones ajenas, ella ha tenido muy pocas oportunidades de incidir.

2. *La violencia*. La violencia intrafamiliar en las comunidades indígenas, y en el campo en general, tiene profundas raíces. Por un lado, es un reflejo de las condiciones que han sufrido generaciones de trabajadores en las fincas. Los finqueros justificaron abiertamente la violencia contra los trabajadores indígenas como la única manera de forzarlos a trabajar. El papel de la violencia física en la disciplina después se generalizó y se convirtió en una forma de enseñanza para la vida, como señala Armando Bartra en su análisis de las plantaciones del sureste durante el porfiriato:

Esta violencia impregna también las relaciones entre los oprimidos. No tanto porque el humillado se desquite con mujer e hijos de las ofensas del patrón, sino porque es función de la familia entrenar a los futuros mozos en el sistema de trabajo envilecedor y extenuante que les espera.

Bartra cita a un joven que aprendió la lección:

Cuando yo era chico, como de ocho años, fui por primera vez a la finca. Fuimos a cortar zacatón con otros chamacos [...] llevábamos machetes, pero el mío lo llevé sin afilar [...] no cortaba nada. Entonces regresé a la galera. Allí nomás me quedé jugando. Cuando mi papá regresó del cafetal me dio chicotazos, me castigó duro, y yo tuve que

aguantar. Bueno, me iba creciendo, creciendo, pasando cinco o seis meses a la vez en la finca. Íbamos y regresábamos, hasta que ya me había criado; ya estaba fuerte mi alma. Ya sabía yo [...] pizcar café, cajetear, sembrar arbolitos [...] Ya no me pegaba mi padre porque había aprendido a trabajar [...]^[44]

"Donde la apropiación del excedente se sustenta en trabajo forzado, la violencia es eslabón decisivo de la disciplina laboral", concluye Bartra. Actualmente, fuera de las fincas, la violencia sigue siendo común dentro de las familias indígenas y campesinas, y la familia patriarcal es el marco de su reproducción. Se ha extendido a las relaciones familiares por dos razones principales: primera, parafraseando a Bartra, porque "donde la sobrevivencia se sustenta en el trabajo familiar intensificado, la violencia es eslabón de la disciplina laboral", y segunda, porque las relaciones patriarcales crean una jerarquía en donde la violencia sostiene el orden establecido.

Si bien es cierto que el alcohol y el descontrol son importantes fuentes de violencia doméstica, la violencia estratégica se aplica conscientemente al servicio de intereses específicos del padre de familia y de la comunidad. Si una mujer no cumple con sus obligaciones domésticas, el castigo por medio de la violencia es común y socialmente aceptado en muchos casos. Los testimonios dan cuenta de la existencia de un doble estándar en este sentido: mientras las consecuencias para una mujer que no cumple con las reglas comunitarias incluyen la violación de su integridad física y hasta la expulsión de la comunidad, abundan casos de esposos infieles o incumplidos o violentos que actúan con impunidad. Hasta las mismas mujeres aceptan la violencia: "Pensamos que como el hombre manda, puede hacer lo que quiere con su mujer", dice una tzotzil en el taller sobre derechos.^[45] Las historias de maltrato abundan en estos foros.

PROCESOS ORGANIZATIVOS

El contraste entre sus condiciones de vida y el discurso emergente sobre la justicia, ha propiciado que se produzcan cambios en la participación y conciencia de las mujeres indígenas. Al comenzar los setenta, las mujeres indias encontraron nuevos foros para hablar como resultado directo tanto del desarrollo de su movimiento, como del impulso del movimiento indígena. Los grupos de la Teología de la Liberación auspiciaron la participación de las mujeres; los proyectos de desarrollo de las organizaciones campesinas en áreas relacionadas con el fortalecimiento de las comunidades, la promoción de la comercialización de artesanías y la atención a la salud, promovieron la participación femenina (en ocasiones como resultado de las sugerencias de las financiadoras internacionales). Y otros movimientos sociales, en particular de los campesinos pobres y de los maestros democráticos, dieron a muchas mujeres una voz política. Más allá de las grandes diferencias en sus orígenes y circunstancias (y algo de ambigüedad en la definición de lo indígena), los avances de las mujeres indígenas en otras partes del mundo dieron esperanzas y consejos prácticos a las mujeres de países con movimientos menos consolidados.

Finalmente, la preocupación por los derechos humanos enarbolada por el movimiento indígena sirvió como plataforma para hacer extensivos esos derechos a las mujeres, y el fomento de grupos dedicados a la lucha por esos derechos facilitó la promoción de la actividad política femenina. Las mujeres que viven en las regiones indígenas que son autónomas de hecho, encontraron allí un espacio mayor para luchar por sus demandas de género. En una multitud de foros indígenas, en el Congreso Nacional Indígena y dentro de otras organizaciones, las mujeres indígenas hablan en contra de los matrimonios arreglados por los padres y de la violencia doméstica. En muchas comunidades y regiones han formado comisiones para luchar por sus intereses específicos.

LAS MUJERES DE LA COORDINADORA ESTATAL DE PRODUCTORES DE CAFÉ EN OAXACA (CEPCO)

El caso de la CEPCO ejemplifica la manera en que una organización que busca mejorar el nivel de vida de sus socios abre procesos de reflexión sobre relaciones de género y desencadena cambios en las mujeres, en sus familias y en su relación con la comunidad. La CEPCO es una organización mixta de productores de café. Josefina Aranda, asesora, narra que el trabajo empezó con una sencilla pregunta: ¿dónde están las mujeres? Los estudios sobre producción revelaron una alta participación femenina en las tareas productivas; sin embargo, ellas no estaban representadas dentro del liderazgo de las organizaciones y sus necesidades específicas no fueron contempladas en los proyectos. A partir de 1992, la CEPCO promovió la formación de grupos de mujeres para el manejo de pequeños proyectos comunitarios. De ocho grupos con un total de ciento ochenta y cinco socias en 1993, actualmente cuentan con doscientos veinte grupos con 5 549 socias pertenecientes a los grupos étnicos nahuas, mazatecos, chinantecos, zapotecos, mixtecos, chatinos, mixes, zoques y tacuates.

Los proyectos abarcan crianza de animales de traspatio (cerdos, borregos, pavos, pollos); medicina tradicional, salud y farmacias; nutrición de los niños; molinos de nixtamal; tiendas de abasto; hortalizas, flores y abono orgánico; alfabetización. En muchos casos, el resultado de sus esfuerzos se dedica exclusivamente a mejorar el consumo de su propia familia. Sin embargo, el hecho de mejorar el nivel de vida en condiciones de extrema pobreza atrae la participación de más mujeres de la comunidad, permite una revaloración del trabajo femenino y construye nuevos caminos hacia una mayor participación política al nivel de la comunidad, la región y el estado. En Oaxaca, las mujeres cafetaleras ya han tenido experiencias exitosas en la formulación de políticas públicas que realmente responden a sus necesidades.

El conjunto de estas actividades -que han sido criticadas de "economicistas"- no puede caber, debido a su amplitud y complejidad, bajo el rubro de estrategias de sobrevivencia. Entre las mujeres se está generando una nueva conciencia. Conforme avanza la participación de las mujeres en sus grupos y ganan espacios en sus organizaciones mixtas, una perspectiva de género permea sus trabajos y la manera de ver su situación. La labor de los grupos de

mujeres sirve para que ellas tengan más presencia en las organizaciones de productores, y para que su trabajo ya no sea invisible. Por medio de este vínculo, las mujeres han forjado una identidad de trabajo, han adquirido conocimientos sobre el café y el mercado, y han aprendido lecciones (a veces amargas) en políticas públicas. El alcance de sus conocimientos y su capacidad para influir en decisiones que afectan su vida va creciendo de la mano con su participación.

El "construir relaciones de género menos desiguales" figura entre los principales intereses de la organización. En su segundo encuentro, las mujeres participantes hablaron de los nuevos arreglos en sus casas: los esposos que quedaron con los hijos, los hijos mayores que asumieron tareas domésticas, las vecinas que llevaron tortillas a sus familias. En un informe de la organización consta que se ha logrado avanzar en varios ejes: reconocer el papel de las mujeres en la producción social, desarrollar acciones para que tengan un ingreso propio que les dé una mayor capacidad de decisión y que apoye el ingreso familiar, promover su participación en todo tipo de asambleas, reconocer la situación desfavorable que viven las compañeras por ser mujeres, y desarrollar un proceso permanente de concientización entre hombres y mujeres para combatir la desigualdad genérica.

La organización de mujeres indígenas, aunque sea en pequeña escala, crea un puente hacia su mayor participación política. En primer lugar, porque el espacio de reflexión y trabajo social rompe el aislamiento y el servilismo, y comienza a cambiar la autoimagen de las mujeres. En segundo, porque con base en su trabajo van ganando el respeto y el apoyo de las autoridades locales, en especial donde éstas han sido electas bajo el sistema de usos y costumbres.^[46] En Oaxaca confluye la organización de las mujeres con los avances del movimiento indígena, que ha logrado el reconocimiento del régimen de usos y costumbres. Varios autores han comentado que este sistema, en sus múltiples variaciones, no representa en sí un avance para las mujeres, sino la posibilidad de construir equidad junto con su pueblo. En general, se observa que en la medida en que la comunidad logre mayor autonomía frente a los cacicazgos y las prácticas clientelistas del PRI, se aumentan los espacios de participación de la mujer.^[47]

Estas pequeñas ventanas han cambiado los horizontes personales de las mujeres, su mirada se ha ampliado. En el primer encuentro de la CEPCO, una mujer hizo una modesta petición por parte de todas las indígenas cafetaleras:

Queremos una vida mejor, queremos dominar los miedos, queremos que todas las mujeres se organicen, ser más unidas, más productivas, tener conocimientos de lo que pasa en nuestro país, queremos que nos tomen en cuenta en toda clase de reuniones, que las comunidades estén unidas y que no haya divisionismo, que en nuestra comunidad haya un trabajo fijo para las mujeres, queremos dinero para poder trabajar, que haya un mercado donde vender nuestros productos, que nuestras peticiones sean solucionadas, que nuestro gobierno cumpla con hechos no con palabras, que los servicios de educación y salud sean reales, estar preparadas para poder defendernos (como mujeres indígenas), que nuestras compañeras y compañeros conozcan los derechos que tenemos, y que la idea de que las mujeres "no podemos" ya no exista.^[48]

En casi todas las zonas indígenas se han formado grupos de mujeres como los de la CEPCO, destinados, en un principio, a enfrentar la extrema pobreza. Sin embargo, este trabajo de hormiga está cosechando frutos más allá del mejoramiento del nivel de vida de sus familias, y está cambiando la identidad de las mujeres organizadas. El hecho de estar organizadas significa un *antes* y *después* en su vida. "Nosotras antes éramos como una flor cerrada, éramos cerradas, tímidas, personas que no saben compartir su amistad con la comunidad", cuenta Regina Cardoza, una chinanteca del Papaloapan. "Ahora somos una rosa abierta, y cuando abre la rosa su olor llega a todo el mundo".

Zapatismo

Mucho se ha escrito en torno a cómo la insurrección zapatista cambió el escenario de la política mexicana. Desde el punto de vista del movimiento indígena, Adelfo Regino lo expresa sucintamente:

Por primera vez en la historia, los pueblos indígenas de México nos planteábamos una seria articulación de nuestras demandas y aspiraciones. Un actor, incómodo para muchos, emergía en el escenario nacional y proponía una nueva relación entre los pueblos indígenas, la sociedad en general y el gobierno, basada fundamentalmente en el reconocimiento de derechos colectivos para la reconstitución de la vida indígena.^[49]

La insurrección zapatista logró articular las demandas indígenas de manera insólita en la larga historia de la resistencia india. Lo mismo pasó con su Ley Revolucionaria de Mujeres. La ley dio legitimidad y una plataforma para lanzar demandas específicas de género que no se había podido lograr en años de trabajo de pequeños grupos y ONG. Igual que todas las leyes zapatistas, la Ley de Mujeres pasó por un amplio proceso de consulta en todas partes del territorio zapatista, donde se enriqueció y se abrió al debate dentro de las comunidades. Después de su publicación, en enero de 1994, se convirtió en un nuevo punto de referencia nacional para las demandas de género que aglutinó los esfuerzos y anhelos de muchos sectores del movimiento de mujeres.^[50]

La estructura del Ejército Zapatista de Liberación Nacional -y su organización amplia de bases de apoyo en las comunidades- se fundamenta en la incorporación masiva de mujeres, respetando sus diferencias y demandas específicas. El despertar de las mujeres no sucedió de un día al otro. La creciente participación de las mujeres chiapanecas antes de la insurrección ha sido ampliamente documentada.^[51] Muchas ya llevaban años participando en organizaciones campesinas, de artesanas y de la iglesia.

Ahora, millones de mexicanos reconocen las caras escondidas y las voces pausadas de las comandantes Ramona, Trinidad, la mayor Ana María y Claribel; en su calidad de dirigentes y voceras del EZLN y del movimiento más amplio a nivel nacional, sus voces han dado la vuelta al mundo. A pesar de su estatura diminuta y su español limitado, ganaron el respeto y la lealtad de sus contrapartes varones mientras pusieron de cabeza los roles tradicionales de sexo. Y aunque ellas sean las más visibles, los testimonios y crónicas de las comunidades zapatistas constatan la participación de miles de mujeres en el EZLN (se calcula en un 30 por ciento) y más en las bases de apoyo.

Los avances de las mujeres zapatistas han abierto brecha, y su presencia en la lucha ha dado el ejemplo para que las que participan en organizaciones de todo tipo empiecen a crear nuevas visiones de la vida que quieren y nuevos caminos para construirla. Aunque la aplicación de la ley ha sido desigual, tanto en las comunidades zapatistas como en otras regiones indígenas donde ha sido llevada,^[52] sigue siendo un punto de referencia en muchas comunidades indias.

Las mujeres indígenas en el nuevo movimiento indígena

El nuevo movimiento indígena ha abierto espacios para la participación de la mujer indígena, a la vez que lleva a una mayor conciencia de etnicidad. Las mujeres organizadas han trabajado para incorporar su perspectiva de género, o su perspectiva a secas, en algunos de los puntos estratégicos para el movimiento. Los resultados hasta ahora representan una fuente de enriquecimiento, tanto del movimiento indígena como del movimiento de mujeres en nuestro país.

En este trabajo, enunciaremos tres puntos clave en donde las mujeres han aportado nuevos contenidos a las luchas indígenas:

- la diferencia
- la autonomía
- el mandar obedeciendo

DIFERENCIA

El movimiento indígena en México propone la construcción de una nueva sociedad y de un estado multiétnico. Dos conceptos subyacen en la construcción de un nuevo pacto social: el de ciudadanía diferenciada y el de derechos colectivos. La propuesta de formación de un estado plural incluye tanto la cultura liberal basada en el individuo y la ciudadanía universal, como las culturas indígenas nutridas por la comunidad y sus propios sistemas normativos. La propuesta ha provocado un acalorado debate y la emergencia de los viejos prejuicios y miedos racistas. La aceptación activa de las diferentes identidades, después de años de intentar imponer infructuosamente una identidad ajena a los pueblos indios, requiere de la formación de espacios en los que se respete y promueva la diferencia. Algunos actores no desean ceder esos espacios.

El concepto de ciudadanía diferenciada busca corregir las injusticias que provienen del concepto liberal de ciudadanía universal. Primero, reconoce que los indígenas y otros grupos no tienen regularmente la posibilidad de ejercer la ciudadanía, y que el estado debe estimular acciones que promuevan la plena ciudadanía para aquellos que han sido excluidos por prácticas discriminatorias. Segundo, y más importante, implica el respeto a las formas de autogobierno indígena en áreas en las que sus derechos históricos han sido usurpados por la colonización y el estado moderno, tanto legal como prácticamente.

El derecho a la diferencia se ha vuelto un concepto clave también para el feminismo. El problema de cómo construir la subjetividad de las mujeres sin caer en el esencialismo que reivindica los atributos que tradicionalmente se les asignan, o en la adopción de los atributos masculinos, ha sido ampliamente discutido. La diferencia constituye una manera de valorar lo femenino y construir libremente una nueva subjetividad.^[53] No sería *la igualdad en diferencia*, como argumentaron los que querían mantener reinos segregados con formas de igualdad diferentes (y desiguales), sino, en las palabras de Simone de Beauvoir, "diferencias en igualdad".^[54]

El documento que presentó el EZLN en la segunda fase del diálogo de la mesa sobre Derechos y Cultura Indígenas en el subgrupo de mujeres, que no fue aceptado por el gobierno, hace énfasis en la autonomía y la diferencia:

Las mujeres manifestamos que la autonomía de los pueblos indígenas es el camino para iniciar una nueva relación de éstos entre sí, frente al estado mexicano, frente a los demás mexicanos y entre hombres y mujeres. Un marco de mutuo respeto, de respeto a la existencia del otro que es diferente. Se trata de construir juntos esa nueva realidad que nuestro país necesita, respetando a la diferencia.^[55]

La lucha por la ciudadanía diferente y los derechos indígenas colectivos forma parte de la lucha más amplia por la democracia. En nuestro país el ideal liberal del ciudadano individual y universal jamás ha existido en la práctica. Los individuos están afiliados al PRI a través del clientelismo o corporativismo obligatorio, en sus sindicatos y organizaciones campesinas. Además, como ocurre en otros lugares, el modelo implícito para el ciudadano universal es masculino, blanco y rico. Si no se reconoce que las diferencias requieren de otras maneras de ejercer los derechos y de participación democrática, sus identidades y contribuciones específicas serán rechazadas y desvalorizadas. El derecho a definir una identidad propia, como grupo y como individuo, es fundamental para la liberación humana; en este contexto, los esfuerzos homogeneizantes de la ciudadanía "moderna" niegan un derecho básico a los pueblos indios y a las mujeres.

EL RÉGIMEN DE AUTONOMÍA Y LA AUTONOMÍA DE LAS MUJERES

En el interior del movimiento indígena el punto fundamental del derecho a la libre determinación mediante la autonomía ha sido ampliamente consensado. Aunque existe un fuerte debate respecto a cuál sea el nivel estratégico para la construcción de la autonomía -comunitario, municipal o regional-, el concepto de un régimen de autonomía se refiere al ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indios. En este sentido, tiene un significado jurídico específico que implica en esencia la transferencia de ciertos poderes del estado al pueblo indígena.

En la definición de autonomía presentada por las mujeres al CNI, este concepto toma el lugar central pero con una perspectiva de género:

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.^[56]

Esta definición representa un avance en entender la autonomía en su sentido amplio, y sobre todo en sus implicaciones para la mujer. El problema es cómo colocar esta perspectiva -que parte del nivel de autonomía personal- dentro del debate sobre la construcción de la autonomía de los pueblos indios.

Si se concibe a la autonomía en términos de una transferencia de poderes y la forma de expresión de la libre determinación, ella representa *un cambio de terreno de lucha* para las mujeres. En teoría, el cambio no debería traer una pérdida de derechos para las mujeres, ya que se supone que es un proceso de armonización por arriba entre los derechos colectivos e individuales, y que las formulaciones (por ejemplo, del Foro Nacional Indígena y los Acuerdos de San Andrés) incluyen una frase específica para garantizar los derechos de las mujeres. En las Reformas Constitucionales y Legales de los Acuerdos de San Andrés dice: "Legislar sobre los derechos de los pueblos indígenas a elegir a sus autoridades y ejercer la autoridad de acuerdo a sus propias normas en el interior de sus ámbitos de autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad".

En la práctica, el cambio de terreno implica un conjunto de ventajas y posibles desventajas para la defensa de los derechos de la mujer. Desde luego, las mujeres indígenas comparten con sus comunidades y sus pueblos las ventajas en justicia social y control sobre recursos que implica la autonomía. La desventaja podría ser en el caso de que no se haga una revisión cuidadosa de los usos y costumbres desde la perspectiva de la mujer en el momento de institucionalizarlos. Los casos analizados en la vida comunitaria apuntan hacia la conclusión de que cambiar la relación entre los gobernados y los gobernantes no basta para eliminar la discriminación que enfrenta la mujer indígena. La abogada Magdalena Gómez señala al respecto:

[...] la mujer indígena, con su doble problemática de género y de pertenencia étnica, continúa fuera de la normatividad jurídica. Por otra parte, su posición dentro de la organización social tradicional suele presentar situaciones de desventaja y marginación ante las cuales su único recurso posible es la utilización de los mecanismos jurídicos externos a la comunidad referentes a la mujer en general.

Ella concluye que hace falta "cuestionar la defensa de la tradición por tradición o, en el mejor de los casos, plantear la necesidad de ajustar o modificar algunas normas vigentes en las comunidades cuya aplicación opera en detrimento de los derechos individuales de las mujeres indígenas".^[57]

En muchas comunidades una mujer puede acudir a las autoridades locales con quejas de abandono, maltrato o irresponsabilidad en contra de su esposo u

otro hombre. Sin embargo, el resultado rara vez es lo que quisiera. Una investigación llevada a cabo por el antropólogo jurídico Jane Collier en el pueblo tzotzil de Zinacantán arroja las siguientes conclusiones:

Debido a que los funcionarios zinacantecos eran todos hombres, una esposa que quisiera denunciar a su marido tenía que quejarse de un hombre ante otros hombres [...] La mayoría de los maridos acusaban a sus esposas de haber cometido alguna falta, tal como no haber tenido la comida lista a tiempo, negligencia en mantener la ropa del mismo, fallar en el manejo de los hijos, o tener una aventura con otro hombre. Como resultado, los funcionarios zinacantecos comúnmente manejaban las disputas regañando a la esposa y al marido, y dando instrucciones a ambos de comportarse mejor en el futuro.^[58]

La cita muestra que dentro del sistema normativo indígena en Zinacantán, por lo menos, la violencia física contra la mujer se puede considerar justificada bajo ciertas circunstancias, aunque sea implícitamente. Por otro lado, Servicios del Pueblo Mixe y otros estudios sí reportan casos en los cuales las autoridades comunitarias deciden a favor de la mujer. Hace falta hacer un estudio más amplio al respecto, pero el interés prioritario en mantener la cohesión comunitaria tiende a llevar a soluciones que privilegian la reconciliación por encima de cualquier denuncia de la mujer.^[59]

Varias feministas han criticado el hecho de que los Acuerdos de San Andrés no recogen la totalidad de las demandas de las mujeres indígenas. De hecho, la discusión en el grupo de trabajo de las mujeres fue difícil y los documentos finales no incorporaron todas las demandas. El EZLN notó el problema en el acuerdo firmado con el gobierno federal después de la consulta zapatista sobre los Acuerdos:

En lo referente al tema Situación, Derechos y Cultura de la Mujer Indígena, la delegación del EZLN considera insuficientes los actuales puntos de acuerdo. Por la triple opresión que padecen las mujeres indígenas, como mujeres, como indígenas y como pobres, exigen la construcción de una nueva sociedad nacional, con otro modelo económico, político, social y cultural que incluya a todas y a todos los mexicanos.^[60]

A pesar de sus deficiencias, en el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas se decidió luchar por los Acuerdos y la propuesta de la Cocopa. Es importante tomar en cuenta que los Acuerdos de San Andrés son claves para la lucha por los derechos de la mujer indígena porque:

- El CNI ha señalado que los Acuerdos son "un punto de partida y no de llegada". Los Acuerdos no pretenden enumerar todos los derechos individuales porque el régimen de autonomía quiere decir que los pueblos tienen derecho a definir aspectos de su organización social. Es en este terreno en donde se tiene que seguir luchando.
- El diálogo contempla una mesa aparte sobre el tema de la mujer indígena. Si se logra retomar el proceso de paz, es en esta instancia donde se puede tratar la problemática con más profundidad.
- El proceso de diálogo ha creado nuevas redes entre mujeres indígenas de distintas regiones del país y mujeres asesoras e invitadas. Esta relación vincula a los grupos de mujeres indígenas con el movimiento indio y el movimiento nacional de mujeres.

La insistencia de las mujeres en ver a la autonomía también desde el nivel individual, no corresponde a la misma lógica de quienes sostienen la primacía

absoluta de los derechos individuales frente a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Las mujeres indígenas defienden los derechos colectivos, a la vez que exigen cambios que apuntan hacia la necesidad de eliminar formas de subordinación de las mujeres. La defensa de los derechos colectivos es una pieza indispensable para la autonomía y el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas, sin embargo, algunos de los derechos básicos que reclaman las mujeres indígenas no son realizables si no se ejercen al nivel de la persona, precisamente en el seno de la familia, frente al esposo y a los otros varones. Derechos asociados a la integridad del cuerpo, el derecho de disponer de su propia mano de obra, o los derechos reproductivos, son derechos que implican una reorganización y revaloración *en el interior de la colectividad*, y no sólo entre la comunidad y la sociedad externa. Así, la autonomía tiene que expresarse en todos los ámbitos -la familia, la comunidad, la región, el pueblo- para lograr construir la justicia y la plena democracia que el país necesita.

MANDAR OBEDECIENDO: LA RECONSTRUCCIÓN DEL PODER

El mandar obedeciendo es una manera nueva de entender el poder político. El Congreso Nacional Indígena explica los principios del poder:

servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir. Las normas de la nueva organización son: horizontalidad, rotatividad, direcciones colectivas en todos los niveles, incluyente, flexibilidad, representatividad, pluralidad, no partidaria. ^[61]

Este concepto del poder no sólo retoma principios del poder comunitario. Como señala Luis Hernández, se inserta en el debate actual en torno al poder, en dos puntos fundamentales. Primero, rechaza la definición del poder como una esfera especializada y formalmente relacionada con el estado (Weber), y prefiere la definición del poder según Foucault, como un conjunto de relaciones de fuerza en una coyuntura dada. De esta manera, propone una toma de poder no a nivel del palacio de gobierno, sino a nivel de cada ciudadana y ciudadano. Segundo, redefine la relación entre el poder y la moral, en donde la interpretación occidental es la de un poder pragmático, en el mejor de los casos influido por motivos morales. Se contrapone a este concepto la idea del poder como espacio privilegiado para el ejercicio de la moralidad. ^[62] En el interior del movimiento indígena, el *mandar obedeciendo* se expresa en la formación de una estructura organizativa basada en una red de asambleas, redes, relaciones y foros que sirve para descentralizar poderes y que ha sido denominado por Ramón Vera "el tejido invisible". ^[63] Más que un invento del nuevo movimiento, este concepto del poder se basa en lo que Vera describe como

una serie de particularidades indígenas de organización, conformación política, impartición de justicia y otras muchas de relación humana, que juntas son lo mejor de los pueblos indios [...] su racionalidad profunda es esparcir el poder para que no haga daño: una idea implícita en los tramados de vestidos, petates, cestería y también en el diseño y la dinámica de las constelaciones. ^[64]

La necesidad de esparcir el poder, la visión foucaultiana y la naturaleza camaleónica del poder en la vida moderna son temas básicos del feminismo. El

enfoque del *empoderamiento* por encima de la toma de poder, es una aportación del feminismo que surgió de sus críticas al poder jerárquico. Los dos conceptos implican una profunda reestructuración del concepto del poder, tanto de su contenido como de su distribución. El género es un fundamento del poder, así que las mujeres y los pueblos indios comparten la experiencia de ser "el otro" y de allí construyen una visión desde la resistencia, de un nuevo poder como "capacidad de imponer sentido, de resignificar y resimbolizar las redes significativas que componen el mundo de lo humano". [65]

Sin embargo, para que tenga sentido profundo en la vida de la mujer indígena, el análisis y la praxis del *mandar obedeciendo* tendrán que profundizarse aún más. En la mayoría de los casos, las mujeres indígenas no han tenido la oportunidad de acceder a los espacios del poder, ni siquiera dentro del ámbito de la comunidad o la familia. Su papel ha sido el de obedecer, sin voz o con voz, dependiendo casi exclusivamente de la discreción de su esposo y los otros hombres en su vida. En las comunidades indígenas esta obediencia toma la forma de, en palabras de Mercedes Olivera: "servilismo voluntario, que de tanto existir se considera parte de la cultura, como algo natural, y en caso de las indígenas como parte insustituible de su identidad étnica y su condición campesina". [66] ¿Cómo cambia el *obedecer* en la nueva formulación para que la consigna no sea meramente una forma más benévola del mandar? ¿Qué nuevas responsabilidades y derechos confiere a las mujeres el *mandar obedeciendo* dentro de la cultura-en-cambio de sus comunidades? Éstas son preguntas que sólo se empiezan a discutir en los espacios de las mujeres indígenas. En el taller de "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones" llevado a cabo en San Cristóbal el 19 y 20 de mayo de 1994, una mujer tzotzil señala:

A nosotras nos han enseñado desde chiquitas a obedecer, a no protestar, a callarnos, a aguantar, a no hablar, a no participar. Pero ahora no queremos quedarnos atrás, no queremos que nos pisoteen. Exigimos que nos respeten como indígenas y como mujeres y que tomen en cuenta nuestros derechos. Queremos que se respeten nuestras costumbres, las que la comunidad vea que son buenas para todas las mujeres, hombres y niños. También queremos participar en las leyes, que nos tomen en cuenta a nosotras y a nuestros pueblos y respeten nuestros derechos. [67]

En este taller, como en otros espacios que se abrieron al calor de la insurrección zapatista, las mujeres indígenas empiezan a cuestionar la obligación de obedecer al poder injusto, al poder que las lastima o las viola física o moralmente. Su capacidad de resistir en este nivel sigue siendo muy limitado y los costos muy grandes.

Mujeres indígenas y feminismo

El feminismo occidental y la lucha de las mujeres indígenas/campesinas han encontrado coincidencias y coyunturas compartidas durante estas fechas de ebullición social que se viven en México desde la insurrección zapatista. Sin embargo, es necesario recordar que sus raíces son muy distintas. Como dice Armando Bartra, el intento de imponer modelos feministas ajenos en el campo crea monstruos.

Los primeros principios clásicos feministas provienen de la Ilustración y el liberalismo del siglo XVIII, en mucho como resultado de la extensión de las conquistas sociales en el terreno de los derechos individuales de las mujeres. Mary Wollstonecraft (1796), John Stuart Mill (1869) y otros pensadores de la época, insistieron en que la condición subordinada de la mujer constituía un enorme lastre para el progreso, y que la sociedad debía reconocer en la mujer la capacidad de pensar racionalmente y de acceder a la libertad individual, dos principios que ellos consideraron necesidades primarias de todo ser humano. Aunque no llegaron a cuestionar los papeles tradicionales de género ni la separación de esferas de actividad entre público y privado, esos autores insistieron en la necesidad de mejorar la calidad de la educación femenina y abrir a las mujeres espacios intelectuales. Argumentaron que el hecho de que la mitad de la humanidad no gozaba de libertad "seca, *pro tanto*, la principal fuente de felicidad humana y empobrece a la especie, en un grado inapreciable, en todo aquello que hace la vida valiosa para el ser humano individual". ^[68]

La segunda ola del feminismo, que empezó a finales de los sesenta en los países industrializados, heredó de sus antepasadas los conceptos de libertad, individualismo y racionalismo. El movimiento de mujeres en los Estados Unidos y Europa comenzó con una crítica social profunda de los papeles asignados a las mujeres con base en su sexo biológico en las sociedades industrializadas, y de la constelación de expectativas sociales y formas de subordinación basadas en la categoría de sexo, que más tarde serían llamadas de género. Desde sus orígenes dentro de la clase media blanca, las primeras investigaciones se enfocaron en el tema de la opresión social de la mujer. Demandaron el control sobre la reproducción, igualdad en la educación y oportunidades de empleo.

Estas raíces y sus preceptos contrastan marcadamente con los valores principales de las comunidades y las mujeres indígenas. Desde allí empieza la complejidad en la construcción de relaciones de género que surge de nuestra diversidad como mujeres. Si bien el individualismo era un toque de piedra para el feminismo, la lucha de las mujeres indígenas deviene de una cultura comunitaria y se centra en los derechos colectivos. Los derechos colectivos se refieren a obligaciones contemporáneas con los pueblos originarios (y no exclusivamente con individuos pertenecientes a un grupo étnico) y el respeto a sus procesos internos de decisión colectiva. Entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas se encuentra el del dominio de las tierras en las que viven. Aunque la Constitución reconoce la propiedad comunal sobre la tierra, los indígenas exigen que estos derechos se extiendan al uso de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios. La cuestión agraria tiene gran importancia en la medida en la que muchos programas gubernamentales violan los principios indígenas de proteger la tierra, así como promover una agricultura sustentable acorde con su cultura y espiritualidad.

Las diferencias entre el feminismo y la lucha de las mujeres indígenas, de ninguna manera impide la consolidación de una lucha común. Se coincide no sólo por compartir las demandas de género, sino por su experiencia étnica de subordinación.

Son los sujetos sin voz así como su capacidad de resistencia incidente en el discurso, y con ello en la significación, lo que es recuperado de manera central desde el zapatismo y desde el feminismo, y ello es así porque ambos emanan de la experiencia de ser lo otro. Género y etnia, así como la clase, comparten de diferente manera el ser vectores del poder y la subjetividad.^[69]

Mujeres indígenas y feministas solidarias lograron que el tema de la mujer fuera incluido como una de las cinco mesas de las negociaciones de paz entre el gobierno federal y el EZLN. Las mujeres conformaron la mayoría de los voluntarios en el cinturón de paz que rodeaba la sede de las negociaciones, de las caravanas de paz y apoyo y de los campamentos para la paz. Junto con las asesoras feministas, las mujeres indígenas han logrado la incorporación de sus demandas en los Acuerdos de San Andrés y los resolutivos del Congreso Nacional Indígena. Miles de mujeres indígenas con caras cubiertas marcharon en San Cristóbal de Las Casas retomando la máxima fecha conmemorativa de la lucha feminista, el Día Internacional de la Mujer en 1996, para exigir que sus demandas de género fueran incluidas en las agendas estatales y nacionales. En su desplegado se lee:

Hermanas, les hacemos este llamado para que caminemos juntas en esta lucha, unamos nuestras verdades y hagamos nacer un solo pensamiento para luchar contra el mal gobierno, unámonos todas las mujeres que anhelamos una vida nueva, levantemos la bandera de la dignidad de la mujer y juntas luchemos.

Feministas y zapatistas

A pesar del evidente boom en los espacios organizativos de mujeres indígenas como resultado directo del zapatismo, una corriente del feminismo nacional ha asumido una posición crítica hacia el EZLN por haber tomado la vía de la lucha armada. Marcela Lagarde escribe:

Para cambiar el sentido de la vida de las mujeres como género en México es preciso modificar a la nación. Para ello se requiere la paz y reconocer que no son suficientes el empoderamiento logrado a través de la insurgencia por algunas mujeres cuya integridad está en peligro y depende de la lógica militar.^[70]

Y citando los atropellos que se han cometido en contra de las mujeres desde el inicio del conflicto concluye:

En nombre de la patria -construida en lenguajes patriarcales legitimadores o impugnadores del orden- la patria es ocupada [...] Es imprescindible que el resto de las mujeres identificadas con el feminismo, y que sentimos empatía por la causa zapatista, hagamos valer nuestra tradición pacifista y justiciera para que la alternativa imaginada por ellas para su emancipación abandone el camino de la destrucción y de la muerte. La guerra no es el camino liberador. Es preciso que entre todas generemos una opción de vida, universal, democrática, pacífica y libertaria.

Vale la pena analizar esta respuesta al movimiento zapatista porque se presenta en nombre del feminismo entero. En primer lugar, descalifica el empoderamiento de las mujeres zapatistas por ser limitado, y resultado de su integración en el aparato militar. Si bien es cierto que para muchas jóvenes su

experiencia de entrenamiento militar en las montañas y su ascenso a puestos de mando en el EZLN fueron claves para el cambio en su capacidad de autoafirmación y autorrepresentación, para otras, y aquí están Ramona y otras comandantes de alto rango, la experiencia ha sido organizativa desde las bases. Su participación en el marco de la lucha zapatista precede a la insurrección, y la mayoría se sigue desempeñando dentro del ámbito de la comunidad. Ana María y Ramona han ganado el respeto de mujeres indígenas en todo el país no porque una es estratega militar y la otra organizadora, sino porque las dos han tomado la iniciativa de cambiar sus vidas de manera radical. Con o sin la guerra, el cambio en la conciencia y el comportamiento de estas mujeres seguirá.

La opción zapatista es una opción de vida que implica el riesgo de la muerte, pero por primera vez ofrece una posibilidad de vivir como sujetas sociales y en sus propios términos. Entrevistas con mujeres integrantes del EZLN dicen lo mismo: nos integramos al EZLN no por razones ideológicas sino por intereses personales, familiares y comunitarios. En el movimiento zapatista las mujeres viven lo que dice la Ley de Mujeres: escogen a su pareja, tienen acceso a métodos anticonceptivos y los usan, participan en la toma de decisiones. Lejos de ser una situación efímera a causa de una guerra declarada, el empoderamiento de las mujeres zapatistas es una realidad que se ha podido extender a otras comunidades indígenas en todo el país.

Por otro lado, simplemente no es cierto que el feminismo ha sido, en todos los momentos históricos y todos los contextos, una ideología pacifista. El feminismo ha estado muy presente en luchas armadas en lugares donde la violencia cotidiana ya superaba los riesgos de la resistencia armada. En nuestro continente, miles de feministas de todo el mundo acompañaron a las sandinistas durante y después de la revolución nicaragüense. Si bien es cierto que hemos desarrollado una crítica importante al militarismo como mentalidad patriarcal, esto no necesariamente lleva a condenar de antemano a las mujeres que optan por la lucha armada como último resorte. Sí, una estructura militar -por revolucionaria que sea- genera vicios, pero en el seno del EZLN se ha desarrollado una virtud insuperable: las mujeres están al mando de su destino. Y una vez allí, cambia todo.

Mujeres simpatizantes del EZLN han formado comités en sus colonias con el fin de presionar al gobierno para que cumpla con las reglas mínimas para el diálogo, y protestar contra la creciente militarización de las zonas indígenas. Sin embargo, llamar al desarme unilateral del EZLN difícilmente llevaría a una paz duradera y con justicia. Los siglos de opresión detrás y la serie de acciones gubernamentales desempeñadas a partir de la ofensiva del 6 de febrero de 1995, pasando por el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y el desarrollo de la guerra de baja intensidad, apuntan a todo lo contrario. El EZLN ha sido claro en que su capacidad de resistencia ahora depende de la movilización de la sociedad civil.

La política formal y la construcción de la ciudadanía desde abajo

Los conceptos que están en el corazón de la propuesta indígena para el estado multiétnico, están en sintonía con una visión feminista de la sociedad. La diversidad como un valor positivo, la autonomía, la ciudadanía diferente y la meta de formar una sociedad inclusiva conforman parte de un discurso feminista profundo.

Estos conceptos compartidos son molestos para los planes neoliberales en México. El reconocimiento de la diversidad implica construir relaciones horizontales entre ciudadanos que simultáneamente son iguales y diferentes, mientras que la sociedad actual usa las diferencias para generar una jerarquía social que explícitamente devalúa a las mujeres y a los indios. El programa económico impuesto en México excluye a vastos sectores de la sociedad del disfrute de sus beneficios (trabajadores, campesinos, comunidades indígenas, mujeres -con excepciones-), de la misma manera en la que excluye a prácticamente toda la sociedad de su planificación y administración. Los movimientos de base por el derecho a la inclusión con igual voz y voto en la definición del futuro de la nación son una constante en el panorama político nacional.

La unidad de acción entre el movimiento feminista y las mujeres indígenas y sus pueblos está a la vanguardia de la lucha en contra de la polarización social. Las protestas en contra de la militarización de las comunidades indígenas, el reconocimiento de la autonomía para los pueblos indígenas como parte crucial de las demandas de transición democrática, las luchas indias por la tierra y para detener la destrucción del medio ambiente: todo esto debe ser parte de la agenda feminista. En un momento en el que el movimiento feminista mexicano se ha concentrado en desempeñar un papel más relevante en la política electoral, una alianza teórica y práctica con la lucha de los pueblos indios constituye una garantía de que las demandas para alcanzar la justicia social y económica no se perderán en los laberintos de la política institucional.

Dentro del contexto actual de incertidumbre, hay un cambio irreversible: la transformación que se ha dado dentro de las mujeres indígenas. Para ellas, la lucha contra la tristeza ha encontrado su trinchera, donde, sorpresivamente, están rodeadas de compañeras que también luchan. En las palabras de la comandante Trini, mujer tojolabal y miembro de la delegación zapatista en el diálogo por la paz:

A nosotras de por sí nunca nos han tomado en cuenta, mucho menos el gobierno, ni nuestros propios esposos [...] Nomás estamos ahí trabajando en la cocina. Ahora, muchas veces las mujeres van a los plantones pero ni eso el Gobierno ha tomado en cuenta. Uno puede pensar que es la misma cosa ahorita que antes. Pero ya no es, ya se cambió el sistema. Se ha abierto un camino para todas las mujeres. Por eso debemos ir participando nuestras necesidades para que se vaya a tomar en cuenta indígenas y no indígenas. No estamos buscando nuestro mejoramiento propio de nosotras, sino de todas las mujeres indígenas, mexicanas y de todo el mundo también. Que todas tengamos esa felicidad para todas las mujeres, no sólo para unas sino que para todas.^[71]

Para apoyar este cambio, un número creciente de feministas mexicanas están uniendo su suerte con las mujeres indígenas y su movimiento. No solamente porque las mujeres indias son las más vulnerables y oprimidas en la jerarquía de la existencia social, sino porque su movimiento representa un rayo de esperanza: esperanza de una paz duradera, y de cambios profundos en una sociedad marcada.

*Soy mujer mi mujer. Soy niña mi niña.
Yo sé trabajar. Soy niña mi niña.
Mis pies trabajan. Mis manos saben.
Soy mujer mi mujer. Me hiciste mujer. Me regalaste mujer.
Mujer de las flores. Madre de Cielo. Mujer de las Rosas.
Niña de las Rosas. Florida Mujer de las Rosas...
Me diste mi ánima. Me regalaste mi muerte. Me metiste mi alma adentro.
Soy la mujer del Huipil Araña. Soy la niña del Huipil Araña.
Mujer de la Flor de Bromelia. Mujer de la Flor de Konkon.
La luna está llena. La mujer está en flor.
Mi niña mi niña. Mi mujer la mujer.
Dame mi cabeza, mete en mi corazón
tus tres agujas, tus tres telares, tus jícaras, las puntas de tus husos.
Soy niña mi niña. Soy mujer mi mujer.*

Loxa Jiménes López

Para citar la versión impresa de este documento:

Carlsen, L. Las mujeres indígenas en el movimiento social, *Chiapas*, núm. 8, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 1999, pp. 27-66. ISBN: 968-411-465-6.

Notas:

- [1] Gisela Espinosa y Beatriz Canabal, "Presentación", *Cuadernos Agrarios*, n. 13, enero-junio de 1996, Nueva Época, México, p. 8.
- [2] INEGI, *IX Censo de población y vivienda*, 1991.
- [3] INI, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, 1993. De ochocientos tres municipios con 30 por ciento y más población indígena estimada, doscientos ochenta y uno (35 por ciento) tienen un índice de "muy alta marginación" y otros trescientos ochenta y ocho tienen un índice de "alta marginación" (48 por ciento).
- [4] "Chiapas: El sureste en dos vientos. Una tormenta y una profecía", *EZLN. Documentos y Comunicados*, t. 1, Era, México, 1994.
- [5] Mágina Millán, "Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad", *Cuadernos Agrarios*, op. cit., p. 153.
- [6] Citado en Marcela Lagarde, "Insurrección zapatista e identidad genérica: una visión feminista", en Sara Lovera y Nellys Palomo, *Las Alzadas*, Comunicación e Información de la Mujer-Convergencia Socialista, México, 1999, p. 190.

- [7] *La Jornada*, México, 22 de abril de 1999.
- [8] Ver Laura Carlsen, "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", *Chiapas*, n. 7, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, 1999; y Cristina Velásquez, *El nombramiento*, Dirección de Elecciones por Usos y Costumbres, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, 1998.
- [9] Las mujeres solteras junto con hombres jóvenes suelen ser el primer grupo en emigrar. En tanto se agudizan las condiciones de pobreza, empiezan a emigrar las familias enteras. La resistencia de las mujeres a verse forzadas a salir de sus tierras está ilustrada en *El encanto para no tener que ir al otro lado*: "Toma en cuenta, *Kajval*, / que te estoy hablando. / Te traigo humo. / Aquí te doy tus flores. / Toma en cuenta, *Kajval*, / qué tanto me vas a dar. / Los otros tienen caballos. / Tienen borregos. / Tienen gallinas. / Tienen camiones. / Toma en cuenta, *Kajval*, / qué me vas a dar. / No quiero trabajar en ninguna finca. / No quiero ir a otra casa. / No quiero ningún trabajo lejos. / No quiero ir a Los Ángeles. / No quiero ir a Florida", "Xunka' Utz'utz' Ni", *Conjurios y ebriedades*, traducción de Ámbar Past, Taller Leñateros, México, 1997, p. 39.
- [10] El contraste entre la presencia de las mujeres en la producción de café y su ausencia en los espacios organizativos de productores fue una de las razones principales por las que la CEPCO (Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca) inició el programa de mujeres cafetaleras. Ver más adelante.
- [11] Ver María Elena Medina, "Son discriminadas mujeres campesinas", *Reforma*, México, 12 de febrero de 1998.
- [12] Blanca Rubio, "La crisis agrícola en los noventa y la feminización rural en México", en Pilar Alberti M. y Emma Zapata M. (coords.), *Desarrollo rural y género. Estrategias de sobrevivencia de mujeres campesinas e indígenas ante la crisis económica*, Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas, programa de Estudios de Desarrollo Rural, Instituto de Socioeconomía, Estadística e Informática, Montecillo, Estado de México, 1997, p. 37.
- [13] Siguiendo el análisis de Engels, en *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el estado*.
- [14] Josefina Aranda, "Las mujeres cafetaleras en Oaxaca", *Cuadernos Agrarios*, op. cit., p. 131.
- [15] *Ibid.*, p. 139.
- [16] De por sí, existen muchas variaciones al tema de la participación de las mujeres indígenas en el trabajo agrícola, determinadas tanto por las condiciones económicas como por factores culturales. Aun dentro del mismo grupo étnico se notan costumbres diferentes. Por ejemplo en Cacalotepec Mixe las mujeres no suelen participar en el trabajo agrícola, mientras en Tlahuitoltepec Mixe Alta, participan aun cuando esté presente el esposo. Ver Marta Tello Díaz, *El mismo diablo robó el papel*, Culturas Populares de México, México, 1994.
- [17] Ludka de Gortari, "Comunidad como forma de tenencia de la tierra", *Estudios Agrarios*, revista de la Procuraduría Agraria, n. 8, México, julio-septiembre de 1997, p. 101.
- [18] Del estudio de la SRA "Tipología de productores", citado en Marta García, "Urge apoyar la incorporación de la mujer al trabajo agrícola", *La Jornada*, México, 7 de noviembre de 1997. Citado en Lynn Stephen, "Viva Zapata! Generation, Gender and Historical Consciousness in the Reception of Ejido Reform in Oaxaca", *Transformation of Rural Mexico*, n. 6, Ejido Reform Research Project, Center for US-Mexico Studies, Universidad de California, San Diego, 1994.
- [19] Sara Lovera y Nellys Palomo, op. cit.
- [20] Ver, por ejemplo, Paloma Bonfil, "Los mil rostros de la violencia", *Cuadernos*

Feministas, año 1, n. 4, México, 1998.

- [21] María Elena Medina, op. cit.
- [22] Ibid.
- [23] El deterioro en los términos de intercambio de los productos agrícolas es una consecuencia directa del TLC y de otros mecanismos de integración al mercado global adoptados por el gobierno mexicano.
- [24] Ver Vania Salles, "Nueva mirada a la familia", en María Luisa Tarrés, *La voluntad de ser mujeres en los noventa*, El Colegio de México, México, 1992, para una discusión del ámbito para la construcción de relaciones de género; F. Edholm, O. Harris y K. Young, "Conceptualizing Women", *Critique of Anthropology*, vol. 3, n. 9-10, 1977, para la relación entre la división sexual de trabajo y la forma de familia, y Ann Foreman, *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis*, Pluto Limited, Londres, 1977, para una discusión de la identidad de género y la familia.
- [25] Michele Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, Thetford Press, Thetford, Gran Bretaña, 1985, p. 177.
- [26] Lourdes Arizpe, "La participación de la mujer en el empleo y el desarrollo rural en América Latina y el Caribe: trabajo de síntesis", en Josefina Aranda, *Mujeres en el campo*, Universidad Benito Juárez, Oaxaca, 1988, p. 37.
- [27] Ibid. Aquí, Arizpe cita el estudio de Cynthia Hewitt de Alcántara, p. 39.
- [28] Lourdes Pacheco dice que entre los huicholes las niñas son mujeres desde los ocho años. Al respecto, ver "Condición de género entre las huicholas de Nayarit", *El Cotidiano*, año 14, Universidad Autónoma Metropolitana, México, enero-febrero de 1998, pp. 94-101.
- [29] Claude Lévi-Strauss, *L'identité*. Citado en Ricardo Ávila, "Élites, región e identidad en el occidente de México", Ávila y Tomás Calvo Buezas (comps.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, Universidad de Guadalajara-Universidad Complutense de Madrid, México, 1993, p. 19.
- [30] Charles Taylor, "Identidad y reconocimiento", *De Filosofía Política*, revista internacional, n. 7, mayo de 1996, Madrid, pp. 10-20.
- [31] Ver Pilar Alberti Manzanares, "La identidad de etnia y de género como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas a la crisis", en Alberti y Zapata, *Desarrollo rural y género*, op. cit., p. 169.
- [32] Sobre las mujeres artesanas, ver por ejemplo Lynn Stephen, *Zapotec Women*, University of Texas Press, Austin, 1991, y Josefina Aranda B., "Género, familia y división del trabajo en Santo Tomás Jalieza", en *Estudios Sociológicos*, vol. VIII, n. 22, El Colegio de México, enero-abril de 1990.
- [33] Lynn Stephen, op. cit., p. 254.
- [34] Ver, por ejemplo, Lourdes Pacheco, "Condición de género entre las huicholas de Nayarit", op. cit.
- [35] Propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena, del seminario "Reformas al artículo 4º constitucional", p. 10 (folleto que no tiene autor ni editorial).
- [36] Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México, 1991, p. 75. Ver también Antonio García de León, "Identidades", *La Jornada Semanal*, 1996.
- [37] Florinda Riquer, *La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social*, en Tarrés, op. cit., p. 62.

- [38] Es interesante contrastar el proceso más colectivo de mujeres en comunidades indígenas que dependen de la colectividad para la sobrevivencia y la reproducción, con el proceso de Gloria Anzaldúa, chicanatejana, que escribe en su libro *Borderlands/La Frontera* (ed. Spinsters/aunt lut, San Francisco, 1987): "No voy a glorificar los aspectos de mi cultura que me han dañado y que lo han hecho con el pretexto de protegerme. Así que no me interesan los principios y las leyes de ustedes. No me interesan sus tibios dioses. Lo que quiero es un ajuste de cuentas con las tres culturas: la blanca, la mexicana y la india. Quiero la libertad de esculpir y cincelar mi propia cara, de detener el sangrado con cenizas, de formar mis dioses con mis entrañas. Y si se me niega el volver a casa cuando defienda y reclame mi espacio, hacer una nueva cultura -una cultura mestiza- con mis propias vigas, mis propios ladrillos, mi propio cemento y mi propia arquitectura feminista", p. 22.
- [39] Paloma Bonfil, "Oficios, conocimientos y padecimientos: la salud como práctica política en el mundo indígena femenino", *Cuadernos Agrarios*, op. cit., p. 53.
- [40] Citado en Paloma Bonfil, *ibid.*, p. 59.
- [41] *Ibid.*, p. 53.
- [42] *La Jornada*, México, 4 de mayo de 1999.
- [43] La costumbre de dar a las hijas en matrimonios arreglados a cambio de un pago es común en los pueblos indios mexicanos. Ver Mercedes Olivera, "La compra de la novia, símbolo de subordinación servil en los albores del siglo XXI", *Cuadernos Feministas*, año 1, n. 2, 1997.
- [44] Armando Bartra, *El México bárbaro*, El Atajo, México, 1996, p. 380.
- [45] Lovera y Palomo, op. cit., p. 82.
- [46] Aranda, op. cit., p. 149.
- [47] Ver, por ejemplo, Luis Hernández, "Reaffirming Ethnic Identity and Reconstituting Politics in Oaxaca", *Subnational Politics and Democratization in Mexico*, Center for US-Mexico Studies, UCSD, 1999, p. 168.
- [48] *Programa organizativo de las mujeres cafetaleras*, documento inédito de la CEPCO.
- [49] Adelfo Regino, "Los pueblos indígenas: diversidad negada", *Chiapas*, n. 7, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, México, 1999, p. 27.
- [50] Ver la Ley Revolucionaria de Mujeres en Mágina Millán, "Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", *Chiapas*, n. 3, op. cit., pp. 26-27.
- [51] Ver M. Millán, 1997, op. cit., y Nellys Palomo y Sara Lovera, op. cit.
- [52] Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, Virus, Barcelona, 1996, p. 186.
- [53] Ver David Tines, *Identidad y representación política*, en Tarrés, op. cit. Cita a Braidotti: "La cuestión feminista es entonces la de cómo afirmar la diferencia sexual no como la 'otra', el otro polo de la oposición binaria convenientemente arreglada para sustentar un sistema de poder, sino como el proceso activo de otorgar poder a la diferencia que las mujeres representan en la cultura y en la sociedad", p. 217.
- [54] Simone de Beauvoir, en Alice Rossi, *Feminist Papers*, Bantam, Nueva York, 1973. La cita completa es: "Siempre habrá ciertas diferencias entre hombre y mujer [...] las relaciones de ella con su propio cuerpo, con el del hombre, con el del niño, nunca serán idénticas a las que el hombre tiene con su cuerpo, las de la mujer con el niño, quienes defienden la 'igualdad en la diferencia' no podrían negarse a otorgarme la posible existencia de 'diferencias en la igualdad'", p. 704.

- [55] Rosa Rojas, *Chiapas. ¿Y las mujeres?*, La Correa Feminista, México, 1995.
- [56] Propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena, del seminario "Reformas al artículo 4º constitucional", 1996, pp. 910.
- [57] María Magdalena Gómez Rivera, "Algunos elementos sobre la condición jurídica de la mujer indígena", *La condición de la mujer indígena*, CNDH-UNAM-Secretaría de Gobernación-Federación Mexicana de Universitarias, México, 1997, p. 438.
- [58] Jane Collier, "Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica", en Victoria Shenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1995, p. 56.
- [59] Entrevista con Sofía Robles, 8 de mayo de 1999.
- [60] Luis Hernández Navarro y Ramón Vera, *Los Acuerdos de San Andrés*, Era, México, 1998, p. 54.
- [61] CNI, *Nunca más un México sin nosotros. El camino del Congreso Nacional Indígena*, vol. 1, serie *De los usos y costumbres al derecho indígena*, Juan Anzaldo M. (comp.), México, 1998, p. 23.
- [62] Luis Hernández, *Chiapas. La nueva lucha india*, Talasa, Madrid, 1998, p. 24. La discusión sobre el motivo moral en la política retoma el pensamiento de Kant como fundamento y se expresa en el pensamiento de Vaclav Havel, entre otros.
- [63] Ver Ramón Vera, "Somos más que todos juntos: tejido invisible o la construcción del Congreso Nacional Indígena", en Hernández y Vera, op. cit.
- [64] Ibid, p. 7.
- [65] Mágina Millán, "Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", op. cit.
- [66] Mercedes Olivera, op. cit., p. 18.
- [67] "El grito a la luna: mujeres, derecho y tradición", *Ojarasca*, México, agosto-septiembre de 1994.
- [68] John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, citado en Rossi, op. cit., p. 238.
- [69] Millán (1996), op. cit., p. 24.
- [70] Lovera y Palomo, op. cit., p. 213.
- [71] Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, op. cit., p. 310.